

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

Том 9 * № 1 * 2010

**SOCIOLOGICAL
REVIEW**

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ — ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
ЦЕНТР ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ



Том 9. № 1
2010

ISSN 1728-192X (Print)

Интернет-версия журнала: www.sociologica.net

ISSN 1728-1938 (Online)

Адрес редакции: mail@sociologica.net, puma7@yandex.ru

Главный редактор

Александр Фридрихович Филиппов

Ответственный секретарь

Марина Геннадиевна Пугачева

Члены редколлегии

Светлана Петровна Баньковская

Виктор Семенович Вахштайн

Дмитрий Юрьевич Куракин

Ирина Максимовна Савельева

Андрей Владимирович Полетаев

Андрей Михайлович Корбут (Беларусь)

Джеффри Александер (США)

Эдуард Надточий (Швейцария)

Редактор интернет-сайта

Евгений Сергеевич Вашеняк

Литературный редактор

Каринэ Акоповна Щадилова

Содержание

ПЕРЕВОДЫ

- От переводчика 3
Владимир Попов
- Неофункционалистский подход: политика как общественный процесс 6
Рихард Мюнх
- Расколдовывание религиозно-метафизических картин мира
и возникновение современных структур сознания 27
Юрген Хабермас
- Ирония как методологическая теория:
эскиз четырех социологических вариаций 53
Дигби К. Андерсон, Уэсли У. Шеррок

SCHMITTIANA

- Политический романтизм Карла Шмитта 66
Александр Филиппов
- Глоссарий. Кн. 1. 75
Карл Шмитт

РЕЦЕНЗИИ

- Экзорцист привидения бога (*Онфре М. Трактат атеології. Фізика метафізики.*
К.: Ніка-центр, 2010) 79
Владимир Артюх
- Макиавеллизм для Гынгуании (*Баркова А. Восемь глав безумия.*
Проза. Дневники. М.: Фонд Сергея Дубова, 2009) 84
Александр Никулин
- Сибирская деревня: двадцать лет реформ (*Калугина З. И., Фадеева О. П.*
Российская деревня в лабиринте реформ: социологические зарисовки.
Новосибирск: Изд-во ИЭОПП СО РАН, 2009) 90
Сергей Карнаухов, Наталья Черемных

СТАТЬИ И ЭССЕ

- О понятии «география» 93
Дмитрий Замятин

От переводчика

Владимир Попов*

Перевод небольшой главы из третьего тома трехтомного издания Рихарда Мюнха «Социологическая теория» представляет собой краткую экспозицию обновленной версии неофункционалистского подхода¹. Мы посчитали, что эта версия может заслужить внимание читателей, заинтересованных в поиске концептуальных средств понимания причин и механизмов трансформации современных обществ, и это обстоятельство стало основным поводом для перевода. В тексте рассматриваются политика как общественный процесс и теория социального изменения. Но прежде чем отметить то новое, что содержится в этой версии неофункционализма, несколько слов следует сказать о его теоретическом и методологическом основаниях. В чем специфика неофункционализма Мюнха? Почему именно сейчас этот подход заслуживает внимания?

Как указывает Мюнх, неофункционализм — это теоретическое направление в социологии, которое опирается на аналитический функционализм Т. Парсонса, но одновременно стремится усовершенствовать его путем обогащения другими теоретическими перспективами. В конечном счете, утверждает Мюнх, прогресс социологии всегда совершался путем синтеза различных теоретических ориентаций, а не путем их жесткого разделения на отдельные направления². Какие же теоретические и методологические требования предъявляет неофункционализм? С одной стороны, он стремится соединить друг с другом теоретическую абстракцию и историко-эмпирическую специфику, каузальное объяснение и герменевтическое понимание. С другой стороны, он пытается объяснять социальное действие и социальный порядок во всех их многообразных формах. А это требует, по мнению Мюнха, обобщенной, пропозициональной системы отсылочных понятий, которая может применяться к любым предметам и быть достаточной для эмпирических обобщений. На практике это предполагает «конструкцию средних уровней аналитической абстракции, формирование моделей для особых аспектов действия, как, например, экономического,

* **Попов Владимир Анатольевич** — кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ ГУ-ВШЭ, va-popov@yandex.ru

© Попов В., 2010.

© Центр фундаментальной социологии, 2010.

¹ О трехтомном издании Р. Мюнха см.: *Münch R. Soziologische Theorie. Bd 1: Grundlegung durch die Klassiker.* Frankfurt am Main, New York: Campus, 2002; *Münch R. Soziologische Theorie. Bd 2: Handlungstheorie.* Frankfurt am Main, New York: Campus, 2003; *Münch R. Soziologische Theorie. Bd 3: Gesellschaftstheorie.* Frankfurt am Main, New York: Campus, 2004.

² *Münch R. Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. S. 7–8.

политического, коллективного, культурного, профессионального действий»³. При этом такие модели не являются чистой дедукцией из корпуса общих понятий и не сводятся к позитивизму, так как основываются на концепции осмысленного и подлежащего пониманию действия.

Современные общества, подчеркивает Мюнх, характеризуются повышенным динамизмом, неопределенностью, непредсказуемостью и противоречивостью как самих действий и событий, так и их последствий. Ещё в 1970-х годах в аналитическом функционализме Парсонса Мюнх нащупал перспективную концепцию фазовых колебаний символических средств коммуникации: политической власти, денег, влияния, истины, ценностных обязательств и др.⁴ Эта концепция оказалась достаточно продуктивной для социологических объяснений динамики и трансформации обществ⁵. Символические средства коммуникации (или средства взаимообмена, как изначально формулировал Парсонс) выполняют регулятивную функцию координации действий: политическая власть координирует принятие и выполнение коллективно обязательных решений; деньги — обменные операции; влияние — поддержку намерений и решений; истина — ход рациональной аргументации; ценностные обязательства — приверженность традициям и договоренностям и др. Дело в том, что символические средства коммуникации могут находиться в разных динамических состояниях. На одних промежутках времени они могут эффективно функционировать, на других — давать сбой. Мюнх, вслед за Парсонсом называет нарушение функционирования символических средств коммуникации инфляцией и дефляцией. Эти фазовые колебания характеризуют разные проявления кризиса общества. Например, инфляция политической власти приводит к девальвации политических решений: сначала решения начинают игнорироваться, а потом их перестают выполнять. Инфляция денег влечет за собой обесценивание их покупательной способности, в результате чего товары и услуги становятся дороже. Инфляция рациональной аргументации приводит к затруднениям её понимания, что вынуждает тратить всё больше и больше слов для достижения этого самого понимания. Дефляция также приводит к кризисным явлениям общества только за счет сужения сферы обращения символических средств коммуникации.

Особая напряженность динамики кризисных явлений образуется в *зонах взаимопроникновения* символических средств коммуникации, в которых они оказывают нелинейное воздействие друг на друга. Так, в современном обществе политические решения нуждаются в рациональном обосновании, иначе их легитимность во многих случаях ставится под сомнение. Если рациональное обоснование оказывается невнятным, возникают поводы игнорирования решений. Здесь уже для реализации решений приходится в большей мере полагаться на угрозы применения насилия, чем на согласие. Хотя насилие является опорой политической власти, неприкрытое насилие в реализации решений свидетельствует об утрате власти как легитимного ресурса. Реализация политических решений во множестве случаев требует также

³ Ibid. S. 630.

⁴ См.: *Münch R. Legitimität und politische Macht*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1976. Эта концепция у Т. Парсонса осталась в незавершенном виде.

⁵ См.: *Münch R. Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

вложения денег как дополнительного регулятивного механизма координации намеченных действий. Политические решения, не обеспеченные нужными суммами денежных средств, какими бы правильными по существу они ни были, приводят к неуспеху и тем самым ставят под вопрос политическое лидерство. Такие реактивные, самоусиливающиеся нелинейные воздействия символических средств коммуникации друг на друга, утверждает Мюнх, приводят к раскручиванию инфляционных и дефляционных спиралей. В этом нетрудно убедиться на примерах. Новейшая история современной России знает случаи подобного развития событий. Денежная инфляция 1991–1992 годов вкупе с кризисом политической власти привела к гиперинфляции, потере денежных сбережений населения и последующему обострению политического кризиса, вылившегося в вооруженное столкновение в октябре 1993 года. Девальвация рубля в августе 1998 года вызвала очередной политический кризис, поставила страну на грань территориального распада в связи с вооруженным мятежом на Северном Кавказе. Международный финансовый кризис, вошедший в острую фазу в середине 2008 года, привел к очередной девальвации рубля, отбросившей экономику по множеству показателей развития на уровень 2005–2006 годов. Таким образом, концепция фазовых колебаний символических средств коммуникации, с которой уже на протяжении многих лет работает Мюнх, дает ключ к анализу и пониманию сложной динамики современных обществ.

В представленной работе усиление неофункционализма Мюнх осуществляет за счет подключения ресурсов акторно-сетевой теории, теории игр, институционализма, социального конструктивизма, теории конфликта и теории общественной эволюции. Политическое управление как общественный процесс, согласно Мюнху, осуществляется в политических сетях, специфику которых в разных странах определяют культурные традиции, институциональные правила и экспертные сообщества, несущие определенную ответственность за рациональное обоснование общеобязательных решений. Сети политики могут характеризоваться в зависимости от преобладающего в них типа координации политических действий. Мюнх выделяет эти типы на основе сравнительных межстрановых исследований. Он насчитывает четыре типа таких сетей с преимущественной ориентацией либо на достижение компромисса (Великобритания), либо на усиление конфликта (Франция), либо на достижение синтеза (Германия), либо на обострение политической конкуренции (США). Процессы глобализации, считает он, оказывают нивелирующее воздействие на сети политики в разных странах. Усиливается политическая конкуренция по образцу координации политических действий в США. В перспективе это означает, что политическое управление как общественный процесс будет в большей мере подвергаться инфляции политической власти, характерной для сетей политики США. Однако этот тезис Мюнха представляется всё же спорным, прежде всего ввиду ощутимого торможения процессов глобализации из-за мирового экономического кризиса и заметных дефляционных тенденций в политике, выражающихся в снижении уровней политического участия.

Представляется, что данный текст Рихарда Мюнха внесет определенный вклад в оживление интереса к теориям социального изменения, приобретающим особую актуальность в условиях кризиса обществ, и послужит одним из оснований для дальнейших дискуссий.

Неофункционалистский подход: политика как общественный процесс*

Рихард Мюнх

Аннотация. Данный перевод представляет собой изложение обновленной версии неофункционалистского подхода в социологии применительно к анализу политики как общественного процесса. Автор рассматривает политический процесс в контексте организованных сетей акторов, институциональных правил этого процесса, роли экспертов и соответствующей культурной традиции общества. По мнению автора, основная проблематика политической власти сводится к напряженным процессам инфляции и дефляции. Эти критические процессы сопровождаются соответствующими сбоями рациональной аргументации, ослаблением морального авторитета политического лидерства, всем тем, что лишает проводимую политику широкой общественной поддержки. В заключении автор обсуждает теорию социального изменения с точки зрения краткосрочных конфликтов развития, конструкции социального порядка, траектории развития институтов, среднесрочной функциональной динамики и долгосрочной логики развития.

Ключевые слова. Политическая власть, инфляция и дефляция власти, формы координации действий в сетях, социальное изменение.

В 1980-х годах предприятие Толкотта Парсонса возобновилось, получив название неофункционализма [2]. В этом разделе на конкретных примерах будет представлена возможная исследовательская стратегия неофункционализма. С одной стороны, она примыкает к основным позициям аналитического функционализма Парсонса, а с другой — охватывает элементы иных теоретических подходов, достигая действительного обновления [10; 12; 13; 14]. Родство по отношению к неофункционализму существует также в политической науке, и это родство играет особую роль при теоретическом объяснении процессов европейской интеграции [3; 4; 20]. В качестве примера нам послужит анализ политики как общественного процесса [19].

Политическое управление как общественный процесс

Политика имеет место в общественном контексте, который охватывает значительно большее количество компонентов, чем только мобилизацию и применение власти. Всесторонняя интерпретация и объяснение того, что происходит как само собой разумеющееся в определенной области политической практики, должны выйти за рамки внутренней структуры и динамики этого процесса и представить его в общей связи общества и культуры. А это требует рассмотрения сетей акторов, участвующих в политике, институциональных правил этого процесса, роли экспертов и соответствующей культурной традиции в качестве общего фона как внутри специ-

* Перевод с немецкого Владимира Попова. Перевод сделан по: *Münch R. Ein Ansatz des Neofunktionalismus: Politik als gesellschaftlicher Prozess // Münch R. Soziologische Theorie. Frankfurt am Main; New York: Campus Verlag, 2004. S. 133–157.* Перевод публикуется с разрешения автора статьи.

© Попов В., 2010.

© Центр фундаментальной социологии, 2010.

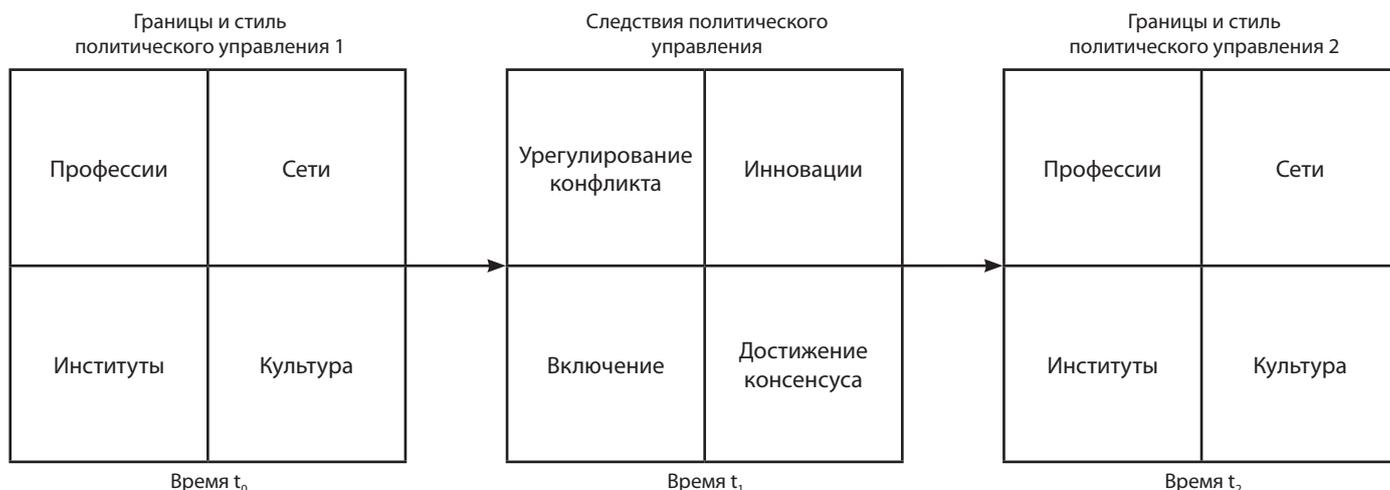
фического политического процесса, так и в обществе в целом. В этом смысле политический анализ есть также анализ общества и поэтому требует привлечения не только политической науки, но и социологии.

Политическая наука исследует формирование политики (**Politikgestaltung**) с точки зрения правления. Мы спрашиваем, осуществляет ли та или иная правящая структура политическое управление обществом демократически легитимным способом в определенную историческую эпоху при тех или иных структурных условиях общества и хозяйства, и если осуществляет, то при помощи каких средств. Политическое управление — это вопрос генерирования и применения власти эффективным и демократически легитимным способом. В этом ключе, например, исследуется, в состоянии ли правительство эффективно и демократически легитимно уменьшить загрязнение окружающей среды, какие проблемы появляются при эффективном и демократически легитимном формулировании программ и их воплощении в жизнь. С социологической точки зрения мы обращаемся к этому же процессу как к урегулированию разносторонних общественных конфликтов, возникающих между правительством и обществом. Мы сосредотачиваемся на вопросах: как могут выявляться и улаживаться конфликты, каким образом в сферу урегулирования конфликтов включаются новые ценности, политические цели и интересы, иначе говоря, как может происходить общественное обновление, как могут возникать новые социальные движения и как может быть достигнут новый консенсус. Формирование политики интерпретируется не как проблема правления, т.е. эффективного, демократически легитимного управления обществом, но как проблема социального изменения и социальной **интеграции**¹ в смысле способности общества к улаживанию конфликтов в гармонии с общественным обновлением, включением новых социальных движений и достижением консенсуса.

Представленная здесь аналитическая модель нацелена на разработку следующих элементов: сети акторов (**сеть политики**); экспертов, определяющих ситуации и выработывающих решения проблем; институциональных правил политического процесса и культурных представлений о легитимности решений, зависящих друг от друга и очерчивающих границы и стиль политического управления. Эти границы и стиль отсылают к специфическим способностям политического управления в отношении (1) общественного обновления, (2) улаживания конфликтов, (3) включения и (4) достижения консенсуса, которые также обоюдно зависят друг от друга (схема 1). Политика — это динамический процесс, в котором в рамках политических институтов и политической культуры происходит мобилизация ресурсов и их преобразование в коллективно обязательные решения. Для выполнения коллективно обязательных решений требуется мобилизация политической власти. В условиях демократии для достижения этой цели необходимо заручиться поддержкой большинства.

Политическая власть состоит в доступе к монополии легитимного применения насилия. Единица политической власти в демократиях — это голос избирателя. На парламентских выборах избиратель передает свой голос депутатам, которые, в свою очередь, посредством голосования принимают законы. Со своей стороны эти законы

¹ Здесь и далее по тексту выделения жирным шрифтом Р. Мюнха. — Прим.перев.

Схема 1. Социологическая схема изучения политического управления

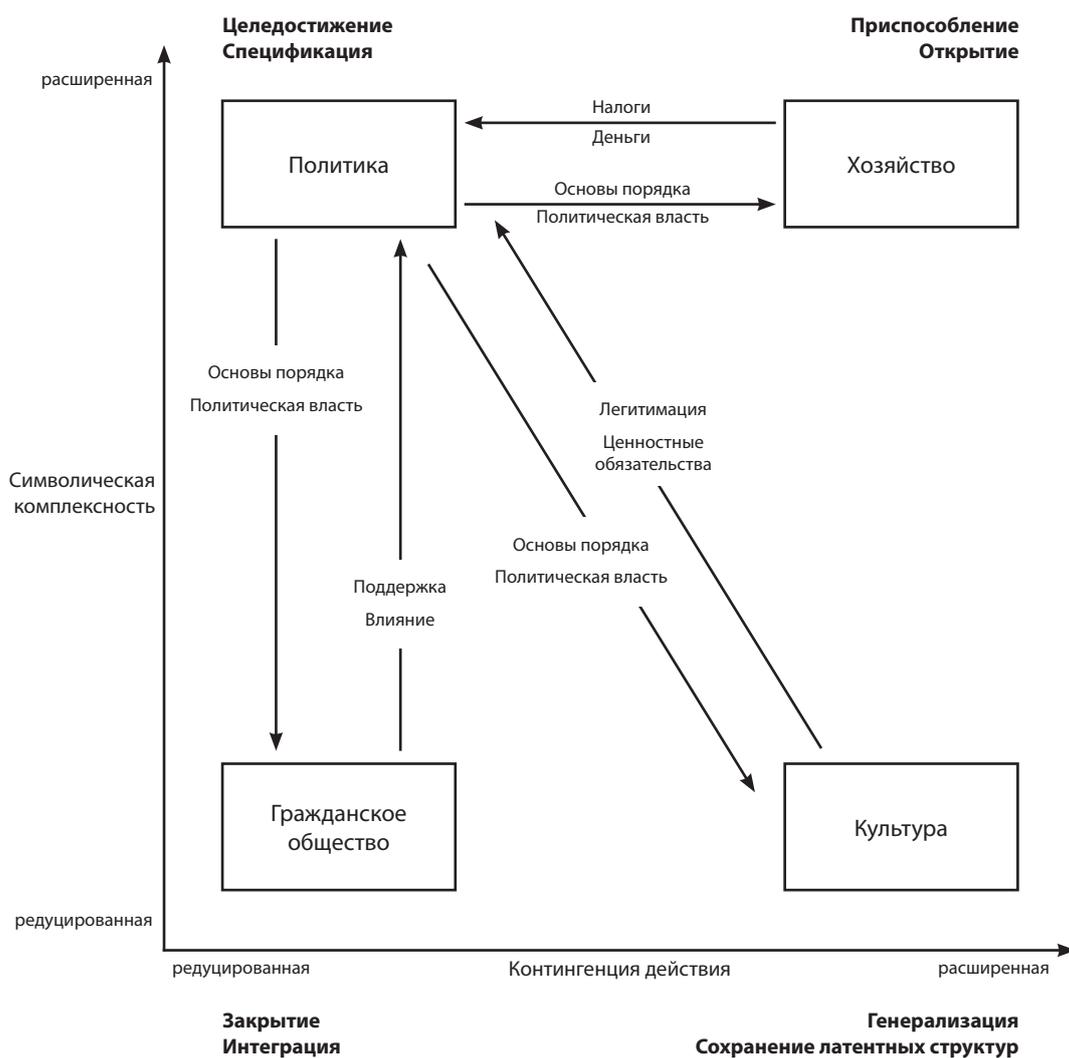
в случае необходимости проводятся в жизнь при помощи легитимного полицейского принуждения — в некоторых обстоятельствах после судебного разбирательства. Если политические решения выполняются не только с помощью власти в смысле способности их реализации вопреки сопротивлению — в конечном счете посредством насилия, — но при их претворении в жизнь опираются также на содействие граждан, тогда должны мобилизовываться специальные ресурсы. Мы можем обозначить эти ресурсы как влияние. Речь идет о способности склонить других индивидов к поддержке и содействию при осуществлении политической программы. В отличие от политической власти влияние зиждется не на распоряжении доступом к государственной монополии насилия, но на солидарности, внимании, уважении, репутации, преданности или признании притязания на руководство.

Политические решения на деле могут быть лишь более или менее правильными и вследствие этого сталкиваться с большим или меньшим одобрением по существу. Чтобы обеспечить это одобрение при разработке законопроектов, нужно мобилизовать необходимую экспертизу. Эксперты в своих отзывах на законодательные разработки в лучших случаях удостоверяют истинность (*Wahrheit*), в худших — неистинность. Лишь до тех пор, пока программа отвечает требованию, она сохраняет также необходимое одобрение по существу. То, что может пониматься под истинностью и как она может доказываться, различается от культуры к культуре. Специфическое для культуры понимание истинности и соответствующая ей разделяемая всеми приверженность самой ценности истинности имеют решающее значение при определении того, в достаточной ли мере политическая программа получает необходимое одобрение по существу. Объективно обоснованные политические решения только тогда становятся легитимными, когда они оказываются совместимыми с укоренившимися в культуре базовыми ценностями и нормами (основными правами) и содействуют их претворению в жизнь. Это означает, что политические решения должны соотноситься с общей приверженностью ценностям, чтобы считаться легитимными [15; 16; 17].

Наконец, политические программы стоят, как правило, немалых денег. Либо они включают — как социальные и образовательные программы — непосредственные денежные затраты, либо влекут косвенные расходы, когда, например, для контроля над

соблюдением стандартов по защите окружающей среды необходимо содержать специальные ведомства. Однако денежные средства отнюдь не даются государству даром, напротив, их приходится выводить из хозяйственного оборота через налоговые изъятия. Объем налоговых поступлений зависит от процветания хозяйства. Чтобы обеспечить процветание, экономическая политика правительства должна создавать как благоприятные условия, так и стимулы для инвестиций. Представим указанное переплетение политики, хозяйства, гражданского общества и культуры в виде системы координат, обозначив ее как **социальное пространство действия** (схема 2).

Схема 2. Политика в общественном контексте



Политическая практика может рассматриваться как динамично протекающий производственный процесс, переживающий подъемы и спады, подвергающийся рецессии и влекущий за собой как инфляцию, так и дефляцию ценности коммуникативных посредников [11; 20]. Ценность политической **власти** определяется широтой и глубиной реализации политических программ в обществе, ценность влияния — широтой и глубиной поддержки политических программ и содействия им в обществе, ценность истинности — широтой и глубиной одобрения политических программ по

существо. **Инфляция** означает снижение ценности, **дефляция** — приращение ценности. Во время инфляции политической власти для исполнения одних и тех же законов приходится все чаще прибегать к легитимному насилию. Во время инфляции влияния для обеспечения поддержки тех же законов и содействия их исполнению необходимо завязывать все большее количество отношений. Во время инфляции истинности для получения предметного одобрения тех же законов требуется собрать еще больше подробных экспертных отзывов. Во время инфляции денег политические мероприятия поглощают все больше денежных средств, не увеличивая в равной мере эффективности государственных услуг. Обратная динамика, дефляция, хотя и повышает ценность коммуникативных посредников, но делает это за счет уменьшения их доступности, так что вынесение политических решений снижается из-за недостатка политической власти, влияния, истинности и денег, и потому общество лишь в ограниченном масштабе может быть политически организовано и политически управляемо. Если из-за инфляционного перегрева политической конъюнктуры формирование политики общества поглощает все больше ресурсов и подвергается угрозе возможного развала, то в условиях дефляции политическая организация общества проваливается на еще более низкий уровень, вплоть до недостаточного обеспечения населения предметами первой необходимости.

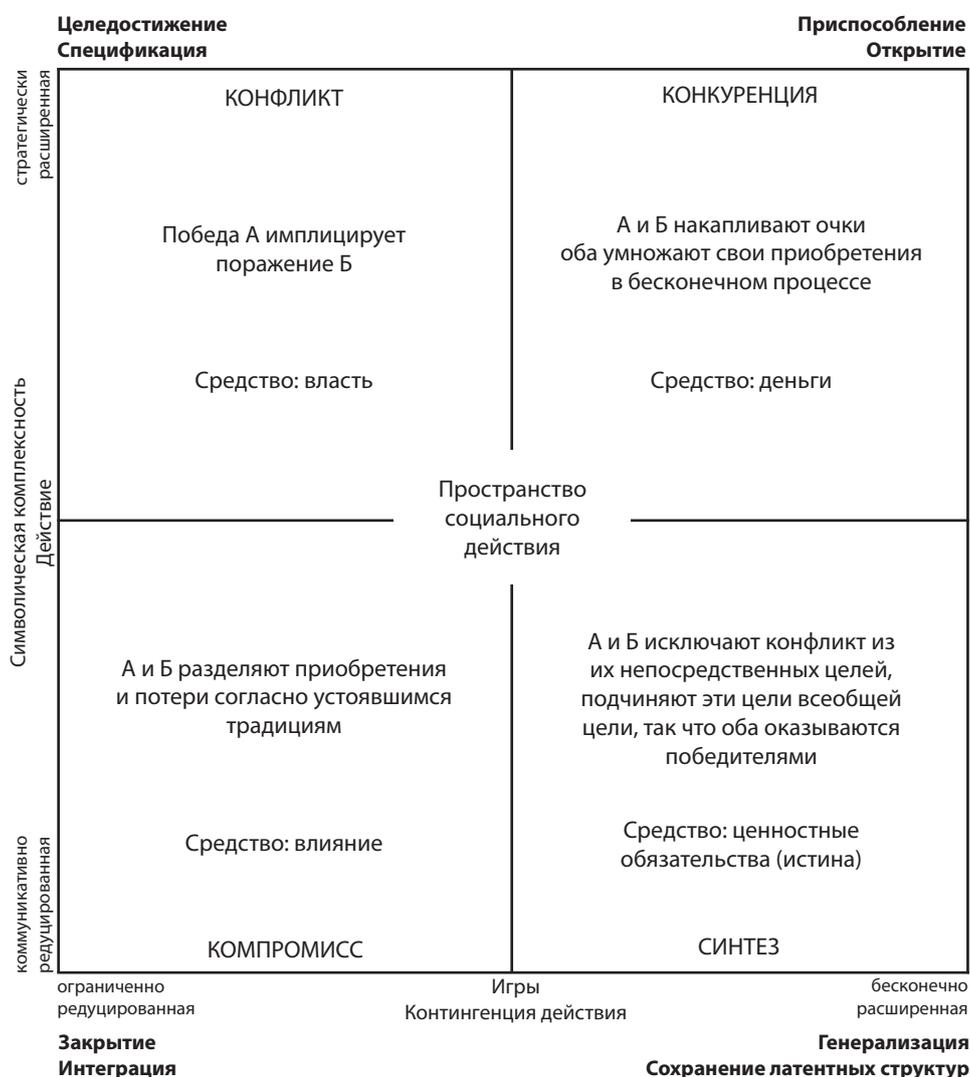
Инфляция и дефляция суть самоусиливающиеся процессы. Чем больше задействуются политическая власть, влияние и истинность, тем больше они истощаются и требуют в дальнейшем постоянного увеличения взаимного приложения. Чем меньше они используются, тем сильнее они сокращаются, поскольку их непрерывное производство зависит от успешного применения. Политическая власть, влияние, истинность должны проявляться в реальных акциях, чтобы потом можно было использовать их как опору. Если этого не происходит, то общественная жизнь распадается на множество единичных практик частных групп без какой-либо пересекающейся общности. Самоусиливающаяся **дефляционная спираль** может образоваться из доведенной до крайности самоусиливающейся **инфляционной спирали**, когда доверие политической **власти**, влиянию или истинности убывает настолько, что их взаимодействие уже никого ни к чему не может побудить. Тогда начинается бегство в сторону вещественных ценностей, которое выражается в отвержении политической власти, влияния, истинности и денег и в замыкании малых социальных групп. В конечном итоге именно солидарность малых групп замещает всякий раз действующих за их границами коммуникативных посредников, даже если хозяйство откатывается от денежного обмена к бартеру.

Формы координации действий в сетях

При исследовании координации действий в сетях часто прибегают к теории игр [21; 22; 27]. При этом взгляд исследователя ограничивается стратегическим действием, тогда как действие в конкретной реальности представляет собой коммуникативный процесс. Поэтому целесообразно дополнить подход теории игр моделью координации действия, интегрирующей стратегическое и коммуникативное действия.

Сама по себе теория игр не открывает доступа к институциональным и культурным основам политической практики. Именно с помощью интегрированной модели координации действия мы сможем приоткрыть завесу политической практики, в одинаковой мере выявляющей ее стратегические и коммуникативные аспекты. Из основных форм координации действия могут шаг за шагом развиваться залегающие еще глубже модели политической практики. При этом исследование политической практики в специфических политических полях отдельных стран может послужить разработке идеально-типических моделей политики, в которых преобладает одна основная форма координации действия, оттесняющая другие формы на второстепенные позиции (схема 3).

Схема 3. *Основополагающие формы координации действия в сетях*



Однако доминирующая роль одной специфической формы координации действия отнюдь не исключает иных форм координации. Напротив, они дополняют ведущую форму тем способом, который присущ этой форме. Так, например, в борьбе за победу или за нанесение поражения специфические формы конкуренции, синтеза и компромисса проявляют себя как дополнения к разрешению конфликта путем борь-

бы за власть. И так же обстоят дела в отношении других форм управления конфликтом. Это показывает, например, анализ контроля за химическими загрязнениями и охраной воздушной среды в промежутке с 1970 по 1996 год в Великобритании, Франции, Германии и Соединенных Штатах.

Здесь следует различать три уровня анализа. Первый уровень представляет аналитически конструируемую модель типа управления. Второй уровень образует идеальный тип управления, возникающий благодаря использованию аналитической модели при интерпретации практики управления, эмпирически данной в определенном политическом поле страны. Идеальный тип — это не чистая дедукция из аналитической модели, наоборот — в идеальном типе аналитическая модель и конкретная практика управления проникают друг в друга. Третий уровень — это конкретное описание практики управления, придающее идеальному типу специфическую форму. Сущность идеально-типического анализа состоит в разработке смысловых и каузальных связей, которые могут выходить за рамки единичного случая, а потому имеют всеобщее значение и могут оказаться полезными в интерпретации иных политических полей и контекстов [26]. Практика управления в специфическом поле страны никогда точно не соответствует аналитической модели. Поэтому существуют ее различные идеально-типические варианты.

Аналогичным образом обстоят дела в отношении идеального типа к различным интерпретируемым с его помощью политическим полям и практикам управления. Как правило, в практике управления политического поля в той или иной стране проявляются элементы всех аналитических моделей. Лишь в сравнении с другими странами специфика аналитической модели позволяет интерпретировать в этой перспективе практику управления в особом политическом поле с помощью многоступенчатого метода, сочетающего аналитическую модель, идеальный тип и конкретную практику управления. Так, британская практика управления в сравнении с Францией, Германией и Соединенными Штатами содержит больше элементов модели компромисса, а в сравнении с Нидерландами парламентский суверенитет с явным господством большинства и конфронтацией между правительством и оппозицией выводит на первый план прежде всего элементы модели конфликта. По этой причине сравнительная интерпретация практики управления видоизменяется в зависимости от включенных политических полей и стран [1; 6; 9; 12; 14; 19; 25].

Компромисс

Первая форма координации действия в сети — это достижение **компромисса**. Все акторы имеют свои собственные перспективы, свои интересы и ясно представляют себе, что при их осуществлении они сталкиваются с перспективами и интересами других. Поэтому они вступают в переговоры, и в зависимости от обстоятельств проводят границы, внутри которых каждый индивид или каждая группа могут реализовать собственные перспективы и интересы, не нанося ущерба другим. Установленные границы воспринимаются как итог прошлого балансирования перспектив и интересов и приспособляются к новым ситуациям посредством новых переговоров только в порядке предусмотрительности, поскольку новые трактовки вносят слишком много неопределенности в надежно зафиксированные права в пределах установленных

границ и могут привести к худшему результату, чем уже практикуемые взаимоотношения. Господствующий стиль поведения сводится к обеспечению прав обладания, переговорная практика служит поиску справедливого, всеми признанного компромисса. Все борются за собственные права, но несмотря на это, признают частные права других. Даже в самых жестких противостояниях побежденному отводится игровое пространство, обеспечивающее достойное существование. Господствует язык общественного влияния. Это означает, что акторы в сетях ведут себя таким образом, чтобы в любое время можно было рассчитывать на уважение, поддержку и содействие со стороны других, причем только в той мере, в которой они сами уважают и поддерживают других. Доверие других ценится очень высоко, его надеются сберечь на длительный срок. Сохранение своего влияния на других для обеспечения их поддержки и содействия в разграничении соответствующих прав требует собственной готовности к уважению и поддержке других. Так шаг за шагом развивается тонко настроенный механизм индивидуальных прав. Совсем не позитивное право гарантирует этот механизм, но традиция, возникшая из множества единичных согласований, на которую каждый индивид может сослаться в отношении другого. Здесь господствует закон инерции. Это означает, что достижение компромисса продвигается очень медленно, крохотными шагами единичных согласований и разрешения отдельных случаев, чтобы приспособить укоренившиеся традиции к новым ситуациям и усовершенствовать их. Политическое формирование общества не может в этом пункте глубоко проникнуть в структуру общества. Политика — не самостоятельная функциональная сфера, а лишь продолжение существующих конструкций прав и интересов.

Сеть достижения компромисса мы можем рассмотреть на примере политической модели «представительной демократии» Великобритании в политическом поле контроля за химическими загрязнениями и охраны воздушной среды [12; 14]. В этой сети компромисса мобилизация влияния осуществляется путем прохождения через множество околополитических сфер и по большей части ограничивается этими сферами, так что влияние оказывается доступным для укрепления политической власти лишь в ограниченном объеме. Поэтому формирование общества средствами политической власти запутывается в дебрях наследственных прав, и она лишь осторожно и в малых дозах может проникать в общество. Заключение экспертов также должны пройти длительные процедуры рассмотрения и получить подтверждение прежде всего на практике. Мобилизация истинности происходит медленно и маленькими шагами. Поэтому она не может обеспечить принципиальное вмешательство в общество и позволяет политике тоже лишь маленькими шагами, лишь ограниченными средствами власти изменять культурные устои общества. Мобилизация денег также подчинена этим законам, медленно протекая через околополитические сферы и так же медленно возвращаясь оттуда в надежные общественные инстанции.

Модели компромисса свойственна склонность к дефляционным проявлениям. Это выражается в том, что политика не может мобилизовать все ресурсы и поэтому ее способность организовать общество незначительна. Эта дефляционная тенденция проявляется в закостенелости общества с конца Второй мировой войны и вплоть до всплеска кризиса семидесятых годов. Политика Маргарет Тэтчер остановила понижающую дефляционную спираль при помощи жесткого использования власти боль-

шинства, завоеванной на выборах, и всеобщей публичной поддержки. Она применила политическую власть, данную ей благодаря парламентскому суверенитету и гарантированному правительственному большинству в парламенте, против блокирования интересов и провела ряд законодательных мероприятий исключительно посредством политической власти, лишь изредка обращаясь к инертному потоку влияния, истинности и денег. Предпосылкой этой политики стали, конечно, накопившиеся социальные проблемы и вытекавшая из них массовая поддержка общественности, а также готовность к реформам самого населения. И все же долговременное укоренение реформ в обществе требовало большей поддержки сетей общественных объединений (влияние), проверки на практике (истинность) и интенсивного экономического развития (денег). С этой задачей приходится сталкиваться и новому правительству лейбористов.

Конфликт

Вторая форма координации действия в сети — **конфликт**, результатом которого является победа или поражение. В этой игре акторы исходят из того, что выигрыш одного в каждом случае означает проигрыш другого, и потому борются за победу. Они играют в игру с нулевой суммой. Чтобы устоять в этой игре, необходимо прежде всего укрепить и расширить власть. Поэтому разрешение конфликта обостряется до борьбы за власть. Господствует закон накопления власти, согласно которому в борьбе за власть над слабой стороной имеющаяся власть может быть преумножена. Со временем образуется иерархия рангов обладания власти, которая тем не менее не бывает полностью устоявшейся, так как многочисленные инновации предоставляют карьеристам новые шансы и власть постепенно приходит к состоянию, когда она уже опирается только на себя саму.

Сеть конфликта ярче всего проявляется в политической модели «этатистски республиканской демократии» Франции, которая хорошо просматривается в политическом поле контроля за химическими загрязнениями и охраны воздушной среды [7; 12; 14]. В этой сети конфликта мобилизуется влияние различных союзов путем избирательного взаимодействия государства с привилегированными представителями, выражающими их интересы. Однако привилегированный доступ отдельных групп к государственной власти влечет лишь ограниченную поддержку государственных проектов при помощи мобилизации общественного влияния, тогда как группы, оставшиеся без внимания, постоянно мстят своим безразличием, поддержкой радикальной оппозиции, попытками обойти законы, протестом и сопротивлением. Поскольку влияние лишь в ограниченной мере может перетекать в политику, постольку обратный приток политической власти в общество оказывается недостаточным для стопроцентной реализации политических программ. Аналогичным образом истинность избирательно и в сугубо техническом смысле используется для разработки проектов политических программ путем кооперации администрации с государственными исследовательскими центрами. В результате она лишь поверхностно затрагивает культурный слой общества и всякий раз наталкивается на радикальную критику со стороны интеллектуалов, которые исходят из скорее морального понимания истинности. Мобилизация денег для инвестирования в экономическое будущее страны

осуществляется в тесном сотрудничестве администрации и частично государственной крупной промышленности. При этом интересы средних и малых предприятий не учитываются, и хозяйство раздробляется на высокотехнологичную крупную промышленность и отсталый, традиционалистский малый бизнес. По этой причине государственная власть недостаточно пронизывает общество в рамках хозяйственной модернизации и уступает традиционализму часть экономики.

В контексте этатистской модели конфликта проявляется инфляция политической власти: государство принимает законы, которые при реализации тут же обходятся, сталкиваются с сопротивлением и лишь частично проникают в общественную ткань. При этом стоящая за всем этим политическая власть претендует на такой объем общественного обустройства, который выходит за реальные возможности общества, и она оказывается в не состоянии полностью осуществить свои притязания. Чем больше государство расходует кредит доверия власти и провоцирует сопротивление, тем больше оно теряет поддержку и вынуждено отказаться от своих целей. Инфляционная спираль трансформируется в дефляционную спираль.

Синтез

Третья форма координации действия в сети — достижение **синтеза**. В данном случае речь идет о преодолении раздробленности различных перспектив и интересов путем формулировки общезначимых синтезов. Синтез образуется не просто из суммы многих единичных перспектив и интересов, а достигается посредством абстрагирования от всех частных и поиска решений проблем, с которыми согласятся все настоящие и будущие участники. Согласие здесь достигается не потому, что наилучшим образом удовлетворяются все частные перспективы и интересы и увеличивается польза для всех, а потому, что находится независимое от них, объективно верное и справедливое решение, сводящее все индивидуальные права в одно большое целое. В качестве стиля поведения при достижении синтеза господствуют доказательства. Соответствующие точки зрения опираются на объективно значимые и наилучшим образом защищенные основания. Практика переговоров проявляется в борьбе за лучшее обоснование собственной позиции в предметном дискурсе. Язык истинности определяет характер переговоров при достижении синтеза. Всерьез принимаются только такие предложения, которые подготовлены с достаточным пониманием предмета, и претворяться в жизнь могут только такие предложения, которые предусматривают торжество научного доказательства. Наука и техника становятся проводниками практики переговоров, убеждающей во всеобщей значимости предложенных путей решения проблем и — в меньшей мере — на борьбу за власть, конкуренцию и нахождение компромисса. Закон, учреждающий достижение синтеза, есть закон дискурсивной генерализации. Это означает, что дискуссии имеют тенденцию к большему абстрагированию и к противопоставлению все более тонких аргументов и контраргументов. Но тем самым процесс принятия решения может значительно отдалиться от реальных постановок проблем и запутаться в научных контроверзах, определяющих затем в качестве императива свою собственную абстрактную реальность. Когда, например, галогенное освещение, используемое в фарах автомобилей, отвечает объективно установленным критериям, это считается неопасным для че-

ловека независимо от того, причиняет ли свет боль глазам или нет. На сетования о высоком уровне шума уличного движения ученые отвечают, что в пределах определенных границ для здоровья вреден не шум, а возбуждение человека по поводу шума.

Сеть формирования синтеза может исследоваться на примере политической модели «консенсуальной демократии» Германии. И в данном случае политические поля контроля за химическими загрязнениями и охраны воздушной среды дают хороший наглядный материал [12; 14; 23]. В этой сети синтеза тесное сотрудничество государства и крупных представительных объединений приводит к широкой мобилизации влияния, которое привносится в намеченные политические программы. Реализация программ на основе широкого влияния оказывает глубокое воздействие на общество. Политическая власть в этом отношении располагает значительной силой организации общества. В соответствии с общественным запросом истинность тоже может быть целенаправленно вплетена в законопроекты. Этому способствуют крупные исследовательские объединения и представительные технические союзы, которые заботятся о том, чтобы исполнение законов безусловно укоренялось в культуре общества. Подобным образом обстоят дела с мобилизацией денег для политических программ формирования общества. Деньги инвестируются в крупные совместные проекты государства и промышленности с целью поощрения технического развития. Политическая власть используется для того, чтобы направить развитие хозяйства в политически желательное русло.

Между тем продуктивность этой модели ограничивается из-за меняющихся предельных условий. Неокорпоративистское сотрудничество между государством и союзами блокирует изменение политики и учет новых разнообразных интересов. Открытия науки и техники, равно как крупные технические проекты государства и хозяйства, все больше оспариваются. Притязанию на репрезентативное представительство интересов, истинности и растущего благосостояния противопоставляется множество оппозиционных интересов и запуганная общественность. Политическая власть и ее ресурсы в форме влияния, истинности и денег теряют ценность, политическая организация общества лишается вследствие этого своей пробивной силы. Развивается инфляционная спираль, снижается доверие к политике, так что в конечном счете процесс обращается в дефляционную спираль нарастающего политического недовольства и отторжения политики. Подобные события наблюдались в течение семидесятых, восьмидесятых и девяностых годов. В семидесятые годы начался инфляционный процесс, в середине восьмидесятых годов наступил перелом в дефляционном процессе растущего политического недовольства, который на короткое время был прерван эйфорией объединения (Восточной и Западной Германии). — В. П.).

Конкуренция

Четвертая форма координации действия в сети — это **конкуренция** за политическое влияние. Акторы в сети стремятся максимизировать свои блага и расценивают свои отношения на манер подач и приемов к обоюдной или многосторонней выгоде. Сумма выигрыша здесь не бывает постоянной, но рассматривается с точки зрения возможности ее увеличения, чтобы все участники могли выйти из переговоров с неким приобретением. Большинство акторов артикулируют свои интересы,

стремясь получить из переговоров максимальный выигрыш. Тот, кто проигрывает в одном раунде переговоров, не сдается и делает ставку на успех в следующих раундах. Весь политический процесс состоит из бесконечной цепочки очередных раундов переговоров. Поэтому любой участник может надеяться на выигрыш в долгосрочной перспективе. Акторы находятся в конкуренции в том смысле, что каждый пытается внести в переговоры предложения по решению проблем, которые другие могут посчитать полезными и потому пригодными, и такие предложения, как считается, станут реализовываться в первую очередь. Акторы вступают в отношения обмена, ожидая друг от друга более выгодных предложений по сравнению с прошлыми ситуациями. Выдвижение предложений предполагает их поддержку, с тем чтобы инициатор и его сторонники постарались извлечь из этого пользу. Итак, формулировки предложений обмениваются на поддержку по принципу всестороннего увеличения пользы в условиях конкуренции.

Поскольку интеракции в сети похожи на рыночный обмен в условиях конкуренции, господствует закон рыночного успеха. Это означает, что только те законодательные инициативы могут получить ход, которые обещают пользу большинству акторов, причем польза должна быть получена в относительно близкой перспективе. Чем больше отдалается обещанная выгода, тем слабее она мотивирует действие. Шансы ее реализации оцениваются как незначительные, поскольку между делом может произойти многое, способное воспрепятствовать ее осуществлению. Как правило, в угоду далеко отсроченным по времени благам нужно отказаться от сиюминутных выгод, даже если обстоятельства снижают готовность воспользоваться долгосрочными благами. Там, где закон рыночного успеха определяет политические события в сети, там решения о проведении мероприятий принимаются в зависимости от интересов отдельных граждан и общественных групп. Вот почему за суммой единичных интересов едва ли возможно отыскать всеобщий интерес, который бы собрал множество единичных интересов в одно единое целое. Господствует язык денег, индивидуальное увеличение выгод влияет на стиль поведения, двусторонние преимущества — на практику переговоров. Взаимодействие оказывается бесконечным процессом торга.

Сеть конкуренции получила наиболее широкое развитие в политической модели «конкурентной демократии» в США. И снова политические поля контроля за химическими загрязнениями и охраны воздушной среды позволяют нам ознакомиться с этой моделью [12; 14]. В такой конкурентной сети происходит широкая мобилизация единиц влияния, которые с трудом объединяются в большие союзы. Чтобы преодолеть многочисленные барьеры, начиная от первой политической инициативы и кончая судебными тяжбами, необходимо постоянно завязывать и поддерживать отношения. Влиять на политический процесс приходится всякий раз по-новому, прилагая большие усилия. Только так можно добраться до вершины власти, например, стать влиятельным сенатором или членом палаты представителей, что может быть началом построения сети власти. Ни в одной другой стране политическая система не открыта так для приобретения влияния, однако нигде этот процесс не является таким затратным и не поддающимся измерению, как в США. Значительное число политических инициатив вообще не достигает цели, а инициативы, которые достигли цели, тут же в процессе реализации наталкиваются на дальнейшее ожесточенное со-

противление. Таким образом, в процесс политического лавирования встраивается множество больших и малых актов приобретения влияния, но их результат остается более чем неопределенным. Из этого возникают ползучие инфляционные тенденции. Для достижения результата нужно беспрестанно заботиться о широком круге отношений. И все же ползучая инфляция лишь в исключительных случаях превращается в дефляционную спираль утраты доверия и отторжения политики, так как открытый процесс с его множеством каналов доступа предоставляет достаточно много мотивов для продолжения совместных игр. (В качестве такого исключения может рассматриваться мультикультурализм, причем только в том отношении, в котором он отвергает господствующую игру восприятия индивидуальных шансов посредством утверждения групповых прав.)

Преобладание ползучей инфляции в конкурентной сети не означает, что все больших затрат требует лишь законодательный процесс, во все больших и усилиях нуждается и исполнение законов. Вплоть до окончания правовых споров в том или ином объеме должна применяться власть — например, в виде судебного решения, пока закон не найдет свое место в повседневной жизни общества. Аналогично тому, как влияние для конвертации в политику преодолевает множество барьеров, политическая власть вынуждена справляться с бесчисленным количеством мелких и крупных противодействий, чтобы оказаться в состоянии вести за собой общество. Схожим образом выглядит отношение между наукой и политикой. Расход бумаги на научные экспертизы соразмерен колоссальной потребности политики в научной аргументации. Поскольку в политической сфере одни научные экспертизы борются против других экспертиз за каждый сантиметр, здесь также проявляется ползучая инфляция, которая, правда, лишь в редких случаях приводит к утрате доверия и дефляционной спирали. Но подобно тому как для достижения власти приходится исписывать все больше бумаги в виде экспертных заключений, так и сама действующая политическая власть вынуждена преодолевать бесчисленные противостояния и протесты, пока, по меньшей мере на уровне культуры, законы не обретут силу, придающую им немалую долю авторитета. Мобилизация денег в политические и хозяйственные проекты также подчиняется этим закономерностям конкурентной модели. Деньги поступают на реализацию множества частных проектов с неопределенным исходом на уровне как формулировки программ, так и их осуществления. Поэтому социально-экономическая политика ограничивается фрагментарными формами и возможна только до тех пор, пока ей не оказывается сопротивление. Политическая власть, задействованная в политических проектах, может формировать хозяйственные связи лишь в очень узких рамках. Ползучая инфляция проявляется здесь в понижающих эффектах общественно-политического управления хозяйством, т.е. в расхождении между экономическим процветанием и социальной интеграцией.

Инфляционные тенденции политической мобилизации власти в целом удерживаются в определенных границах и поэтому не влекут за собой серьезной утраты доверия в отношении политической системы и ее правил игры. Неуспехи, равно как и успехи, невелики и лишь изредка приводят к значительным конфликтам между отчетливо идентифицируемыми большими группами. Кроме всего прочего, отсутствует центр, в котором могла бы сконцентрироваться вся политика и куда бы устре-

мились все разочарованные. Напротив, политика и общество настолько сливаются друг с другом, что едва ли можно установить, где кончается одно и начинается другое. В известной мере политика везде проводится как *торг* (*bargaining*) и обобществление (*Vergesellschaftung*) везде осуществляется как забота об отношениях. Поэтому политика не становится главной мишенью для принципиальной оппозиции, а общество располагает широкой сетью для всех проявлений недовольства.

Более широкий контекст сети политики

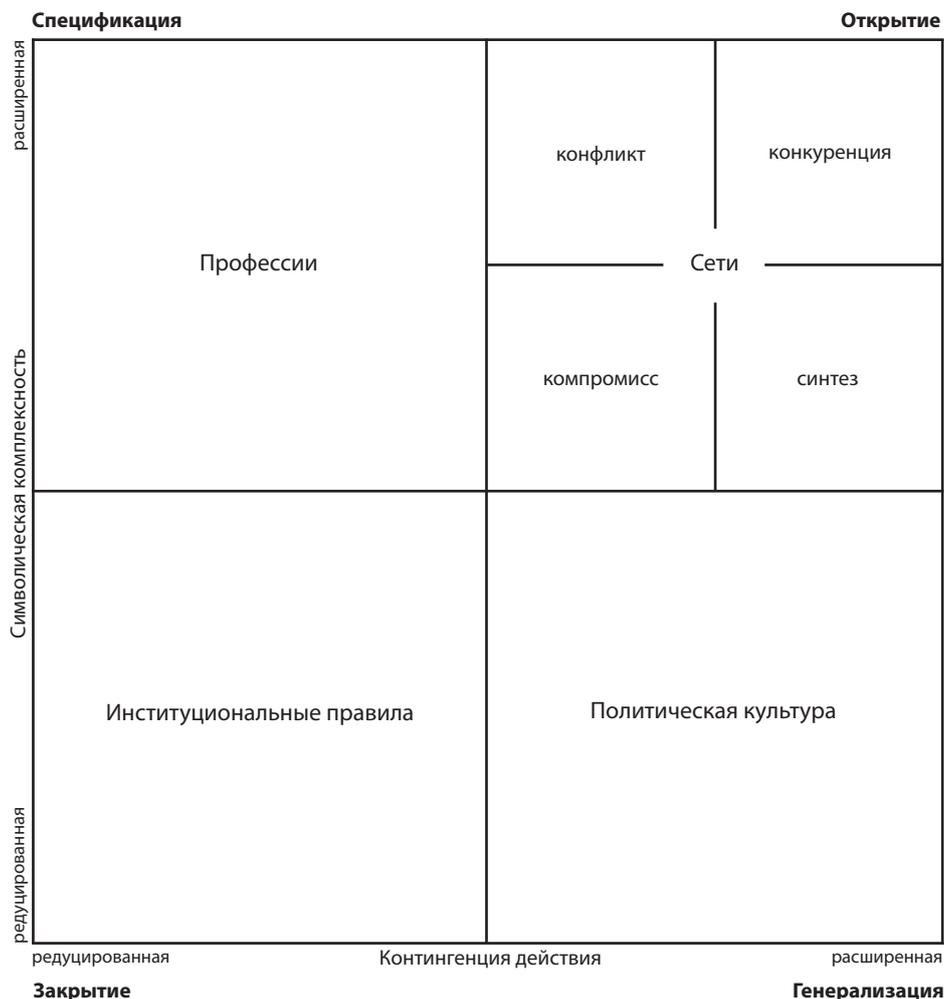
Представленная экспозиция сетей политики еще ничего не говорит о контексте, в который они встроены. Для более глубокого постижения специфической структуры сетей следует соотнести задачу всестороннего анализа политики в качестве теории общества с широким контекстом самого политического процесса. При этом следует различать три основных структурных компонента политического контекста: (1) авторитетные сопричастные специалисты, (2) институциональные правила политической практики, (3) основополагающая для данного общества (политическая) культура. Специалисты влияют на политические программы посредством своих специфических мировоззрений, критериев рациональности, методических приемов и определений истинности. Институциональные правила определяют, как организован политический процесс, кто получает к нему доступ, а кто — нет, как распределены компетенции и права участия в принятии решений. Политическая культура содержит основополагающие идеи о демократии, государстве, правительстве и политике. Если мы поместим структурные компоненты политического процесса, которые нам предстоит исследовать, в контекст пространства социального действия, то сети заполнят поле открытия, специалисты — поле спецификации, институциональные правила — поле закрытия, политическая культура — поле генерализации (схема 4). Разработка такого широкого контекста в рамках данного подхода здесь невозможна, но тем не менее проведена в другом месте [14].

Кооперативный менеджмент конфликта как новый тип управления

Во всех развитых демократиях складываются тенденции к утверждению конкурентной модели, которая развертывается как плюралистическая многоуровневая демократия. В этом отношении особое внимание должно уделяться функциональным условиям этой модели в США и ее переносу на европейские демократии. Следует показать, как она должна преобразиться в Европе, чтобы эффективно функционировать, и что потребуются здесь изменить, чтобы соответствовать функциональным условиям новой политической модели.

Что бы когда-либо ни называли слаженно действующим государством, во всех развитых демократиях оно имеет тенденцию к преобразованию во множество площадок кооперативного менеджмента конфликтов от локального до глобального уровней. В Европе кооперативный менеджмент конфликтов проявляется в виде нового типа управления. Он объединяет кооперативные элементы старого типа управления с элементами плюрализма и конкуренции в смысле североамериканского типа управ-

Схема 4. Сети политики в контексте профессий, институциональных правил и политической культуры



ления. Британские площадки согласования прав, французские совместно выступающие компании и немецкие неокорпоративистские комиссии связанной компетенции реструктурируются посредством большего плюрализма интересов, большего участия общественности и более сильной конкуренции за общественную поддержку, а также открытых конфликтов между различными взглядами экспертов.

Однако по-прежнему на заднем плане просматриваются специфические типы управления — компромисс, конфликт и синтез. Кооперативный менеджмент конфликта как тип управления соответствует тому, что Беате Колер-Кох обозначила как тип властвования в сетях, который отличается от корпоративизма (Германия), этатизма (Франция) и плюрализма (США) комбинированной ориентацией на индивидуальные интересы вместо общественного блага и на практику согласования между правительством и группами интересов на европейском уровне вместо господства большинства [8].

Кооперативный менеджмент конфликта в плюралистической конкурентной демократии в многоуровневой системе между локальными сообществами и глобальными режимами на основе сплоченного и активного гражданского общества проявляется как новый тип управления. Государство общественного благоденствия и заботы

теряет интегрирующую силу, оно уже не может справиться с мобилизацией индивидов выше и ниже уровня своего управления. В глобальном модерне национально-государственная интеграция является помехой для прогресса европейской и глобальной интеграции, которая не может в принудительном порядке развивать интеграционную форму коллективной солидарности на европейском и глобальном уровнях.

Интеграция в рамках либерального многоуровневого режима — это процесс продолжающихся переговоров. Качество интеграции выражается прежде всего в доступе к сетям и процедурам принятия решений и в прозрачности этих процедур. Успех больше зависит от способности индивида быть ответственным, чем от тотальной опеки со стороны государства. Новая форма интеграции больше не создает благодаря мудрой заботе равные и экологически приемлемые жизненные условия для всех, а заботится только о справедливом балансировании интересов, уравнивании шансов и поддержке оступившихся, чтобы обеспечить их дальнейшее пребывание в игре. Даже сохранение экологического равновесия не может больше ставиться в заслугу как справедливый учет обстоятельств в борьбе интересов. Путь от заботливого государства к активному гражданскому обществу приводит нас на деле в другую современность [13; 14].

Социальное изменение

В заключение возникает вопрос, как можно объяснить **социальное изменение** с точки зрения нового типа кооперативного менеджмента конфликта. Для этого требуется теория социального изменения, которая должна принципиально различать пять уровней изменения:

1. Долгосрочную эволюционную логику развития.
2. Среднесрочную функциональную динамику развития.
3. Среднесрочную институциональную траекторию развития (Entwicklungspfade).
4. Развитие как среднесрочную социальную конструкцию порядка.
5. Краткосрочные конфликты развития.

В перспективе эволюционная **логика развития** определяет на длительный срок стабилизирующие пути развития. Для нашего случая это означает, что институты политического управления должны контролировать множасьщиеся комплексные риски и потому вынуждены усиливать свою способность учитывать такие риски. Это происходит благодаря все более широкой мобилизации научной и технической экспертизы, особенно при помощи подключения различных дисциплинарных и парадигматических перспектив. Такое институциональное изменение нацелено на усиление адаптивной способности к ставшим намного более комплексными рискам. Ответ на комплексные риски при помощи комплексных инструментов наблюдения требует также комплексных форм принятия решений посредством дифференцирования методов вынесения решений. Этому требованию соответствует, например, создание специализированных управленческих агентств, которым вменяется в обязанность проработка, конкретизация и нормативная адаптация под специфические стандарты законов, принимаемых в парламенте. Так образуется новая, функционально специа-

лизированная на нормотворчестве сфера образцов принятия политических решений. В структурном отношении политическая система все больше дифференцируется, включает все новые группы интересов в процесс принятия решений. Широкие слои населения только тогда принимают результаты нормотворчества, когда участие в этом процессе не ограничивается узким кругом экспертов и лоббистов, когда открывался доступ широкому спектру перспектив и интересов. Прозрачность, доступность и ответственность за общее благо — основные критерии нормотворчества при включении групп интересов в процесс принятия решений. В конце концов, управление комплексными рисками посредством нормотворчества требует обобщения причин оправдания нормотворчества. Ориентация стандартов безопасности на общее состояние техники с учетом издержек (пропорциональность) делает возможной постоянную адаптацию методов к прогрессу знания в отличие от содержательной фиксации технических приемов. Ориентация на традиционные условия заменяется ориентацией на прогресс знания. Для политического управления техническими рисками — это форма ценностной генерализации, которая санкционирует приверженность к определенным практикам только в той мере, в какой они могут быть оправданы в свете новейших знаний. То же относится и к отклонению новаций, например, в области генетики, которое действенно до тех пор, пока оно опирается на данные науки.

Как видим, долгосрочная эволюционная логика развития имплицитно изменяет управленческие институты в направлении усиления адаптационной способности, структурного дифференцирования, включения и ценностной генерализации. Эта логика следует закону реакции на умножение сложности окружающего мира в форме комплексных технических рисков усилением сложности собственных методов принятия политических решений. В какой мере эта эволюционная логика развития фактически осуществляется, зависит от динамики развития на втором уровне, от силы инерции данной траектории развития на третьем уровне и от исхода конфликтов развития на четвертом уровне нашей теории социального изменения.

Среднесрочная **динамика развития** форсируется совокупностью технических инноваций. Чем быстрее и шире наука производит новое знание, чем быстрее и шире это знание конвертируется в технику и чем быстрее и шире новая техника поступает в массовое производство, тем быстрее и шире растет сложность технических рисков, принуждающих к соответствующим институциональным инновациям политического управления. Наука, техника и индустрия образуют инновационный комплекс, функционирующий в качестве мотора динамики развития. Чем в меньшей степени они удерживаются, тем мощнее этот инновационный комплекс развивает свою динамическую силу, ускоряющую развитие. Растущая экономическая конкуренция и широкое пространство действия для проведения исследований, технического развития и индустриального производства в открытом мировом хозяйстве придают инновационному комплексу особую силу тяги, оказывающую все возрастающее давление на приспособление институтов политического управления к увеличившейся сложности технических рисков.

В каком темпе, в какой форме и с каким адаптационным успехом возросшая динамика развития преобразуется через институциональное изменение, это вопрос исторической траектории развития институтов. Эта **траектория развития** подчиняется

закону инерции институтов и зависит от пройденного пути развития. Существующие институты имеют традиционную легитимность, избегают помех установленным институциональным образцам со стороны новых элементов и транзакционных издержек изменений. Поэтому изменения оказываются тем более медленными, чем большего отступления они требуют от существующего институционального образца. Они либо отвергаются, либо настолько абсорбируются, что подчиняются существующей структуре и вследствие этого не причиняют помехи. Но было бы неверно объяснять инерцию и зависимость от пройденного пути в качестве всемогущего закона, как это часто происходит в рамках неоинституциональных теоретических подходов. Мы ушли бы слишком далеко, если бы стали выводить в духе Холла и Соскиса (Hall, Soskise) из соответствия общественных институтов и окружающего мира в прошлом подобное соответствие в будущем [5]. Этот аргумент смешивает разные уровни. Новые вызовы на уровне динамики развития уже не разрешаются в пределах данных траекторий развития, напротив, траектории развития являются тем уровнем, который в виде тормозов препятствует динамике развития. Но если динамика развития усилится, тогда консерватизм существующих институтов должен поддерживаться за счет соответствующих функциональных дефицитов, в нашем случае — дефицитов технических инноваций и одновременно политического управления, контролирующего технические риски.

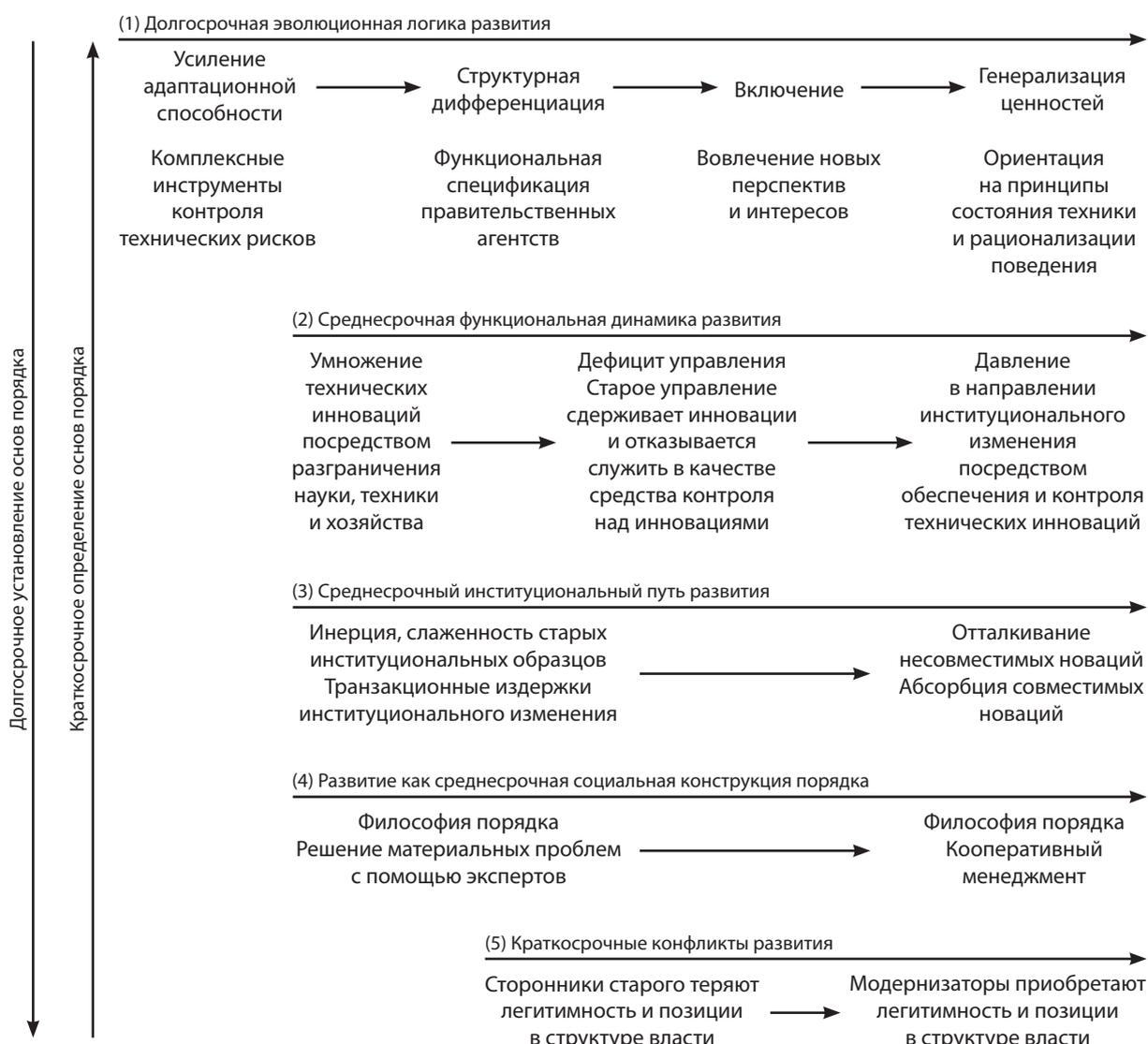
На четвертом уровне речь идет о **социальной конструкции** порядка на основе мировоззрения и понимания рациональности наиболее значимых несущих слоев (Trägerschichten) порядка. Старый порядок отражался во мнениях экспертов о наиболее рациональных путях решения проблем. Новый порядок является конструкцией, которая образуется из конфликта между сформировавшимся картелем экспертов и настаивающих на своем участии новых действующих лиц — альтернативной наукой, свободными дисциплинами и защитниками окружающей среды. Старая философия порядка, стремившаяся к решению проблем на основе экспертных заключений, вытесняется новой философией порядка кооперативного менеджмента конфликта.

Напряжение между динамической силой эволюционного развития и инерционной силой пройденного пути развития разряжается на пятом, нижнем уровне **конфликтов развития** между модернизаторами и консерваторами, между бенефициариями благ нового и бенефициариями благ старого порядков. Существующие институты защищают все политические силы, чьим интересам они непосредственно или косвенно служат. Сформированная сеть чиновников, экспертов и заинтересованных лиц отвергает изменения в той мере, в какой они угрожают их позициям. Лишь те сегменты сети, которые страдают от нарастающего дефицита управления, оказываются готовыми пойти на изменения. Это может быть стремящаяся к инновациям промышленность, но также и новые организации защиты потребителей и окружающей среды. Вспыхнувшая борьба за власть тем чаще заканчивается победой модернизаторов, чем глубже проявляется кризис управления, чем больше старая философия управления теряет силу убеждения и чем больше всевозможные консерваторы попадают под подозрение, что они жертвуют общественным благом ради сохранения привилегий своих частных интересов. Если модернизаторам удастся загнать консерваторов в угол партикуляризма, наносящего вред общему благу, и отвоевать в структуре власти

одну позицию за другой, тогда они становятся носителями институционального изменения, которое адаптирует пройденный путь развития к новым вызовам динамики развития и направляет общество на один шаг вперед на пути эволюционной логики развития.

При помощи этой модели теории социального изменения на пяти уровнях мы соединяем несвязанные, недостаточные сами по себе подходы эволюционной теории (логика развития), функционализма (динамика развития), институционализма (траектория развития), социального конструктивизма (социальная конструкция) и теории конфликта (конфликты развития). Социальное изменение объясняется не только каузально в позитивистском смысле, но и определяется в герменевтическом смысле как осмысленный процесс, как выстраивание нового порядка, смысл которого нам необходимо понять (схема 5).

Схема 5. Теория социального изменения на пяти уровнях



Литература

1. *Brickman R., Jasanoff Sh., Ilgen Th.* Controlling Chemicals: The Politics of Regulation in Europe and the United States. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
2. *Differentiation Theory and Social Change* / Ed. by J. C. Alexander and P. Colomy. New York: Columbia University Press, 1990.
3. *European Integration and Supranational Governance* / Ed. by W. Sabdholz and A. Stone Sweet. Oxford: Oxford University Press, 1998.
4. *Haas E.* The Unity of Europe: Political, Social and Economic Forces, 1950–1957. Stanford: Stanford University Press, 1958.
5. *Hall P., Soskise D.* An Introduction to Varieties of Capitalism // *Varieties of Capitalism* / Ed. by P. Hall, D. Soskise. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 1–61.
6. *Policy-Analyse: Kritik und Neuorientierung* / Hg. bei A. Heritier. Opladen: Westdeutscher, 1993.
7. *Knoefel P., Weidner H.* Luftreinhaltepolitik (stationäre Quellen) im internationalen Vergleich. Bd. 4: Frankreich. Berlin: Sigma, 1985.
8. *Kohler-Koch B.* The Evolution and Transformation of European Governance // *The Transformation of Governance in the European Union* / Ed. by R. Eising. London; New York: Routledge, 1999.
9. *Lahusen Ch.* Kontraktuelle Politik. Politische Vergesellschaftung am Beispiel der Lüftreinigung in Deutschland, Frankreich, Großbritannien und den USA. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2003.
10. *Münch R.* Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talkott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
11. *Münch R.* Dynamik der Kommunikationsgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
12. *Münch R.* Risikopolitik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
13. *Münch R.* Globale Dynamik, locale Lebenswelten. Der schwierige Weg in der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
14. *Münch R.* Offene Räume. Soziale Integration diesseits und jenseits des Nationalstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
15. *Majone G.* Evidence, Argument and Persuasion in the Policy Process. New Haven, CT.: Yale University Press, 1989.
16. *Majone G.* The Rise of the Regulatory State in Europe // *West European Politics*. 1994. Vol. 17. № 3. P. 77–101.
17. *Majone G.* Regulating Europe. London; New York: Routledge, 1996.
18. *Parsons T.* Politics and Social Structure. New York: Free Press, 1969.
19. *Regulative Demokratie. Politik der Lüftreinigung in Großbritannien, Frankreich, Deutschland und den USA* / Hg. bei R. Münch und Ch. Lahusen. Frankfurt am Main; New York: Campus, 2000.
20. *Rosamond B.* Theories of European Integration. Basingstoke: Palgrave, 2000.
21. *Scharpf F.* Koordinations durch Verhandlungssysteme: Analytische Konzepte und institutionelle Lösungen // *Horizontale Politikverflechtung: Zur Theorie Verhandlungssysteme* / Hg. bei A. Benz und R. Zintl. Frankfurt am Main; New York: Campus, 1992. S. 51–96.
22. *Scharpf F.* Coordination in Hierarchies and Networks // *Games in Hierarchies and Networks: Analytical and Empirical Approaches to the Study of Governance Institutions* / Ed. by F. Scharpf. Frankfurt am Main; New York: Campus, 1993. P. 125–165.
23. *Stark C.* Die blockierte Demokratie: Kulturelle Grenzen der Politik im deutschen Immis-sionsschutz. Baden-Baden: Nomos, 1998.

24. *Van Waarden F.* Dimensions and Types of Policy Networks // *European Journal of Political Research*. 1992. Vol. 21. № 1–2. P. 29–52.
25. *Vogel D.* National Styles of Regulation: Environmental Policy in Great Britain and the United States. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
26. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr Siebeck, 1922/1973.
27. *Zürn M.* Interessen und Institutionen in der internationalen Politik: Grundlegung und Anwendung des situationsstrukturellen Ansatzes. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992.

Расколдовывание религиозно-метафизических картин мира и возникновение современных структур сознания*

Юрген Хабермас

Аннотация. Во втором параграфе своего очерка, посвященного теории рационализации Макса Вебера (см. [начало в предыдущем номере](#)), Хабермас показывает, что фоном для веберовской теории рационализации выступает неокантианская философия ценностей, имплицитно опираясь на которую Вебер анализирует процесс религиозно-метафизического расколдовывания картин мира как результат дифференциации культурных ценностных сфер. Именно данная теоретическая перспектива позволяет Веберу осуществлять свой анализ одновременно на двух уровнях: с одной стороны, с точки зрения универсально-исторического возникновения современных структур сознания, с другой стороны — с точки зрения воплощения этих структур рациональности в общественных институтах. Хабермас подвергает систематической реконструкции установленные Вебером комплексные взаимосвязи между этими двумя уровнями, подчеркивая, что лишь с учетом конститутивного значения философского понятия «воплощения ценностей» может быть адекватно схвачена логика веберовского историко-эмпирического анализа процесса расколдовывания религиозных картин мира. При этом Хабермас выявляет два основных ограничения, присущих данному анализу. Во-первых, рассмотрение рационализации картин мира лишь в этическом аспекте (с точки зрения формирования современных представлений о праве и морали), без учета трансформации когнитивных и экспрессивных составляющих (то есть изменений в сфере современной науки и искусства). Во-вторых, реконструкция истории формирования представлений о праве и морали не с точки зрения структур религиозных этик вообще, а исходя из возникновения вполне конкретной исторической формы — капиталистической хозяйственной этики.

Ключевые слова. Макс Вебер, структуры рациональности, расколдовывание религиозных картин мира, ценности, капиталистическое хозяйство, современное государство, формальное право, протестантская этика, целерациональность.

Мы осуществили первичный обзор западного рационализма и понятийных средств, которые Вебер использует для анализа данного феномена. Из него следует, что Вебер рассматривает дифференциацию культурных ценностных сфер как ключ к объяснению западного рационализма и что данную дифференциацию он понимает, в свою очередь, как результат внутренней истории, а именно рационализации картин мира. Этот теоретический подход может быть понят лишь на фоне неокантианской философии ценностей, даже если сам Вебер не предпринимает попытки систематически упорядочить и проанализировать с формальных точек зрения ценностные

* Перевод с немецкого Татьяны Тягуновой. Перевод сделан по: *Habermas J. Max Webers Theorie der Rationalisierung // Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981. S. 205–261. Параграф 2.*

© Тягунова Т., 2010.

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.

© Центр фундаментальной социологии, 2010.

сферы, которые он индуктивно выявляет и разбирает в описательной установке. Веберовская теория рационализации будет с самого начала упущена, если не объяснить социологическое понятие *жизненного порядка* с помощью философского понятия «*воплощение ценностей*». Теоретическая перспектива ученого предполагает строгое различие сфер бытия и значимости и, соответственно, описательных и оценочных высказываний, причем знание (а не только оценка) о связанном с описательными высказываниями притязании на истинность также, разумеется, принадлежит сфере значимости. Социолог проводит различие между этими сферами, как и любой другой ученый; однако тот фрагмент реальности, с которым он имеет дело, характеризуется тем, что сферы сущего и должного своеобразно проникают друг в друга: культура формируется, согласно Риккерт, через отношение фактов к системе ценностей [ср. 16, S. 74 ff]. В своих социальных действиях отдельные действующие субъекты и группы ориентируются на ценности; ценности воплощаются в культурных объектах и институциональных порядках. Поэтому социолог должен учитывать, что реальность, которую он анализирует в описательной установке, *может* рассматриваться и в аспектах значимости, и что индивиды, которых он обнаруживает в своей предметной области, рассматривают свой мир, как правило, в аспектах значимости — особенно тогда, когда они ориентируются на конкретные ценности или абстрактные притязания на значимость. Социолог может извлечь пользу из присущей объектам *соотнесенности с ценностями*, объединив описательное постижение порядков социальной жизни с реконструкцией воплощенных в них идей или ценностей.

Вебер вообще не смог бы разработать теорию рационализации, если бы как неокантианец не был убежден в том, что может рассматривать процессы воплощения ценностей одновременно извне и изнутри, исследовать их одновременно и как эмпирические процессы, и как объективации знания, что может объединить аспекты реальности и аспекты значимости. Это тот тип исследования, который требует расколдовывания религиозно-метафизических картин мира. Поэтому Шлюхтер правомерно отмечает: «Вебер склоняется к тому, чтобы описательно зафиксировать ценностные сферы и жизненные порядки, и он рассматривает значимость в историко-эмпирической установке в первую очередь в аспекте действенности. Однако фон для этого анализа образует теория ценностей, в которой должно быть укоренено историко-эмпирическое исследование. И это, на мой взгляд, особенно верно для историко-эмпирической теории рационализации» [27, S. 30]. Вебер не эксплицирует ценностно-теоретический фон, однако находится под его влиянием, когда устанавливает отношение между идеями и интересами (1) и, анализируя картины мира, объединяет рассмотрение извне и изнутри (2). Я вкратце остановлюсь на этом, чтобы охарактеризовать саму рационализацию картин мира, причем как в содержательных аспектах (3), так и с точки зрения структурных изменений (4). В заключение я перечислю некоторые из условий, которые должны быть выполнены, прежде чем структуры расколдованного религиозного миропонимания обнаружат свою действенность на уровне общественных институтов (5).

1) *Идеи и интересы*. Рационализация культуры лишь в том случае станет эмпирически действенной, если она преобразуется в рационализацию ориентаций действия и жизненных порядков. Это преобразование культурно накопленного знания

в образ жизни индивидов и групп, с одной стороны, и в социальные формы жизни (или жизненные сферы, жизненные порядки, как Вебер называет общественные подсистемы), с другой стороны, представляется Веберу переходом от идей к интересам. Он исходит из того, что «люди культуры» или обобществленные индивиды, с одной стороны, имеют потребности, требующие удовлетворения, с другой стороны, находятся в смысловых взаимосвязях, требующих интерпретации и установления смысла. Этому соответствуют *материальные* и *духовные интересы*; одни относятся к земным благам, таким как благосостояние, безопасность, здоровье, долгая жизнь и т.д., другие — к спасительным благам, таким как милость, спасение, вечная жизнь или, в мирском плане, преодоление одиночества, болезни, страха перед смертью и т.д. В случае материальных лишений возникают *проблемы внешней необходимости*, в случае духовных лишений — *проблемы внутренней необходимости*. В этих эмпирически-антропологических определениях отражается дихотомичность образования понятий кантовско-неокантианской теории познания. Идеи и интересы находятся, с одной стороны, в концептуальных, с другой стороны, в эмпирических отношениях. В концептуальных — поскольку духовные потребности непосредственно ориентированы на идеи и ценности, в то время как материальные потребности должны истолковываться с помощью идей. С другой стороны, идеи и интересы вступают в эмпирические отношения как на уровне жизненных порядков общества, так и на уровне личностных структур его членов.

Жизненные порядки могут быть рассмотрены с двух сторон. С одной стороны, они регулируют присвоение благ, то есть удовлетворение материальных и духовных интересов; с другой стороны, они воплощают идеи или ценности. При этом оба аспекта находятся во взаимной зависимости. Интересы могут удовлетворяться через нормы общественных отношений на протяжении длительного времени лишь в том случае, если они связаны с идеями, которые служат их *обоснованию*; в свою очередь, эмпирическая реализация идей возможна лишь тогда, когда они связаны с интересами, которые наделяют их *властью*.

Эта *общая* перспектива, которую Маркс обозначил еще в «Немецко-французских ежегодниках», получает у Макса Вебера слегка идеалистический поворот. Р. Бендикс обосновывает его с помощью характерного высказывания О. Хинце: «Там, где имеет место настойчивое преследование интересов, формируется и идеология их воодушевления, усиления и оправдания, и в качестве неотъемлемой части самого жизненного процесса, в котором заключаются действия, она столь же реальна, как и сами „реальные“ интересы. С другой стороны, там, где идеи стремятся завоевать мир, они нуждаются в буксире реальных интересов, которые они затем, правда, в той или иной мере, отклоняют от первоначальной цели или даже изменяют или фальсифицируют» [6, S. 44]. Макс Вебер исходит из модели, которую позднее развил Парсонс (в версии, на которую повлиял Дюркгейм): системы социального действия или «жизненные порядки» интегрируют оба аспекта — идеи и интересы — таким образом, что упорядочивают легитимные шансы на удовлетворение материальных и духовных интересов. Взаимопроникновение идей и интересов и их взаимная стабилизация служат тому, чтобы регулировать присвоение материальных и духовных благ и укоренять данное регулирование в мотивах и ценностных ориентациях членов таким образом, чтобы

имелось достаточно шансов для усредненного соблюдения соответствующих норм. Интересы должны быть связаны с идеями, чтобы институты, в которых выражаются интересы, сохраняли свою стабильность, поскольку лишь благодаря идеям жизненный порядок может обрести легитимную значимость.

Это можно продемонстрировать при помощи «свободного от значимости», лишь фактически поддерживаемого порядка. Примером служит — если не принимать в расчет и без того нестабильный случай открыто репрессивного, основывающегося на запугивании и страхе принудительного порядка [34, S. 210; 1, с. 541], — «обусловленная обычаями и диспозициями интересов регулярность осуществления социальных действий» [35, S. 22]. *Обычаем* Макс Вебер называет «сживание с привычным действием», настолько «глухое», что внутренняя нормативная структура привычки свертывается и остается одна лишь хабитуализация, неосознаваемое следование правилам. В противоположность этому, основывающийся на *диспозициях интересов* инструментальный порядок опирается исключительно на «целерациональное взвешивание преимуществ и недостатков» стратегически действующих субъектов, причем их комплементарные ожидания взаимно стабилизируются. Однако порядок, который «опирается *лишь* на такие основания», как репрессии, обычаи или диспозиции интересов, «был бы относительно лабильным» [34, S. 215]. Поэтому нормальным случаем является порядок, выражающий диспозиции интересов и в то же время обладающий легитимной силой.

Вебер говорит о нормативной значимости и легитимности, если порядок признается субъективно обязательным. *Непосредственной* опорой для такого признания служат идеи, которые несут в себе потенциал обоснования и оправдания, а не диспозиции интересов: «Содержание социального отношения мы: а) лишь в том случае назовем „порядком“, если действие ориентируется на поддающиеся экспликации (в среднем и приблизительно) „максимы“. Мы будем говорить: б) о „значимости“ этого порядка лишь в том случае, если фактическая ориентация на эти максимы осуществляется по меньшей мере *отчасти* (то есть в той мере, в какой она имеет практическое влияние) потому, что они рассматриваются как некоторым образом значимые для действия: как обязательные или служащие образцом. В действительности участники ориентируют свои действия на порядок, естественно, исходя из совершенно различных мотивов.

Однако то обстоятельство, что *наряду* с другими мотивами порядок представляется, по крайней мере части действующих, и как образцовый или обязательный и, следовательно, как *должный* быть значимым, естественно, повышает шансы на то, что действие будет ориентироваться на него, причем нередко очень существенным образом. Порядок, соблюдаемый *лишь* исходя из целерациональных мотивов, — в целом значительно лабильнее, чем соблюдаемый только в силу обычая (вследствие привычности поведения), ориентация на который — наиболее распространенный из всех тип внутреннего отношения. Однако последний еще более лабилен, чем тот, который возникает вместе с престижем образцовости или обязательности, другими словами, „легитимности“» [35, S. 22 f; 2, с. 635].

В той мере, в какой стабильность системы действий или жизненного порядка зависит от его легитимности, она и фактически основывается на «значимости со-

гласия». Основанный на согласии характер общностно ориентированных действий состоит в том, что члены некой группы признают обязательность ее норм действия и исходят из взаимного знания о том, что каждый чувствует себя обязанным следовать данным нормам. В понятии «легитимного порядка» для проблематики рационализации важно прежде всего то, что хотя идеи и соединяются крайне несовершенным образом с интересами, однако посредством данной интеграции они создают *фактическую действенность оснований и притязаний на значимость*.

В целом ценностная сфера, к которой относятся социально значимые идеи, лишь частично может воплощаться в некоем легитимном порядке. Это очевидно в случае власти, встроенной в структуру норм действия вопреки их «основывающемуся на согласии характеру». Нормы нуждаются в санкциях: либо во внешних санкциях (неодобрении членов в случае *конвенций*, аппарате принуждения в рамках некоего союза в случае *правовых норм*) [35, S. 240 ff], или во внутренних санкциях (таких как стыд и чувство вины в случае *этических норм*). На примере юридически организованного хозяйственного порядка Макс Вебер проясняет отношение между нормативным притязанием на значимость и социальной значимостью норм действия, которые основываются на фактическом согласии: «Очевидно, <...> что идеальный правовой порядок „теории права“ напрямую никак не соотносится с космосом фактического хозяйственного действия, поскольку они принадлежат различным сферам: один — сфере идеально должного быть значимым, другой — сфере реально происходящего. Если, несмотря на это, хозяйственный и правовой порядки находятся друг с другом в крайне тесных отношениях, то это надо понимать не в юридическом, а в социологическом смысле: как *эмпирическую значимость*. Смысл слова „правовой порядок“ в таком случае полностью меняется. Он означает здесь не космос логически „правильно“ объяснимых норм, а комплекс фактических оснований для совершения реальных человеческих действий» [35, S. 234].

Из этого различия между идеальной и социальной значимостью вытекают два следствия, и прежде всего методическое следствие, которое со времени начала спора о ценностных суждениях притягивало к себе всеобщее внимание. В своей полемике со Штамлером Вебер указывает на два различия: с одной стороны, различие между фактическими регулярностями поведения и нормативными регламентациями действия, с другой стороны, различие между смыслом притязания на нормативную значимость и фактом его фактического признания. Затем Вебер критикует смешение описательных высказываний о принятых стандартах оценки и существующих нормах с высказываниями, которые рекомендуют, выражают или оправдывают нормы: «Прежде всего у Штамлера *идеальная*, дедуктивно выводимая в рамках догматики права или этики „значимость“ некой „нормы“ смешивается с выступающим в качестве объекта эмпирического рассмотрения реальным влиянием представлений о значимости норм на эмпирические действия» [35, S. 246]. Вопросы об идеальной значимости норм могут быть поставлены будь то для теоретиков или тех, кого они непосредственно касаются, лишь в перформативной установке действующего (или участника дискурса), в то время как вопросы о социальной значимости норм — вопросы такого рода как: действительно ли признаются ценности и нормы в некой группе или нет — должны обсуждаться в объективирующей установке третьего лица. На семантическом уровне

этому соответствует различие между суждениями о ценностях и суждениями о фактах. Вебер правомерно настаивает на том, что высказывания одного типа не могут быть выведены из высказываний другого типа. Но этот интерес Вебера-методолога до сих пор был значительно скрыт *другим* интересом, интересом Вебера-социолога, который Вебер *также* заявляет в данном контексте.

Проблематика общественной рационализации вытекает из того обстоятельства, что «представления о значимости норм» базируются на основаниях, а следовательно, поддаются воздействию со стороны интеллектуальной проработки внутренних смысловых взаимосвязей, то есть того, что Макс Вебер называет «интеллектуализацией». Стабильность легитимных порядков зависит среди прочего от факта признания притязаний на нормативную значимость. И поскольку эта социальная значимость находится во внутреннем отношении к основаниям, вообще к потенциалу обоснования систем истолкования, картин мира, культурных традиций, осуществляемая интеллектуалами систематизация и проработка картин мира имеет *эмпирические* следствия. Интеллектуальная проработка культурных систем истолкования ведет, как правило, к процессам обучения, которые социальный ученый может *проследить и оценить*, если будет исходить из той же перформативной установки, что и действующие в данной предметной области интеллектуалы. В ходе этих рациональных реконструкций процессов культурной (и общественной) рационализации ученый *не* может ограничиться лишь описанием фактических представлений; он в состоянии понять эмпирическую убедительность новых и обесценивание старых идей, утрату ими своей убедительной силы лишь в той мере, в какой он, в контексте данной традиции, *представит* себе основания, исходя из которых реализовывались новые идеи. Чтобы постичь данные основания, социальному ученому не нужно самому быть убежденным в них; но он не поймет их, если как минимум имплицитно не *выразит к ним отношения* (то есть пока не будет знать, разделяет он их, не разделяет (и почему в таком случае) или оставляет данный вопрос открытым). Методологическая сторона рациональных реконструкций не должна нас здесь занимать. Однако я хотел бы пояснить: различие между идеальной и социальной значимостью (ценностей и) норм имеет одно следствие, которое в рамках нашего контекста важнее, чем постулат свободы от ценностных суждений. Процессы рационализации могут встраиваться в жизненные порядки общества только потому, что стабильность легитимных порядков зависит от фактического признания таких притязаний на значимость, на которые можно воздействовать изнутри, то есть *подрывать* посредством критики, новых воззрений, процессов обучения и т.д.

В традиционных обществах (и не только в них) новые идеи, новые основания и уровни обоснования возникают не в рамках регулируемых форм аргументации: «Как в этом мире, ориентированном на „регулярное“ как на то, что „действенно“, возникают какие-либо „новшества“? Извне: через изменение внешних условий жизни. Это несомненно. Но они не дают даже незначительной гарантии, что ответом на них будет не упадок жизни, а новый порядок. Более того, они отнюдь не являются необходимым, а во многих важных случаях даже содействующим возникновению новых порядков условием» [35, S. 242]. Вебер объясняет инновации скорее как обусловленные «внушениями» со стороны харизматических фигур, обладающих особой способно-

стью придавать смысл. Все без исключения великие мировые религии восходят к фигурам основателей, владевших даром пророческого слова и придавшим своим идеям силу посредством образцового образа жизни. Позднее, разумеется, потребовалась интеллектуальная деятельность священников, монахов, учителей мудрости, чтобы придать этим новым идеям и образам жизни догматическую форму и «рационализировать» их в виде способного стать традицией учения. На этом уровне происходит критическая проработка мотивов, образцов истолкования и структур обоснования предшествующего, мифического миропонимания: «Именно рациональные по своему замыслу, созданные интеллектуалами религиозные истолкования мира и этики в существенной мере подчинялись требованию последовательности. Однако в сколь бы незначительной степени они в отдельных случаях ни придерживались требования „непротиворечивости“ и как бы они ни включали в свои этические постулаты рационально *не* выводимые положения, у всех у них так или иначе ощутимо и порой достаточно сильно влияние *ratio*, а именно: телеологическое выведение практических постулатов» [33, S. 537; 3, с. 308].

Опираясь на эти размышления, мы можем точнее понять соотношение интересов и идей. Во «Введении» к «Хозяйственной этике мировых религий» есть знаменитый пассаж, который имплицитно соотносится с «Предисловием» Маркса к «Критике политической экономии»: «Интересы <...> а не идеи непосредственно руководят действиями людей. Но нередко именно создающиеся с помощью „идей“ „картины мира“ определяли, словно стрелочники, те пути, по которым динамика интересов двигала вперед действия» [33, S. 252]. В той мере, в какой мы объясняем социальное действие, апеллируя к легитимным порядкам (конвенциям и правовым нормам), мы исходим из того, что:

- действиями движет «динамика интересов»;
- но эта динамика интересов в большинстве случаев начинает действовать в границах фактически действующих нормативных регламентаций;
- значимость нормативных регламентаций опирается на убедительность идей, которые могут привлекаться для их обоснования; и
- фактическая убедительность идей *также* зависит от (доступного объективной оценке) потенциала обоснования и оправдания, который предоставляют эти идеи в рамках данного контекста.

Стабильность легитимных порядков лежит также в основе структурных ограничений, вытекающих из легитимирующего потенциала наличных идей и картин мира. Этот потенциал изменяется как вместе с фактическими (внешними) условиями достоверности, так и с рациональными (внутренними) условиями значимости. *В той мере*, в какой фактичность признанных притязаний на значимость зависит от внутренних условий возможности признания (или значимости), в той же мере проявляется и эмпирическая действенность особым образом, в соответствии с критериями значимости осуществляющейся рационализации картин мира. Последняя эмпирически действенна в смысле «указателя путей», следуя которым, интересы соединяются с идеями в рамках некоего легитимного порядка.

Исходя из этого теоретического допущения Вебер обосновывает и свой метод: «с помощью целесообразно сконструированных рациональных типов, то есть по-

средством препарирования внутренне „наиболее последовательных“ форм практического поведения, выводимого из прочных предпосылок, облегчить представление необозримого иначе многообразия. И, наконец и прежде всего, опыт такого рода религиозно-социологического исследования должен быть вкладом одновременно и в типологию, и в социологию самого рационализма. Поэтому он исходит из наиболее рациональных форм, которые *может* принять реальность, и пытается определить, в какой мере определенные теоретически установимые рациональные следствия оказались реализованы или — в случае обратного — почему нет» [33, S. 537 f]¹. Это не значит, что Вебер приравнивает рационально реконструированные картины мира к непосредственно действующим в повседневной жизни системам ориентаций; скорее он использует их в качестве познавательного средства, позволяющего проникнуть в структуры повседневного сознания, прежде всего в хозяйственную этику: «Не этическая теория теологических компендиумов, служащая лишь (при некоторых обстоятельствах, правда, важным) средством познания, а коренящиеся в психологических и прагматических взаимосвязях религий *практические побуждения к действию* являются тем, что подлежит рассмотрению» [33, S. 238].

2) *Внутренние и внешние факторы развития картин мира*. Идеи и интересы соединяются в легитимные порядки и институционально упорядоченные сферы жизни не только на уровне общества; на уровне культуры мы также наблюдаем согласованность идей и интересов. Для анализа развития религиозных и метафизических картин мира особую важность имеет разделение контекстов значимости и влияния таким образом, чтобы можно было соотнести *логику возможностей развития*, описанных через структуры картин мира, с *динамикой развития картин мира*, то есть с избирательно воздействующими извне на картины мира факторами, не смешивая одно с другим.

Ф. Х. Тенбрук правомерно подчеркивает, что намерением Вебера в его исследовании «Хозяйственной этики мировых религий» было не только подтверждение на основе сравнительных данных его тезиса о протестантизме. Тенбрук исследует универсально-исторический процесс расколдовывания в качестве собственной темы: «Очевидно, что речь не идет только лишь о вопросе: не мог ли в других культурах при отсутствии мирской аскезы сформироваться рациональный хозяйственный образ мыслей; предметом обсуждения является скорее более общий вопрос: как производится и отражается на согласованности идей и интересов рациональность» [30, S. 677]. Тенбрук делает в этой связи три наблюдения, которые в предыдущих исследованиях, посвященных Веберу, не выделялись достаточным образом.

Прежде всего он понимает, что несмотря на скептицизм в отношении законов прогресса, Вебер со своим тезисом об одинаково направленной рационализации *всех* мировых религий «в вопросе о религии неожиданно» оказывается «на стороне со-

¹ Прево предпринимает попытку установить взаимосвязь между методологией и социологией господства: конституирование идеальных типов возможно лишь в той мере, в какой фактически (в смысле институционализации целерационального действия) формируются рационализированные системы действия [25]. Эта интерпретация не в состоянии объяснить, почему, например, в рамках социологии религии Макс Вебер конституирует идеальные типы, имеющие своей исходной точкой этициацию картин мира, а не целерациональность действий.

временного ему эволюционизма» [30, S. 682]. Далее Тенбрук указывает на то, что Вебер признает эмпирическую действенность внутренних притязаний на значимость религиозных картин мира и их следующего собственной логике развития: «Их развитие должно» (согласно Веберу) «следовать преимущественно рациональной необходимости, охватывающей генезис религии, а значит, и прогресс рациональности... Доказательство их квазиреальной значимости он приводит, используя эмпирические данные изучения хозяйственной этики мировых религий» [30, S. 682]. Наконец, Тенбрук указывает на содержательную проблему, к которой Вебер относит тот «процесс обучения», который проходит через все мировые религии: «Рациональная необходимость, которой должны следовать религии, вытекает из потребности получить рациональный ответ на проблему теодицеи, и этапы религиозного развития — это всякий раз эксплицитные формулировки данной проблемы и способов ее решения» [30, S. 683]. Направление, следуя которому постепенно осуществляется рационализация мифического мышления архаичных племенных религий и, наконец, его преобразование в универсалистскую этику убеждений, то есть «этизация», Тенбрук характеризует следующим образом: «Тот факт, что однажды люди перестали рассматривать силы, таинственно выступавшие против них в окружающем мире, над которым они были не властны, как силы, имманентные самим вещам, а стали представлять их себе в качестве стоящих за вещами сущностей, означает, с точки зрения Вебера, появление новой идеи, а превращение данных сущностей в персональных существ — возникновение еще одной новой идеи. Точно так же монотеистическое понятие потустороннего Бога было для Вебера зарождением новой идеи, которая, будучи однажды воспринятой, повлекла за собой далеко идущие следствия. Совершенно новую идею образует далее представление, согласно которому речь идет о вознаграждающем и карающем божете, причем прежде всего тогда, когда из этого представления возникает новое, а именно представление о том, что судьбы людей в посю- и потустороннем мире в существенной мере определяются соблюдением этических заповедей. Еще одна новая идея возникает вместе с мессианским пророчеством, то есть в иудаизме: отныне человек уже должен понимать себя как действующее в мире орудие Бога. В свою очередь, добавление к этому протестантизмом предопределения породило еще одну новую идею» [30, S. 685].

Систематическое рассмотрение этой религиозной рационализации было начато Р. Белла и Р. Дёбертом [5; 12; 10, S. 303 ff; 13, S. 330 ff; 11, S. 524 ff]. Исследования Дёберта показали, что Вебер (и вслед за ним Тенбрук) не провели достаточно четкого различия между *содержательной* проблематикой, направляющей процесс рационализации, и *структурами* сознания, формирующимися в результате этизации картин мира. В то время как содержания картин мира отражают различные решения проблемы теодицеи, структурные аспекты проявляются, как мы увидим, в «установках к миру», определяемых формальными концептами мира. Разделяя таким образом структурные и содержательные аспекты, можно без труда проанализировать согласованность идей и интересов на основе предоставленного Вебером материала.

Прежде всего, опираясь на исследования Вебера, можно доказать, что сложноразветвленные в культурном плане пути религиозной рационализации, начиная с мифов и вплоть до порога современного миропонимания, *во-первых*, исходят из одной и той

же проблемы, а именно проблемы теодицеи, и *во-вторых*, указывают в одном и том же направлении, а именно расколдованного, очищенного от магических представлений миропонимания (причем лишь западный путь развития ведет к полностью децентрированному миропониманию). Далее, допустив, что *направление* развития религий можно объяснить внутренним своеобразием этой ключевой проблемы и структур картин мира, в то время как *содержательное проявление* структурно описанных возможностей следует свести к внешним факторам, мы приходим к ясному методическому разграничению. Работа по рациональной реконструкции направлена на внутренние взаимосвязи смысла и значимости с целью упорядочения структур картин мира в соответствии с логикой их развития и типологического упорядочения их содержаний; эмпирический же, то есть в узком смысле социологический анализ ориентирован на внешние детерминанты содержаний картин мира и на вопросы динамики развития. В частности, на такие вопросы как:

— В чем состоят и как могут быть идентифицированы конфликты, предъявляющие повышенные требования к структурно ограниченной объяснительной способности некой существующей картины мира?

— В каких социокультурно обусловленных конфликтных ситуациях типичным образом возникает проблематика теодицеи?

— Кто является социальным носителем харизматического утверждения или рационализации новой картины мира?

— Какими социальными слоями принимается новая картина мира и в каких секторах она оказывает (и насколько) определяющее влияние на повседневные действия?

— Насколько далеко должна заходить институционализация новых картин мира, чтобы способствовать установлению легитимных порядков, — только ли внутри элит или среди всего населения?

— Наконец, как интересы слоев-носителей регулируют отбор содержаний картин мира?

Прежде чем я остановлюсь на веберовском анализе картин мира, я хотел бы обозначить два аспекта, в которых осуществляется этот анализ. *Во-первых*, обращает на себя внимание то, что Вебер ограничивает рационализацию картин мира аспектом *этизации*: он прослеживает формирование религиозно обоснованной этики убеждений, вообще формирование посттрадиционных представлений о праве и морали. Это ограничение понятно, поскольку его интересуют рациональные предпосылки стабильности легитимных порядков, особенно рациональные условия социальной интеграции при переходе к современным обществам. Однако с таким же успехом рационализация картин мира может быть прослежена и в следующих двух измерениях: Вебер мог бы исследовать и трансформацию когнитивных и экспрессивных составляющих с точки зрения современной науки и автономного искусства. Он не делает этого, хотя считает предпосылкой общественной рационализации, возникающей в эпоху модерна, дифференциацию *всех трех* ценностных сфер.

Во-вторых, в качестве опорной точки для исследования процесса расколдовывания религиозных картин мира Вебер берет вполне конкретный исторический аспект. Он реконструирует историю формирования представлений о праве и морали не с точки зрения структур этик убеждений *вообще*, а с точки зрения возникновения ка-

питалистической хозяйственной этики, поскольку его намерением является прояснение именно культурных условий, при которых стал возможен переход к капитализму и тем самым разрешение основной эволюционной проблемы, а именно проблемы социальной интеграции дифференцировавшейся подсистемы целерационального действия. Поэтому его интересуют лишь идеи, сделавшие возможным *ценностно-рациональное* укоренение *типа целерационального действия* в системе общественного труда.

Полезно помнить о двух этих ограничениях. Они могут объяснить, почему Вебер, как мы увидим, не исчерпал систематического потенциала своего теоретического подхода. Согласно данному подходу, институционализация новых ориентаций действия и возникновение легитимных порядков могут быть объяснены взаимодействием идей и интересов. При этом диспозиции интересов должны объяснить *оба* момента: *стимул* к развитию в соответствии с собственной логикой *структур картин мира*, а также избирательное *проявление* открывшихся благодаря новым когнитивным структурам возможностей, то есть тип *содержаний картин мира*. Эта теоретическая перспектива заложена во всех работах Макса Вебера в целом. Если руководствоваться ею при *истолковании* исследований Вебера по социологии религии, становится более заметным контраст между *возможностями* ориентации современных структур сознания, формирующихся в результате процесса расколдовывания, и характерным для капиталистического общества профилем *воплощенных* в рамках этого спектра возможностей, реализованных в реальных институтах. Вебер понимает рационализацию картин мира как процесс,

- который во всех мировых религиях осуществляется *равнонаправленно*,
- однако в силу внешних причин лишь в русле *одной* традиции обретает свое радикальное завершение,
- освобождая на Западе структуры сознания, делающие возможным современное миропонимание.

Данные структуры миропонимания затрагивают когнитивные и экспрессивные составляющие традиции не в меньшей степени, чем нормативные; однако Вебер концентрируется на формировании универсалистской этики убеждений. Тот факт, что посттрадиционная ступень морального сознания становится *доступной* в *одной*, а именно европейской культуре, еще не означает ее социальной *реализации* в образе протестантской этики. Это происходит лишь в том случае, если структуры этики убеждений, которая возвышает ценностно-рациональные действия до принципа *мирского* образа жизни, начинают определять жизненный стиль более широких социальных слоев таким образом, что она — *этика убеждений* — способствует мотивационному укоренению целерациональных хозяйственных действий.

Параллельный, если и не одновременный процесс Вебер вынужден постулировать и для современного права. Этизация картин мира означает также и рационализацию правового сознания; но опять же возможность пользоваться посттрадиционными представлениями о праве еще не тождественна утверждению современной системы права. Лишь на основе рационального естественного права удастся реконструировать правовые материи в основных понятиях формального права таким образом, что становится возможным создание правовых институтов, которые могут формально

удовлетворить универсалистским принципам, то есть *таким*, которые регулируют частные деловые отношения между владельцами товара и комплементарную им деятельность государственного управления.

В веберовском изложении параллельность этих двух процессов (мотивационное укоренение и институциональное воплощение посттрадиционных представлений о морали и праве) проступает не отчетливо; он разделяет социологию права и социологию религии и соотносит религиозную рационализацию более тесно с хозяйственной этикой, чем с развитием права. Это может быть связано и с тем, что возникновение рационального естественного права не поддается объяснению лишь с помощью этической рационализации картин мира, а в существенной мере зависит от развития науки, и поэтому потребовало бы анализа соотношения когнитивных и морально-практических компонентов картин мира.

Если результат религиозной рационализации, то есть *формирование современных структур сознания* в сфере права и морали мы отделим таким образом от процесса *воплощения ценностей*, благодаря которому осуществляется специфическая для современного общества форма социальной интеграции, станет понятно и распределение бремени доказательств между внутренними и внешними факторами. Можно абстрактно обозначить тот тип проблем, которые касаются *динамики* развития и поэтому не могут быть объяснены собственной *логикой* развития картин мира и дифференциации ценностных сфер. Лишь социологическое исследование диспозиций интересов слоев-носителей, социальных движений, конфликтов и т.д. способно объяснить,

— почему только в рамках иудейско-христианской традиции завершилась внутренне заложенная во всех картинах мира рационализация;

— почему только на Западе оказались реализованы условия для институционализации универсалистских структур права и морали; и

— почему только здесь типично возникающие системные проблемы были решены таким образом, что возникла характерная для капиталистических обществ форма социальной интеграции (с методическим образом жизни и современными правовыми отношениями).

Вклад Макса Вебера в этот в узком смысле социологический анализ перехода от феодального к современному обществу известен. Вебер выделил многие из внешних факторов, играющих сегодня важную роль в исследовании модернизации: факт относительно однородной культуры; децентрализация политической власти; уравновешенный конфликт между государством и церковью; и ее внутренняя дифференциация на официальную церковь, ордена, мирян; особая структура средневековых ремесленных городов с патрициатом и ремесленными цехами; тенденции к коммерциализации отношений, бюрократизации управления и т.д.² Я не буду останавливаться на этих факторах, а ограничусь *внутренними факторами* рационализации картин мира, а также *структурными аспектами* воплощения современных структур сознания в протестантской профессиональной этике и современной системе права.

² Об актуальном состоянии дискуссии ср.: [14, S. 5 ff].

3) *Содержательные аспекты*. Вебер исследовал три из великих мировых религий: китайскую (конфуцианство, даосизм), индийскую (буддизм, индуизм) и античный иудаизм. Запланированные исследования христианства и ислама он уже не смог осуществить. Вебер везде использует сравнительный метод; но лишь в некоторых местах сжимает сравнительное изложение до систематического сопоставления (прежде всего во *Введении*, *Промежуточном рассмотрении* и *Заключительной главе* о Китае) [33, S. 237–275; 536–573; 512–534; 20]. Если принимать во внимание лишь наиболее всеобщие аспекты, то Вебер дифференцирует картины мира, исходящие из одной общей темы, прежде всего в сфере представлений о Боге (личном Боге-творце vs. безличном космическом порядке) и ориентации на спасение (утверждение мира vs. неприятие мира)³.

а) *Тема*. Рационализация устанавливается в рамках темы, общей для всех мировых религий: в рамках вопроса об оправдании неравного распределения земных благ среди людей. Эта основная этическая проблематика, которая взрывает границы мифа, вытекает из потребности в религиозном объяснении страдания, воспринимаемого как несправедливое. Чтобы личное несчастье было воспринято как несправедливое, требуется прежде всего переоценка страдания, поскольку в родоплеменных обществах страдание считалось знаком тайной вины: «Долгое время страдающий, печалющийся, больной или несчастный был, в зависимости от вида страдания, либо одержимым демоном, либо испытывавшим гнев Бога, которого он оскорбил» [33, S. 241 f].

Впрочем, племенные культы предназначались для преодоления коллективной нужды, а не индивидуального овладения судьбой. Новым является представление о том, что индивидуальное несчастье может быть незаслуженным и что отдельный индивид вправе питать религиозную надежду на избавление от всех бед, болезни, нужды, бедности, даже смерти. Новым является также образование независимых от этнических союзов общин, организация религиозной общности для спасения индивидуальных судеб: «Проповедь и обещание обращаются, естественно, к массе тех, кто нуждается в спасении. Они и их интересы помещаются в центр профессиональной деятельности „заботы о спасении душ“, которая, собственно, лишь для этого и возникла. Установление того, что является причиной страдания (исповедование в „прегрешениях“, то есть прежде всего нарушении ритуальных предписаний), и консультация (посредством какого поведения данное прегрешение можно устранить) становятся отныне типичной деятельностью колдунов и священников. Таким образом, их материальные и духовные интересы действительно все более поступают на службу плебейских мотивов» [33, S. 243 f].

Это близко социологическому объяснению, которое Вебер не особенно углубляет: новая оценка индивидуального страдания и появление индивидуальных потребностей в спасении, делающих вопрос об этическом смысле бессмысленного исходной точкой вытесняемого за рамки локальных мифов религиозного мышления, не возникают ниоткуда. Они являются результатом процессов обучения, которые приходят в движение, когда установленные в родоплеменных обществах представления о справедливости сталкиваются с новой реальностью классовых обществ. Все без исклю-

³ Ср. подробное изложение в: [27, S. 230 ff].

чения мировые религии развиваются в высокоразвитых культурах, то есть в рамках обществ, организованных по принципу государства, где возникают новые, независимые от системы родства способы производства и соответствующие формы экономической эксплуатации [9; 15]. Разумеется, сначала необходимо было освободить от власти пророков потенциал конфликта, чтобы «повсеместно охваченные мощной стихийностью магии» массы «вовлечь в религиозное движение этического характера» [33, S. 248].

б) *Теоцентричные vs. космоцентричные картины мира.* Таким образом, мировые религии исходят из одной и той же основной проблемы: они пытаются удовлетворить «рациональные интересы в материальном и духовном уравнивании» ввиду явно неравномерного распределения земных благ среди людей с помощью объяснений, которые удовлетворяют возрастающим систематическим притязаниям: «За этим всегда стояло выражение отношения к чему-то, что в реальном мире воспринималось как специфически „бессмысленное“, то есть требование, чтобы мироздание в своей целостности было (или могло либо должно было стать) неким осмысленным „космосом“» [33, S. 253].

Вопрос об оправдании явных несправедливостей обсуждается, правда, не как чисто этический вопрос; он — часть теологического, космологического, метафизического вопроса об устройстве мира в целом. Этот *порядок мира* мыслится таким образом, что онтические и нормативные аспекты взаимно затемняются. В рамках данного осмысления религиозно-метафизического порядка обнаруживаются затем совершенно различные решения одной и той же проблемы. Вебер противопоставляет прежде всего две основных понятийных стратегии: одна, западная, использует концепцию потустороннего, личного Бога-творца; другая, распространенная на Востоке стратегия исходит из представления о безличном, несотворенном космосе. Вебер говорит также о потусторонней и имманентистской концепции Бога: «Бог действия» образцово представлен в Яхве [32, S. 326 ff], «Бог порядка» — в Брахмане [32, S. 173 ff]. К трансцендентному Богу-творцу верующий должен установить другое отношение, чем к неподвижному основанию космического порядка; он понимает себя как *орудие Бога*, а не как *божественный сосуд* [33, S. 257]. В одном случае верующий пытается добиться расположения Бога, в другом случае — стать причастным божественному.

Религиозный фундамент этики также различен в обеих традициях: надежде на божественную милость противостоит в азиатских религиях представление о самоспасении через знание. Поэтому если в первом случае ядром спекулятивного истолкования мира становится история искупительного подвига Христа, то во втором — космос или бытие. Азиатским религиям также присуще — хотя противопоставление виртуозной и массовой религиозности присутствует везде — большее родство с взглядом на мир и жизненным опытом интеллектуальных слоев.

Таким образом, Вебер рассматривает мировые религии как различные решения одной и той же основной проблемы, причем эти решения вырабатываются внутри основного понятийного пространства религиозно-метафизических концепций порядка, которые взаимно затемняют аспекты онтического, нормативного и экспрессивного. Содержательные различия он объясняет внешними факторами. Прежде всего он исследует «внешние, социально, и внутренние, психологически обусловлен-

ные *диспозиции интересов* тех слоев, которые были носителями соответствующей методики жизни в решающее для ее формирования время» [33, S. 253]. Речь идет о литературно образованном слое чиновников (конфуцианство), странствующих нищенствующих монахах (буддизм), привязанном к природе крестьянстве (пребывающем во власти магического мышления), кочующем слое воинов (ислам) и буржуазном слое городских жителей, ремесленников, торговцев, кустарей-предпринимателей и т.д. (протестантизм). В рамках этих в узком смысле религиозно-социологических аспектов выносятся решение как о динамике и масштабе процесса рационализации, так и о том, в пользу каких из структурно возможных содержаний делается выбор.

в) *Утверждение мира vs. отрицание мира*. Вебер, разумеется, проводит различие между мировыми религиями не только по их теоцентричному или космоцентричному оформлению, но и по тому, мотивированы ли они скорее на утверждение или неприятие мира в целом. При этом независимо от активного или пассивного образа жизни, речь идет о том, оценивает ли верующий «мир», то есть свое общество и окружающую природу в принципе позитивно или негативно, имеет ли он для него внутреннюю ценность или нет. Негативная установка к миру становится возможной, разумеется, лишь вследствие того дуализма, который характеризует радикальные религии спасения. Необходимо наличие структуры картины мира, обесценивающей «мир» — будь то исторически преходящий посюсторонний мир в противоположность потустороннему Богу-творцу или лишь феноменальный видимый план в противоположность сущностному плану всех вещей, — и постулирующей в качестве отправной точки для индивидуального поиска спасения реальность за низведенным до простой видимости миром. Хотя Вебер склоняется к допущению, что мироутверждающая установка может поддерживаться лишь там, где магическое мышление не преодолено радикальным образом и не достигнута стадия в строгом смысле дуалистического истолкования мира, однако лишь путем сравнения конфуцианства и даосизма с греческой философией он смог бы проверить, соответствует ли действительности данное понимание и не могут ли скорее совпадать радикальное расколдовывание, дуалистическая структура картины мира и утверждение мира. Неприятие мира зависело бы в таком случае скорее от радикализации идеи о спасении, подчеркивающей основанную на внутренней убежденности религиозность и ведущей к контрастному усилению заложенного во *всех* мировых религиях дуализма. В отношении этого Вебер опять же предлагает социологическое объяснение: он указывает на общественные конфликты, которые вызывают появление пророков, причем в иудейско-христианской традиции пророческие послания способствуют наиболее радикальному расщеплению посюстороннего и потустороннего миров и, соответственно, формам последовательного неприятия мира.

На нижеследующей схеме представлены абстрактные аспекты, в которых Макс Вебер осуществляет *содержательную* дифференциацию религиозных картин мира в рамках общих религиозно-метафизических основных понятий, причем он исходит из того, что эти содержательно дифференцированные проявления в принципе объяснимы социологически, то есть с помощью внешних факторов:

Рис. 4. Религиозно-метафизические картины мира согласно их типичному содержанию

оценка мира в целом	понятийные стратегии	теоцентрично	космоцентрично
утверждение мира		—	конфуцианство даосизм
отрицание мира		иудаизм христианство	буддизм индуизм

4) *Структурные аспекты.* Вебер соизмеряет рационализацию определенной картины мира с освобождением от магического мышления (расколдовывание), с одной стороны, и систематическим оформлением (или догматизацией — в смысле Ротхакара [26]), с другой стороны: «Стадия рационализации, репрезентативная для некоторой религии, может быть охарактеризована как минимум по двум критериям, состоящим, впрочем, в многочисленных внутренних взаимоотношениях. Во-первых, степень, в которой она освобождается от *магии*. Во-вторых, степень систематического единообразия, к которому она приводит отношения между Богом и миром и, соответственно, собственно этическое отношение к миру» [33, S. 512]. Тот факт, что преодоление магических практик Вебер акцентирует сильнее, чем преодоление мифического образа мышления, в рамках которого истолковывается магия, объясняется интересом социолога к влиянию картин мира на практический образ жизни. Трансформация когнитивных составляющих, которые религиозные картины мира наследуют от мифа, менее релевантна рациональности образа жизни, чем трансформация технически-практических и прежде всего морально-практических составляющих. При этом магическое представление о мире препятствует объективному отношению к техническим новшествам, экономическому росту и т.д.⁴; прежде всего оно мешает формированию в ключевых культовых сферах личной коммуникации между верующими и Богом или божественной сущностью. Вместо почитания и молитвы доминируют манипулятивные техники божественного принуждения, которые еще продолжают жить в возвышенных формах таинств [33, S. 512 ff]. Вебер описывает мир «заколдованного сада» среди прочего посредством противопоставления веры в чудеса и суеверия [32, S. 371 ff]. Что значит это расколдовывание с точки зрения структурных аспектов, я продемонстрирую на *установках к миру*, которые различает Вебер. При этом из соображений систематичности я буду учитывать, пусть даже едва обозначая, не только *этизацию* картин мира, но и *трансформацию их когнитивных компонентов*, а затем рассмотрю структурные аспекты перехода от сложившихся религиозно-метафизических картин мира к современному образу мышления.

⁴ Для Китая ср.: [33, S. 483 ff].

а) *Мистическое бегство от мира vs. аскетическое овладение миром*. Религиозно-метафизические картины мира формируют фундаментальные установки к миру. Любая установка к миру выражает рационализацию в той мере, в какой она *одно-одно* и унифицирующе ориентирована на природу и общество *в целом* и тем самым предполагает систематизированное понятие мира. Разумеется, речь при этом еще не идет о формальном концепте мира⁵, а лишь о понятии конкретного порядка мира, монотеистически или космологически соотносящего разнообразие явлений с неким единым принципом. Этот принцип представлен как Бог-творец или основа бытия, объединяющие в себе универсальные аспекты сущего и должного, сущностного и являемого. При этом картины мира тем более «рациональны», чем однозначнее они позволяют осмыслять или обращаться с миром — будь это посюсторонний мир или мир явлений — в *одном* из этих еще не разделенных в потустороннем мире аспектов. Вебер концентрируется на нормативном аспекте должного-быть или предписанного-быть и, соответственно, на морально-практических структурах сознания, которые допускают систематизированную в рамках этики убеждений установку действующего субъекта к миру.

В этом *аспекте этизации* картина мира может считаться в той мере рационализированной, в какой она препарирует «этот мир» (посюсторонний или мир явлений) как сферу нравственного испытания с точки зрения практических принципов *и отделяет его от всех остальных аспектов*. Этически рационализированная картина мира презентует мир: а) как поле практической деятельности вообще; б) как сцену, на которой действующий может не оправдать этических ожиданий; в) как совокупность ситуаций, которые должны оцениваться в соответствии с «предельными» моральными принципами и преодолеваться в соответствии с моральными суждениями, а следовательно, г) как область объектов и причин нравственного поведения: овеществленный мир противостоит основным моральным нормам и моральной совести греховных субъектов как нечто внешнее и постороннее.

Вебер выделяет установку к миру, соответствующую такого рода этически-рациональной картине мира, в два шага. *Сначала* он показывает, что религии спасения, которые заостряют дуализм между Богом и миром, лучше удовлетворяют условиям этической рационализации, чем картины мира со слабо выраженной ориентацией на спасение и смягченным дуализмом [28, S. 19 f]. Резкое напряжение между Богом (или божественным), с одной стороны, и мирскими жизненными порядками, с другой стороны, перемещает для верующего поиск спасения в перспективу, из которой мир может быть обесценен и объективирован с единственной абстрактной точки зрения религиозного испытания: «Пророческие и спасительные религии существовали <...> в <...> постоянном напряжении к миру и его порядкам. Причем тем в большей степени, чем больше они были подлинно религиями спасения. Это следовало из самого смысла спасения и сути пророческого учения о спасении, по мере того как оно принимало облик рациональной этики, ориентированной на *внутренние* религиозные блага как средства спасения, и тем больше, чем принципиальнее оно развивалось в рациональную этику. Или, если выразиться в общепринятом употреблении языка,

⁵ Как мы обсуждали это выше в связи с онтологическими предпосылками моделей действия, ср.: [32, S. 126 ff].

чем больше оно сублимировалось, переходя от ритуализма к „религиозности, основанной на внутренней убежденности“. Причем напряжение, в свою очередь, становилось тем сильнее, чем дальше продвигалась, распространяясь на другие стороны жизни, рационализация и сублимация внешнего и внутреннего обладания (в широком смысле) „мирскими“ благами» [33, S. 541; 3, с. 312].

Однако этическая рационализация образа жизни не нуждается в — вытекающей из ориентации на трансцендентное миру или скрытое в его глубине спасительное благо — негативной установке к миру *per se*. К объективации мира в этических аспектах отрицание мира ведет лишь в том случае, если оно объединяется с *активным, обращенным к миру образом жизни*, а не с *пассивным отворачиванием от мира*. Поэтому на *втором* шаге Вебер выделяет ту из отрицающих мир установок, которая направлена на активное овладение обесцененным и объективированным миром.

Между этими установками в рамках ориентированных на этику убеждений религий спасения вычленяется определенный тип обещания и, соответственно, привилегированные *пути спасения*. Там, где верующий ощущает себя как орудие трансцендентного Бога, скорее предлагаются аскетические формы активного поиска спасения, чем там, где он осознает себя сосудом глубоко имманентной миру божественной сущности и где скорее предполагаются созерцательные формы мистического поиска спасения: «В качестве противоположностей в неприятии мира мы уже в *Предварительных замечаниях* указывали на активную аскезу, то есть богоугодные *действия* как орудие Бога, с одной стороны, и на, с другой стороны, мистическое созерцательное *обладание* спасением, которое означает „иметь“, а не действовать и в рамках которого отдельный индивид является не орудием, а „сосудом божественной воли“, в силу чего действия в миру должны представлять угрозой совершенно иррациональному и внемирскому состоянию принадлежности к спасению» [33, S. 538 f; 3, с. 309–310]. Созерцательно ориентированные «интеллектуальные религии» Востока направляют — и в том случае, когда они, как индуизм, акцентируют мотив спасения — неприятие мира не в сторону этической рационализации мира; мистический пассивный поиск спасения ведет скорее к *бегству от мира*. Лишь аскетически ориентированные «нравственные религии» Запада привязывают религиозное испытание к нравственным действиям, для которых обесцененный и объективированный мир предлагает все новые ситуации и поводы. Мистик испытывает себя, удаляясь от мира, аскет — действуя в нем⁶. Разумеется, установка на аскетическое *овладение миром*, ко-

⁶ Соотнесенность теоцентрических/космоцентрических оснований спасения и аскетических/мистических путей спасения следует понимать лишь в смысле специфического родства. Мистические течения в рамках западных традиций так же известны, как и аскетические течения в рамках восточных традиций. Эти структурно менее вероятные комбинации хотя и были испробованы на уровне виртуозной религиозности, однако в качестве получивших широкое культурное распространение религий они не сформировались. Ср.: [27, S. 238 f]: «Данный момент проясняет дискуссия относительно двух случаев, которые проявляют сначала полное сходство с аскетическим протестантизмом: мирское конфуцианство, с одной стороны, аскетический джайнизм, с другой стороны. Характер действия обоих вполне вписывается в аскетический протестантизм: религиозная этика конфуцианства мотивирует к рациональной проработке мира, религиозная этика джайнизма — к капитализму, даже если и не в ремесленно-капиталистической, то, во всяком случае, в торгово-капиталистической форме. Однако мирской характер конфуцианства не связан с аскезой, а активно окрашенный аскетизм джайнизма

тору христианский монах разделяет с пуританином, еще не означает распространения этически рационализированного образа жизни на внерелигиозные жизненные сферы. *Обращенность к миру* активного образа жизни, которую я противопоставил бегству от мира и соотнес с аскетическим путем спасения, еще отнюдь не равнозначна *обращенности к мирскому*. Чтобы аскетический поиск спасения, который исходя из негативной установки к миру все же обращается к нему, мог распространиться на мирскую аскезу, требуется еще один шаг, от указания на который я пока воздержусь.

Рис. 5. Установки к миру исходя из отрицания мира религиями спасения

оценка мира в целом	пути спасения	аскетическая обращенность к миру	мистическое отворачивание от мира
	отрицание мира	овладение миром: иудаизм/христианство	бегство от мира: индуизм

б) *Теоретическое мирозерцание vs. практическое приспособление к миру*. Макс Вебер анализирует установку на утверждение мира лишь в одной-единственной форме — практически ориентированного *приспособления к миру*. Он демонстрирует ее на примере Китая: «Отсутствовала, как и у подлинных греков, всякая трансцендентная укорененность этики, всякое напряжение между заповедями потустороннего Бога и рукотворного мира, всякая направленность на потустороннюю цель и всякая концепция радикального зла» [33, S. 515].

Поскольку Вебер оценивает конфуцианство и даосизм, как это логично следует из замысла его исследования «Хозяйственной этики мировых религий», лишь с точки зрения этической рационализации он приходит к своей известной (и спорной) оценке незначительного потенциала рационализации этих картин мира: «Внутренней предпосылкой этой этики безусловного утверждения мира и приспособления к миру было ничем не нарушаемое существование чисто магической религиозности, начиная с положения императора, который в силу своей личной квалификации был ответственен за благое поведение духов, наступление дождей и благоприятную для урожая погоду, и вплоть до культа предков (лежащего в основе как официальной, так и народной религиозности), неофициальной (даосистской) магической терапии и прочих сохраняющих свою силу форм анимистического принуждения духов, антропо- и геролатрической веры в функциональность богов» [33, S. 515].

Между тем благодаря новаторским исследованиям Дж. Нидхэма [21; 22, S. 7 f] известно, что между I в. до Р. Х. и XV в. от Р. Х. китайцы были явно успешнее в развитии теоретического знания и использовании этого знания для практических нужд, чем

уводит в конечном счете от порядков этого мира. Не случайно, таким образом, что ни в одном, ни в другом случае речь не идет о религиозно мотивированном *овладении* миром. Отношение к миру в конфуцианстве — это приспособление к миру, в джайнизме — как и во всех радикальных азиатских религиях спасения — в конечном счете безразличие к миру, даже бегство от него».

Запад. Лишь начиная с эпохи Возрождения Европа однозначно берет в свои руки руководство в данной области. Таким образом, было бы естественно исследовать потенциал рациональности этих традиций сначала в аспекте *когнитивной*, а не этической рационализации. Тем более что и греческая философия, разделяющая с космологической этикой китайцев мироутверждающую установку, направила рационализацию этой картины мира скорее по пути теоретизирования. К тому же успешная китайская наука натолкнулась, как кажется *prima facie*, на ту же границу, у которой потерпел неудачу и метафизический взгляд на мир греческих философов: этически укорененная, не-интервенционистская установка в отношении природы и общества препятствовала как здесь, так и там «эволюционному переходу от уровня, которого достиг да Винчи, к уровню Галилея. В средневековом Китае экспериментировали гораздо систематичнее, чем это пытались делать греки и даже европейцы Средневековья, однако до тех пор пока в „бюрократическом феодализме“ не произошла перемена, математика, эмпирическое наблюдение за природой и эксперимент не могли соединиться таким образом, чтобы породить совершенно новую установку» [29, S. 7 ff].

Конфуцианству и даосизму присущи основные черты способной к рационализации картины мира не в меньшей степени, чем греческой философии. Посредством понятия конкретного мирового порядка происходит систематическое осмысление многообразия явлений и их соотнесение с принципами. Несомненно, отсутствуют доминирующие мотивы спасения, которые усиливают дуализм между миром явлений и трансцендентными миру принципами; однако дуалистической структуры картины мира недостаточно для дистанцирования мира явлений в такой степени, чтобы его можно было объективировать в *одном* из (на уровне принципов еще не выделенном) аспектов, а именно в когнитивном аспекте бытия и становления. В этом аспекте картины мира будут тем более рациональнее, чем более мир явлений как сфера *сущего* или *полезного* препарируется с абстрактных точек зрения и очищается от других, нормативных и экспрессивных аспектов. Когнитивно рационализированная картина мира презентует мир как совокупность всех форм и процессов, доступных созерцательному представлению. При этом в той мере, в какой ведущую роль обретают практические потребности (как Вебер подчеркивает это для китайской практики духовного самообладания), фундаментальная установка на утверждение мира выражается в *приспособлении к миру*. Напротив, к объективации мира в чисто теоретических аспектах утверждение мира, как кажется, ведет лишь в том случае, если оно объединяется с резко отделенной от практических нужд теоретической формой жизни и служит цели *миросозерцания*. Китайский образованный слой населения не мог опираться подобно греческим философам на оторванную от практики, посвященную созерцанию «академическую» жизнь, на *bios theoretikos*.

Данная гипотеза нуждается в тщательной проверке; здесь я выскажу лишь предположение, что китайские традиции предстают в ином свете, если рассмотреть их в первую очередь с точки зрения теории, а не этики, и сравнить с классическими греческими традициями. Дифференциация установки к миру, которая способствует систематической унификации мира в онтических аспектах, может зависеть, в свою очередь, от методов обретения высшего блага. Разумеется, речь здесь идет не о *путях спасения*, как в случае следующих этике убеждений религий спасения, а о *путях удо-*

стоверения мира. Активному и пассивному поиску спасения в рамках аскезы и мистики могут быть противопоставлены формы жизни, которые служат активному или пассивному удостоверению мира: *Vita activa* и *Vita contemplativa*⁷. Если этот теоретический подход состоятелен, мы получаем четыре установки к миру, которые дифференцируются соответственно путям спасения или формам жизни (рис. 6).

Рис. 6. Установки к миру

пути поиска спасения или удостоверения мира оценка мира в целом	активно: аскеза или <i>Vita activa</i>	пассивно: мистика или <i>Vita contemplativa</i>
отрицание мира	овладение миром: иудаизм/христианство	бегство от мира: индуизм
утверждение мира	приспособление к миру: конфуцианство	миросозерцание: греческая метафизика

Если отношения к миру, которые дифференцируются на основе космологически-метафизического утверждения мира на приспособление к миру и миросозерцание, имеют такое же значение для когнитивной рационализации картин мира, как и, согласно Веберу, овладение миром и бегство от мира для этической рационализации картин мира, тогда мы вправе допустить, что космоцентричные картины мира именно тогда, когда они объединяются с установкой на миросозерцание, предоставляют наиболее широкое пространство для объективации мира в аспектах бытия и становления. Согласно этой гипотезе, *пассивная форма удостоверения мира* допускает значительное децентрирование тех картин мира, которые по своему содержательному выражению направлены на когнитивную рационализацию, в то время как *активная форма поиска спасения* — значительное децентрирование тех картин мира, которые направлены на этическую рационализацию. Исходя из этого мы, соответственно, можем — в зависимости от измерения рационализации и установки к миру — оценить потенциал рационализации различных картин мира (рис. 7).

На Западе, следовательно, сталкиваются друг с другом обе картины мира, структурированные таким образом, что мир поддается существенной объективации, то есть *опредмечиванию* соответственно в аспекте нормативного и онтического.

⁷ Ср. в связи с этим: [4].

Рис. 7. Потенциал рационализации картин мира

измерение рационализации	потенциал рационализации	высокий	низкий	
	этическое	<i>овладение миром:</i> иудаизм/христианство	<i>бегство от мира:</i> индуизм	религии спасения
когнитивное	<i>миросозерцание:</i> греческая философия	<i>приспособление к миру:</i> конфуцианство	космологически- метафизические картины мира	
		Запад	Восток	

5) *Расколдовывание и современное миропонимание.* Вебер измеряет рационализацию по степени преодоления магического мышления. В измерении этической рационализации процесс расколдовывания проявляется прежде всего во взаимодействии между верующими и Богом (или божественной сущностью). Чем более это взаимоотношение обретает форму чисто коммуникативного отношения между личностями, между нуждающимся в спасении индивидом и потусторонней, морально требовательной инстанцией спасения, тем более строго отдельный индивид может систематизировать свои мирские отношения с абстрактных точек зрения некой морали, которой подчиняются либо только избранные, религиозные виртуозы, либо все верующие в равной мере. Это означает: а) препарирование абстрагированного в единственном аспекте понятия мира применительно к совокупности нормативно регулируемых межличностных отношений; б) дифференциацию чисто этической установки, в которой действующий может следовать нормам или критиковать их; и в) формирование одновременно универалистского и индивидуалистского понятия личности вместе с соотносящимися с ним понятиями совести, моральной вменяемости, автономии, вины и т.д. Это позволяет преодолеть *полную пиетета привязку* к гарантированным традицией конкретным жизненным порядкам в пользу свободной ориентации на всеобщие принципы⁸.

⁸ Для формы межличностных отношений, которые становятся возможны вследствие этического опредмечивания мира, Б. Нельсон разработал понятие «универсальной инаковости»; см. *Введение и*

В когнитивном измерении расколдовывание идет в направлении манипуляции предметами и событиями вместе с демифологизацией познания сущего. Чем больше отделяются друг от друга инструментальное вмешательство в эмпирические процессы и их теоретическое истолкование, тем более строго отдельный индивид может, в свою очередь, систематизировать свои отношения в жизненном мире, на этот раз с абстрактных точек зрения космологически-метафизического порядка, законы которого лежат в основе всех феноменов без исключения. Это означает: а) препарирование формального понятия мира в отношении сущего в целом, а также универсалий в отношении закономерной, пространственно-временной взаимосвязи сущностей вообще [17]; б) дифференциацию (оторванной от практики) чисто теоретической установки, в которой познающий созерцательно удостоверяется в истине, может формулировать и оспаривать высказывания [7]; и в) формирование познающего «Я» вообще, которое может посвятить себя — в свободной от аффектов, интересов, предрассудков жизненного мира и т.д. форме — созерцанию сущего [8]. Это позволяет преодолеть укорененную в мифе *фиксацию на видимой стороне конкретных явлений* в пользу непредвзятой *ориентации на всеобщие законы*, лежащие в основе феноменов.

Выше мы соотнесли этическое измерение рационализации с религиями спасения, а когнитивное измерение — с космологически-метафизическими картинами мира. Данное соотнесение следует понимать только таким образом: определенные структуры картин мира и соответствующие установки к миру более *способствуют* рационализации, соответственно, в одном из этих двух измерений. Конечно, христианская религия так же нередуцируема к этике, как и греческая философия к космологии. Примечательным образом обе эти картины мира (со структурно большим потенциалом рационализации) встречаются вместе внутри *одной и той же* европейской традиции. Вследствие этого возникает продуктивное напряжение, характеризующее духовную историю европейского Средневековья. Взаимное столкновение ведет к поляризации, то есть к радикальному формированию в каждом случае специфических основных понятий религиозной этики убеждений, с одной стороны, и теоретически обоснованной космологии — с другой. В то же время это побуждает к синтезу обоих, сформированных в этических и онтологических аспектах *формальных* понятий мира. Макс Вебер не успел реализовать свой план по включению христианства и ислама в свое сравнительное исследование. Тем не менее он мог бы изучить возникновение современных структур сознания в поздней средневековой философии и теологии, в которой сталкиваются арабские, патристические и аристотелевские понятийные стратегии. Вебер нигде не дал более подробного анализа когнитивных структур, которые выкристаллизовываются в русле своеобразной рационализации религиозных и метафизических картин мира. Поэтому тот факт, что от результатов рационализации картин мира к тому миропониманию, которое в специфическом смысле «современно», требуется сделать *еще один шаг*, не обрел должной ясности.

Единство рационализированных картин мира, теологически соотносящихся с созданием или метафизически с сущим в целом, укоренено в таких понятиях, как

«Бог», «бытие» или «природа», то есть в высших принципах или «началах», к которым могут быть сведены все аргументы, без того чтобы они, со своей стороны, были подвергнуты аргументативному сомнению. В этих основных понятиях описательные, нормативные и экспрессивные аспекты, разложенные на составные части *внутри* соответствующих картин мира, еще слиты воедино; именно в «началах» продолжает существовать часть мифического мышления [31, S. 48 ff], предохраняя рационализированные картины мира *в качестве* картин мира от следствий, несущих угрозу поддерживающему традиции модусу благочестивой веры или благоговейного созерцания. Современному образу мышления, напротив, ни в этике, ни в науке не известны какие бы то ни было привилегированные положения, которые бы не попадали под силу критики гипотетического мышления. Но чтобы преодолеть эти барьеры, требуется прежде всего *генерализация* уровня обучения, достигнутого вместе с понятиями религиозно-метафизических картин мира, то есть *последовательное применение достигнутого благодаря этической и когнитивной рационализации способа мышления к профанным сферам жизни и опыта*. Это, в свою очередь, возможно лишь в том случае, если ликвидируются *разрывы связи*, которым обязаны своим возникновением высшие формы религиозной этики убеждений и теоретически обоснованной космологии: я имею в виду разрыв аскетического поиска спасения с профанными порядками этого мира и отделение от них практики самоотдачи созерцанию.

Последовательно реализуя теоретический подход Вебера наталкиваешься на пороге модерна на *две проблемы*, которые должны быть решены, прежде чем будет высвобожден потенциал рационализации западной традиции, а культурная рационализация преобразуется в общественную. Религиозная аскеза, достигшая своего расцвета в средневековых монашеских орденах, должна сначала проникнуть во *вне-религиозные жизненные сферы*, чтобы и профанные действия подчинить максимам (первоначально религиозно укорененной) этики убеждений. Вебер идентифицирует этот процесс в возникновении протестантской профессиональной этики. Параллельно развивающемуся процессу — возникновению современной науки (без которой немислимо и развитие права) — он, напротив, уделяет мало внимания. Здесь должен быть преодолен отрыв теории от *эмпирических областей практики*, особенно от областей общественного труда. Прежде всего должна быть установлена обратная связь между теоретической аргументацией и такими эмпирическими областями, которые доступны в технической установке ремесленника. Решение этой второй проблемы нашло свое выражение в образе экспериментальных естественных наук [18, S. 13 ff]. Социальные носители традиционных тенденций, которые удивительным образом объединяются в науке Нового времени — ученые-схоласты, гуманисты и прежде всего инженеры и художники эпохи Возрождения, — играют для исследовательско-практического освобождения накопленного в когнитивно рационализированных картинах мира потенциала такую же роль, как и протестантские секты для преобразования этически рационализированных картин мира в повседневную практику [19, S. 7 ff].

Литература

1. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 495–546.
2. Вебер М. Основные социологические понятия / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 602–643.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
4. Arendt H. The life of the mind. 2 vols. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
5. Bellah R.N. Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world. New York: Harper & Row, 1970.
6. Bendix R. Max Weber. Das Werk. München, 1964.
7. Blumenberg H. Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Frankfurt am Main, 1973.
8. Blumenberg H. Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt am Main, 1974.
9. Die Entstehung von Klassengesellschaften / Hg. bei K. Eder. Frankfurt am Main, 1973.
10. Döbert R. Die evolutionäre Bedeutung der Reformation // Religion und gesellschaftliche Entwicklung / Hg. bei C. Seyfarth und W. M. Sprondel. Frankfurt am Main, 1973.
11. Döbert R. Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen // Theorien des Historischen Materialismus / Hg. bei U. Jaeggi und A. Honneth. Frankfurt am Main, 1977.
12. Döbert R. Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Frankfurt am Main, 1973.
13. Döbert R. Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen // Die Entstehung von Klassengesellschaften / Hg. bei K. Eder. Frankfurt am Main, 1973.
14. Dülmen R. van. Formierung der europäischen Gesellschaft in der frühen Neuzeit // Geschichte und Gesellschaft. 1981. 7. S. 5–41.
15. Eder K. Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Frankfurt am Main, 1976.
16. Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
17. Koyré A. Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. Frankfurt am Main, 1969.
18. Krohn W. Die neue Wissenschaft der Renaissance // Böhme G., Daele W. v. d., Krohn W. Experimentelle Philosophie. Frankfurt am Main, 1977.
19. Krohn W. Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft // Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft / Hg. bei W. Krohn und E. Zilsel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. S. 7–43.
20. Max Webers Studie über das antike Judentum / Hg. bei W. Schluchter. Frankfurt am Main, 1981.
21. Needham J. Wissenschaftlicher Universalismus. Frankfurt am Main, 1977.
22. Nelson B. Wissenschaften und Zivilisationen, «Osten» und «Westen» — J. Needham und Max Weber // Nelson B. Der Ursprung der Moderne. Frankfurt am Main, 1977.
23. Nelson B. Der Ursprung der Moderne. Frankfurt am Main, 1977.
24. Nelson B. Über den Wucher // Max Weber zum Gedächtnis: Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit / Hg. bei R. König und J. Winckelmann. Köln; Opladen: Westdeutscher, 1963. S. 407–448.
25. Prewo R. Max Webers Wissenschaftsprogramm. Frankfurt am Main, 1979.
26. Rothacker E. Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, Abh. der Mainzer Akad. der Wissensch. u. Lit., Wiesbaden, 1954.
27. Schluchter W. Die Entwicklung des okzidentalischen Rationalismus. Tübingen, 1979.

28. *Schluchter W.* Die Paradoxie der Rationalisierung: Zum Verhältnis von «Ethik» und «Welt» bei Max Weber // *Schluchter W.* Rationalismus der Weltbeherrschung. Frankfurt am Main, 1980. S. 9–40.
29. *Spengler T.* Die Entwicklung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte // *Needham J.* Wissenschaftlicher Universalismus. Frankfurt am Main, 1977.
30. *Tenbruck F. H.* Das Werk Max Webers // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.* 1975. Bd. 27. S. 663–702.
31. Th. W. Adornos Kritik des logischen Absolutismus am Beispiel der «Logischen Untersuchungen» Husserls: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie // *Adorno Th. W.* Gesammelte Schriften, Bd. 5. Frankfurt am Main, 1971.
32. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionsphilosophie, Bd. 3. Tübingen, 1966.
33. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. 1963.
34. *Weber M.* Methodologische Schriften. Frankfurt am Main, 1968.
35. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Köln, 1964.

Ирония как методологическая теория: эскиз четырех социологических вариаций*

Дигби К. Андерсон
Уэсли У. Шеррок

Аннотация. В статье рассматривается специфический прием, часто используемый в социологической практике, — методологическая ирония. Суть этого приема заключается в том, что социолог подменяет обыденный мир актора миром объективных возможностей, которые доступны только социологическому изучению. В итоге с помощью этого приема социологи получают специфический образ социальной реальности, соответствующий их методологическим предпочтениям. Авторы выделяют четыре варианта методологической иронии: трансформацию системы координат, обогащение повседневного, расшифровку смысла, моральную инверсию.

Ключевые слова. Ирония, методология социологии, социологическая практика, повседневное мышление.

Социологи, не имеющие достаточно достоверных знаний, которые они могут предъявить в качестве достижений своей дисциплины, нередко утверждают, что их практики отличаются от практик естественных наук и ближе к практикам поэзии, что они производят скорее «прозрения», чем знания. Иначе говоря, социологи используют те ресурсы, которые находятся в распоряжении поэтов и ораторов, а не научные процедуры [4].

Мы согласны, что изложение научной технологии в социологических трудах зачастую является лишь ритуальным инструментом аргументации [2]. Но мы не готовы согласиться с тем, что социологические исследования лучше рассматривать в качестве способа получения поэтических озарений. То, что социология может видеть мир «иначе», не означает, что она видит его яснее или глубже. Использование поэтических техник — еще не гарантия хорошей поэзии, и простое применение поэтической или риторической техники не делает социологию поэтической или убедительной.

Одним из приемов, доступных поэту и оратору и широко использующихся в социологии, является ирония. Рассмотрим, в какой степени ее применение позволяет получить более четкий образ «социальной реальности».

Претензии социологии на озарение обычно выдвигаются в конкурентных целях, поскольку их подтверждение ведет к отказу от того, что мы иначе бы не отвергли. Социологическое озарение предлагается не просто как довесок к уже имеющемуся у нас пониманию, но как нечто, требующее коренного и полного пересмотра предыдущих идей. Многие социологи гордятся тем, что их работа опровергает некоторые «наши» основополагающие представления о мире. Они показывают, что мир совсем не такой, как мы думали, что причины наших действий гораздо менее возвышенны и гораздо более низменны, чем мы себя уверяли, и т.д. Будь такие претензии оправданы, это

* Перевод с английского Андрея Корбута. Перевод сделан по: *Anderson D. C., Sharrock W. W. Irony as a methodological theory: a sketch of four sociological variations // Poetics Today. 1981. Vol. 4. № 4. P. 565–579.*

© Корбут А., 2010.

© Центр фундаментальной социологии, 2010.

имело бы серьезные и глубокие последствия, поэтому они заслуживают четкой и ясной критической оценки. Стоят ли предполагаемые социологические прозрения той цены, которую придется за них заплатить? Должны ли мы признать, что совершаем ошибки, которые нам приписывают? В любом случае элементарная справедливость требует, чтобы дисциплина (в данном случае — социология), которая столь кичится своим скептическим, критическим, разоблачающим мировосприятием, обратила внимание на бревно в собственном глазу, отнеслась к своим притязаниям столь же скептически, как и к чужим. Увы, собственные основания редко подвергаются критике: социологи не отличаются особой склонностью к саморефлексии.

Ключевое звено социологической иронии — противопоставление социологии «обыденному пониманию» или порождающим его процессам «повседневного мышления». Довольно часто, знакомя первокурсников с социологией, их делают объектом критики как носителей повседневного мышления; представления, с которыми они приходят, объявляются полными ошибок и заблуждений [см. хорошую иллюстрацию в 15]. Несомненно, с точки зрения многих социологов, основная задача их дисциплины заключается в критике обыденного сознания.

Мы не уверены, что выбор между «социологическим озарением» и «повседневным мышлением» является обоснованным и настоящим. «Обыденное понимание» (его еще называют идеологией, здравым смыслом, нормативным порядком, культурой и пр.) часто объявляется специфической и важной темой социологического исследования, требующей систематического описания и анализа. Подобные декларации могут делаться лишь в качестве предваряющих искомое систематическое описание, но даже в этом случае данное намерение редко реализуется; в настоящее время у нас отсутствует техническое рассмотрение этих вопросов. Не имея такого рода технического аппарата, социологи вынуждены представлять «повседневное мышление» случайно и ситуативно, описывая его способами, которые мы не можем считать иначе как насквозь повседневными. Зачастую высказывание социолога имеет форму пропозиции, к которой добавляется некоторое придаточное предложение, например, «как полагают в настоящее время», «как принято думать». Те, кто пытается дискредитировать повседневное мышление, обычно опровергают пропозицию X, в которую принято верить, в пользу пропозиции Y, которая истинна¹. Однако если их усилия, как правило, направлены на доказательство ложности X и истинности Y, то при этом они также доказывают, что X *принимается* всеми на веру.

Те ошибки, в которых обвиняют (и слово «обвиняют» здесь более чем уместно) повседневное мышление, сами, на наш взгляд, носят вполне повседневный характер: расовая предубежденность, опора на стереотипы, приписывание должного, вера в то, что пишут в газетах, и т.п. Да и те процедурные ошибки, которые объявляются причиной подобных прегрешений, тоже вполне обыденны: чрезмерные обобщения, поспешные выводы, ложные допущения, ошибочные объяснения (к примеру, психологические, а не социологические)².

¹ Например, Открытый университет заявляет, что одна из его целей — «бросить тень сомнения на общепринятые представления» о преступлении [15, р. 61].

² Об этом свидетельствует обширная социологическая литература, посвященная расовым отношениям, девиации и медиа.

Социологические представления, альтернативные повседневным, (обычно) противоречат тем взглядам, которые они критикуют: вере во врожденное превосходство определенных рас противопоставляется образ людей, имеющих много общечеловеческих черт, идее генетически детерминированных различий между ними противопоставляется идея обусловленности этих различий способами жизни и т.п.

Вопрос не в том, действительно ли взгляды большинства социологов обоснованы лучше, нежели взгляды, против которых они выступают. Скорее, вопрос в том, существует ли (а многие, похоже, полагают, что да) *систематическое и качественное* различие между социологическим и повседневным мышлением³. Мы говорили выше, что пока еще очень далеки от понимания, в каком бы то ни было аналитическом смысле, сущности повседневно мышления и, соответственно, того, каким образом социологическое мышление отличается от него по своим формальным свойствам. Однако судя по тем критериям, которые используют социологи для идентификации повседневно мышления, здравого смысла и т.д., их собственное мышление носит ярко выраженный повседневный характер. Разница заключается не в противоположности способов мышления, а в противоположности убеждений — она, скорее, предполагает выбор между одним популярным мифом и другим (или, что можно чаще наблюдать в случае социологии, между популярным мифом и непопулярным). Столь упорная критика обыденных мнений со стороны социологов связана с их желанием поставить свои идеи в особое привилегированное положение; придать им видимость независимости от ограничений, налагаемых на (других) членов общества; объяснить расхождение между социологическими суждениями и суждениями, которые идентифицируются в качестве повседневных, тем, что повседневное мышление не способно производить социологические идеи, поскольку ему попросту недоступны необходимые процедурные ресурсы. Поэтому на тот факт, что люди обычно находят социологические аргументы неправдоподобными, можно не обращать внимания, так как он является результатом их когнитивных дефектов, из чего можно сделать вывод, что они признали бы их правдоподобность, если бы им представилась возможность мыслить в терминах, отличных от тех, в границах которых они «замкнуты»⁴.

Мы не уверены и в том, что ироническая позиция в отношении обыденного понимания является преимуществом социологии. Подобная позиция делает социологическое мышление амбивалентным и нестабильным. Выделение обыденного понимания как области ложного мышления, проект разоблачения и демистификации входит в противоречие с доминирующей «гуманистической» ориентацией социологии. Для демонстрации того, что какая-либо форма мышления сеет и увековечивает ложь и ошибки, недостаточно просто показать, что она подвержена спорадическим, случайным (хотя и существенным) заблуждениям. Необходимо показать, что ошибки составляют сущность, ядро мыслительных процедур, а не возникают в результате специфического применения мышления. Необходимо также показать, что данная форма мышления закрыта и не способна к осознанию ошибки и к самокоррекции:

³ Гарольд Гарфинкель, например, не желает признавать какое-либо формальное различие между «обыденным» и «профессиональным» социологическим мышлением [см.: 7; 8].

⁴ Подобного подхода часто придерживаются марксисты, связывающие «объективные интересы» людей с их потребностями.

ее недостатки заметны лишь тем, кто находятся «вне» ее⁵. Однако акцентирование предрасположенности членов общества к ошибкам и самоуспокоенности заставляет видеть в них наивных, легковверных, невежественных, недалеких людей, т.е., говоря прямо, кретингов. Но столь пренебрежительное отношение с трудом вписывается в радикальную антиэлитистскую установку социологии, поэтому возникает необходимость «защитить» членов общества от выводов об их наивности и глупости, происходящих вследствие иронизации их практического понимания. Один из способов исправить ситуацию мог бы заключаться в наделении членов общества бесконечной искусностью в том, что Гегель называл смекалкой, так, чтобы их поведение воспринималось как осмысленное, хотя это и сложно сразу распознать, поскольку его осмысленность носит очень тонкий и скрытый характер. В некотором роде можно утверждать, что они не ведают, что творят, хотя можно показать, что у них есть безошибочная способность поступать так, как нужно, и организовывать свои дела так, чтобы решать необходимые задачи и при этом «скрывать» от себя факт и сущность своей организующей роли (именно в этом, на наш взгляд, заключается идея реификации). В таком случае члены общества оказываются гораздо умнее, чем они сами об этом знают, а их невежество и ошибки играют инструментальную роль, позволяя им совершать то, что они не смогли бы сделать сознательно.

Ироническая установка в отношении обыденного понимания вносит нестабильность в социологическое мышление еще и тем, что делает неопределенным распределение ответственности между «обывателем» и исследователем (о чем мы поговорим ниже), а также заставляет колебаться между полюсами объективизма и релятивизма (по поводу чего нам нечего добавить), когда кажется, что подчеркивание «объективности» социологии должно придать ей смысл (она бессмысленна, если не претендует на схватывание «того, что есть на самом деле»), но при этом социологи не готовы согласиться с теми иерархическими выводами, которые следуют из допущения о том, что социолог *действительно* знает лучше.

Варианты иронии

Социологи склонны принимать проспект за годовой отчет, отождествлять краткий план с результатом его применения, и поэтому значительная часть аргументов в пользу преимуществ социологии по сравнению с «общепринятыми» представлениями основывается, как нам кажется, больше на допущениях, чем на демонстрациях, т.е. утверждается умозрительно, в качестве возможности, поскольку они более чем очевидным образом вытекают из доктрин, входящих сегодня в социологическое мировоззрение. Разумеется, мы осознаем, что эта наша оценка отнюдь не разделяется большинством социологов.

В основе практики социологической иронии лежит противопоставление мира, каким он *якобы* воспринимается членами общества, и мира, какой он есть на самом деле (который, по умолчанию, считается таким, каким его представляет социолог). Поэтому теперь мы попытаемся очертить некоторые техники, с помощью которых

⁵ Вопрос о том, действительно ли это так, играл ключевую роль в тезисе о «других культурах», который был предметом спора между Питером Уинчем и его оппонентами [13].

осуществляется это противопоставление. (Четыре выделенных нами варианта мы очень грубо соотносим с разными типами социологии, хотя понимаем, что такая привязка не является ни инвариантной, ни единственно возможной.)

1. Трансформация системы координат

Кеннет Берк [5, р. 3–7] указывает, что соотношение «сцена–акт» имеет решающее значение для характеристики действия и что смена способа описания обстановки, в которой протекает изображаемое действие, меняет видимый характер самого действия. Модификация соотношения «сцена–акт» является неотъемлемой частью социологической работы, предполагающей не только выбор сцены, в которую будет помещено действие, но и, как правило, подстановку иного фона, нежели тот, который актер мог бы считать сценой своих поступков.

Обычно считается, что социальный актер проектирует свои действия в той обстановке, которую кратко называют «обществом, увиденным изнутри». Тем самым актер типизируется посредством точки зрения, а эта, частично раскрытая, точка зрения зачастую предполагает следующее:

а) что актер воспринимает свои действия в качестве протекающих на фоне «мира повседневной жизни»;

б) что мир актера предстает перед ним лишь частично, выглядит разным для различного расположенных актеров и выглядит разным для одного и того же актера в разное время и из разных мест;

в) что интересы и цели актера будут соответствовать типу обстановки, что они будут носить «повседневный» характер, будут житейскими, персонализированными, локализованными, разнообразными, прагматическими и краткосрочными (среди прочего);

г) что актер будет познавать мир повседневной жизни в условиях, заданных его социальным положением, исходя из своей ограниченной перспективы в отношении сцены и в ходе реализации своих повседневных интересов и целей, а приобретение знаний будет подчиняться задаче реализации этих практических интересов; что знание тем самым будет конструироваться на ситуативной основе, бессистемно, безотчетно, без твердых доказательств и в отсутствие информации о событиях, выходящих за горизонт опыта актера.

Социолог приписывает себе совершенно иную точку зрения, нежели точка зрения актера, — точку зрения, которая часто идеализируется как перспектива самой системы действия, показывающая, как выглядит положение вещей «извне», «за пределами» мира повседневной жизни. Социологическая точка зрения представляется относящейся к точке зрения актера во многом так же, как фотография с воздуха относится к фотографии того же самого участка с земли: в поле зрения оказываются вещи, которые недоступны для изучения на месте, что позволяет охватить взглядом гораздо большую площадь, чем это возможно из любой наземной точки, а также выявить структуры, к которым принадлежит та или иная отдельная точка зрения, но которые она не позволяет сделать предметом восприятия. Следовательно, точка зрения социолога объемлет перспективу актера, отделяет данную перспективу от взаимосвязанных с ней частичных перспектив других актеров, а также позволяет увидеть объ-

ект, на который направлены эти перспективы. Однако разница заключается не только в угле рассмотрения; позиция социолога понимается как точка зрения, отражающая область объективных возможностей и позволяющая выявить:

а) что на самом деле составляет интенциональный объект перспективного восприятия актора;

б) сущность и степень расхождения между тем, что реально существует, и тем, что актер считает (или воображает) реально существующим;

в) актуальную диспозицию обстоятельств, в которых актер проектирует свое поведение;

г) ограничения и рамки поведения, которые будут оказывать влияние на вероятность успеха действий актора, независимо от того, осознает ли актер их существование;

д) механизмы и принципы, поддерживающие и модифицирующие актуальные обстоятельства и детерминирующие характер действий, вне зависимости от того, какие принципы актер полагает определяющими для своих действий и влияющими на вероятность их успеха.

Социолог может переопределить действия актора, заменив мир повседневной жизни областью объективных возможностей в качестве среды осуществления его действий. Это, конечно же, имеет серьезные последствия для характеристики действия. Одно из последствий, наиболее важное для нас, связано с расширением области релевантностей. Какие бы соображения ни казались релевантными «изнутри» системы координат повседневной жизни, какие бы соображения актер ни считал решающими для выбора направления действия, с социологической точки зрения они будут казаться слишком узкими, требующими дополнения за счет соотношения с объективным контекстом, выявляемым социологией. Например, чтобы понять такой анахронизм, как ношение галстука-шнурка, недостаточно просто обратиться к тем соображениям, которых придерживается актер, выбирая именно это предмет одежды из своего гардероба⁶. Нам нужно понять, что *вообще* стоит за ношением галстука-шнурка: почему галстук именно такого вида, какие есть еще виды галстуков, какие типы людей носят такие галстуки, каковы общие жизненные обстоятельства этих людей, почему они как *люди определенного типа* проявляют склонность к ношению подобного рода предметов одежды, и т.д. Мы можем за несколько шагов перейти от локального, конкретного случая к наиболее широкой системе организации, которую способна различить предпочитаемая нами социологическая теория: выбор галстука-шнурка перестает быть проблемой того, «что надеть сегодня вечером?», и становится проблемой кризиса современного монополистического капитализма. Условия выбора радикально изменились: актер не выбирает из имеющегося в его распоряжении имущества; он выбирает из тех возможностей, которые ему предоставляет его общество. Будь общество иным, объекты его выбора тоже были бы иными. Проблема заключается в следующем: почему данное общество ограничивает своих членов только теми предметами выбора, которые исторически, умозрительно или логически воз-

⁶ Мы используем столь причудливый пример, поскольку главной целью подобного подхода является демонстрация того, что вроде бы тривиальные вещи могут иметь большое значение и серьезные последствия (см. вариант 2 ниже).

можно? С повседневной точки зрения может казаться, что актер имеет лишь самые локальные и ограниченные соображения и что поэтому приписывать ему их, когда они явно далеки от сознания *актера*, было бы странным. Однако те, кто их приписывает, будут безусловно утверждать, что независимо от того, размышляет ли актер о подобных вещах или нет, его действия являются следствием и соотносятся с областью объективных возможностей и что тем самым, осознает это актер или нет, его действия представляют собой выбор за и против *status quo*: любой выбор между А и Б предполагает более «базовый» выбор, т.е. выбор между принятием мира, в котором возможности выбора ограничиваются А и Б, и отрицанием такого мира в пользу более разнообразного пространства альтернатив.

Берк, как можно судить по используемому им термину, считает соотношение «акт–сцена» вопросом пропорциональности. Замена мира повседневной жизни областью объективных возможностей в качестве обстановки действия должна, очевидно, вызывать существенные диспропорции. Действия актера можно понимать как реакции на проблемы, создаваемые ему объективными условиями его жизни, но его реакции на эти проблемы, которые проявляются в формах, «допускаемых» повседневной жизнью и когда они рассматриваются с точки зрения условий, которые якобы являются их объективным источником, кажутся совершенно неэффективными. Выбор стиля одежды может представлять собой способ высказывания, противодействия угнетению и может быть единственно доступным в данных обстоятельствах, но он явно крайне неэффективен в качестве средства реального разрешения проблемы репрессивного общества: «...оригинальный стиль моды можно интерпретировать как попытку воплотить — правда, в *воображаемой форме* — условия существования социально-мобильного «белого воротничка». В то время как их арго и ритуальные формы поддерживали многие традиционные ценности родительской культуры, их одежда и музыка отражали гедонистический образ обеспеченного потребителя» [Р. Cohen, цит. по: 10, р. 32]. Поскольку область объективных возможностей составляет актуальную среду актера, именно она ограничивает его и должна поэтому ощущаться, переживаться им, хотя доступные ему ресурсы идентификации и артикуляции его опыта содержатся лишь в повседневном мышлении и поэтому, как считается, не позволяют открыто артикулировать подобный опыт. Следовательно, непосредственные выражения актера требуют повторного изучения. Им не следует доверять, их нужно исследовать на предмет того, говорят ли они о том, что они едва способны выразить, о том, о чем они могут говорить только посредством символов и намеков. Необходимо расшифровать смысл.

2. Обогащение повседневного

Термином «повседневное» можно характеризовать разные вещи. Одно из его значений — нечто обыденное и бессобытийное, т.е. рутинная и безмятежная жизнь, в которой «ничего не происходит». Повседневный мир часто считается повседневным именно в этом смысле — банальным, скучным, нудным, неинтересным. Некоторые социологи пытаются поставить это представление под сомнение, показав, что повседневный мир намного более оживлен, гораздо более сложен, невообразимо более событийен, чем об этом говорит «общепринятый миф». Для этого они нагружают оби-

тателей мира повседневной жизни существенно бóльшим количеством «работы», чем того требуют их обычные занятия.

Социологи имеют законное право ставить вопросы об условиях, при которых стабилизируются, воспроизводятся и модифицируются паттерны действия, а также об условиях, при которых возможна взаимоосмысленная коммуникация. Они могут изучать организации действия, чтобы понять, как различные типы организации «решают» проблему поддержания своего существования, как действия акторов соотносятся, превращаясь (например) во взаимно поддерживаемый паттерн действия. Однако лишь тонкая грань отделяет данный подход от представления о том, что актер имеет дело лишь с проблемами, указанными социологом, будто именно *актер* решает проблему социального порядка.

Гилберт Райл [1] утверждал, что картезианский дуализм «сознание–тело» может породить своеобразный мир, в котором наши телесные действия сопровождаются рядом призрачных ментальных событий. Точно так же социология может создать впечатление, что мир повседневной жизни — это мир, где наши поступки сопровождаются непрерывным потоком параллельных действий, с помощью которых мы управляем формальными условиями стабильных паттернов деятельности. Мир повседневной жизни в таком случае становится гораздо более сложным: мы занимаемся своими повседневными делами — ходим на работу, завтракаем, открываем собрание, — *а также* интегрируемся в группу, осуществляем социальный контроль и т.п.

Такие будничные занятия, как непринужденная болтовня, проход с тележкой с чаем по больничному отделению, разговор по радио между водителем такси и диспетчером теперь следует рассматривать в качестве поразительных социальных событий. Нам демонстрируют, что непринужденная болтовня является замысловатым ритуалом, в ходе которого собеседники осуществляют самопрезентацию, что движение тележки повторяет линии статусной иерархии или социальной сети, что разговор по радио отражает профессиональную субкультуру и ее сложные навыки.

Основная цель — вызвать восхищение. Мы должны занять эстетическую позицию в отношении тех задач, с которыми сталкиваются самые заурядные социальные участники, а также тех эффективных, элегантных, деликатных и тонких практик, с помощью которых они их решают. Можно сказать, что все эти житейские события возможны, только если их участники способны «решить» проблему согласованного социального действия, способны инициировать и поддерживать упорядоченное взаимодействие, при этом занимаясь своими непосредственными профессиональными или социальными делами.

Такой подход вынуждает нас принять определенные представления об актере и исследователе.

Нам предлагают признать тонкую чувствительность исследователя, который смог различить мимолетные, едва заметные намеки, используемые партнерами по взаимодействию для сигнализации друг другу о своих намерениях, который смог проанализировать элементы, обычно считающиеся тривиальными и несущественными, и показать, что они имеют большое значение, вес, влияние, и который достаточно подробно изучил повседневную жизнь, чтобы выявить детали ее организации, недоступные случайному наблюдателю.

Зачастую это побуждает нас повысить свою оценку тех или иных акторов. Кеннет Берк заметил, что соотношение «сцена—агент» тоже играет важную роль и переопределение сложности и искусности повседневного поведения должно, если это соотношение сохраняется, вести также к переоценке актора [5, р. 7–8]. Предметом подобного рода исследований становятся те, кого общество оценивает очень низко, кого считают непригодным или неспособным, недостаточно социально включенным или социально компетентным. Документирование их способности осуществлять организованную, упорядоченную, рутинизированную повседневную жизнь показывает, что их недооценивали; говоря формальным языком, их действия должны удовлетворять тем же самым условиям стабильности, непрерывности, узнаваемости и т.п., и поэтому их следует считать столь же социально компетентными, как и всех прочих.

Однако эта линия аргументации оборачивается против самой себя, усложняя повседневные занятия до такой степени, что они становятся неуправляемыми. Те, кого ранее считали социально компетентными, дискредитируются, поскольку демонстрируется, что они не способны справиться с проблемами управления взаимодействием, не будучи экспертами и не получив специальной подготовки. В частности, в затруднительном положении оказываются профессионалы по причине сложности и искусности субкультурных форм понимания, с которыми они не знакомы, поскольку не являются членами тех субкультур, с представителями которых им приходится взаимодействовать; они не способны управлять ситуациями взаимодействия со своими клиентами, не становясь жертвами тех помех, которые стоят на пути межкультурных контактов.

В итоге происходит полная утрата смысла таких понятий, как «сложный» и «искусный», поскольку эти термины, как и многие другие, исполняют несовместимые функции и применимы только там, где существует определенная система координат, в пределах которой можно осуществлять дифференциацию; если даже наиболее простые, элементарные отрезки поведения становятся сложными, тогда описывать их подобным образом бессмысленно. Известно, сколь важно для социологов изучать то, что другим может казаться тривиальным, но они должны, по-видимому, делать это так, чтобы сохранять данные феномены в качестве вещей-кажущихся-мелкими-и-тривиальными.

3. Расшифровка смысла

Одним из способов обогащения повседневного является демонстрация непрозрачности и закодированности обыденной коммуникации. (Это направление исследований ассоциируется со структуралистами [леви-строссовского типа и пр.])

Социологию можно рассматривать как практику перефразирования: другие люди переводят свои выражения в слова, которые затем переводятся в иные, наши слова. Если попытаться обнаружить оригиналы социологических парафраз, то часто оказывается сложно увидеть связь между ними, установить, что одни являются отображениями других: обычно необходимо обратиться за инструкциями к содержащему их тексту, чтобы понять, каким образом парафраз был получен из оригинала. Как правило, тот факт, что эту связь можно выявить лишь с большим трудом, не считается доказательством того, что искусство социологического перефразирования может

быть усовершенствовано, скорее, это считается доказательством необходимости социологического парафраза, свидетельством того, насколько непрозрачен по своему смыслу оригинал.

Значение, которое придается непрозрачности смысла, может показаться странным в свете того факта, что оригиналы часто отличаются наличием совершенно однозначного смысла, на первый взгляд даже более ясного, чем смысл социологического объяснения, которое призвано прояснить его. Но это только в том случае, если мы предполагаем, что они имеют в виду то, о чем говорят, и говорят то, что имеют в виду. Если членов общества можно считать слабо подготовленными к пониманию и описанию объективно данных им обстоятельств, тогда их в равной мере можно считать малоприспособленными к осознанию всей важности их собственных коммуникаций. Они воспринимают свои выражения исходя из того, что они хотят сказать, но они могут придавать им смысл только в границах и формах, заданных используемой ими системой коммуникации; они способны говорить только о том, что им позволено. Кроме того, их слова следует оценивать с точки зрения объективных возможностей: они должны говорить или о них, или ни о чем. В этом смысле значительная часть произносимых членами общества высказываний — ни о чем: это высказывания о вымышленных персонажах, сверхъестественных существах, мифических героях. Однако их можно подвергнуть тематической переориентации и функциональному переопределению. Они могут обсуждаться в контексте повествований, загадок, историй и т.д. с развлекательными, ритуальными, обучающими и пр. целями, но функция такой речи может быть переопределена: все формы речи могут рассматриваться с точки зрения передаваемого ими сообщения или высказываемого суждения; возможны высказывания, которые внешне или в принципе не имеют «объективного» смысла. Их следует считать говорящими «о чем-то», сколь бы далеко это ни было на первый взгляд от какой-либо темы. Если они ни о чем — если персонажи вымышлены, если не существует области сверхъестественного — тогда каков предмет этих высказываний? Социологи легко находят ответ: их предмет — социальная организация, они говорят о вещах, о которых нравится говорить социологу.

Тот факт, что конкретное высказывание вроде бы совершенно не посвящено социальной организации, очень важен: высказывание должно пониматься как аллюзия, эвфемизм, реплика, касающаяся социологических предметов, но говорящая при этом о чем-то совершенно ином. Высказывание является аллюзией в силу необходимости: такой способ выражения единственно доступен, он позволяет говорить о том, о чем нельзя сказать *иначе* в данном обществе, или о том, что, будучи высказано подобным образом, может быть принято, но окажется недопустимым, если не будет обеспечена четкой и *узнаваемой* передачи смысла сообщения.

Сообщение, которое пытается извлечь социолог, «закопано» глубоко внутри оригинала и поддается извлечению только в результате сложной исследовательской работы именно потому, что оно должно быть скрыто от его предполагаемых реципиентов, предъявлено им в виде, который вряд ли можно идентифицировать с его декодированной формой.

Мастерство, которое нужно проявить, чтобы обнаружить эти скрытые сообщения, неизбежно ставит вопросы: достаточно ли одного мастерства и кто должен его

проявлять? Преимущественно социолог? Тогда с чем мы имеем дело: с божественной истиной или надувательством? [6]

Машинерия, необходимая для получения необходимого парафраза из оригинала, достаточно сложна и требует умелого использования, поэтому социологу следует доверять в силу мастерства, которое он продемонстрировал при построении своего аппарата. Но такого рода доверие делает несостоятельным все предприятие. Социолог не просто пытается построить паттерн и выявить, какого рода трансформациям может быть подвергнут определенный «текст»; он хочет обнаружить вещи, которые эмпирически реальны, и осуществляемый им перевод оригинала предлагается не в качестве одного из возможных, а как *единственный*, который *должен* быть произведен, как утверждение о том, что оригинал всегда значил. Но извлечь смысл можно лишь посредством интерпретативной машинерии, и ее тоже следует приписать акторам, поскольку она воспроизводит процедуры, которые акторы должны применять для опознания скрытого смысла их обоюдных коммуникаций. Акторы снова изображаются более сведущими, чем им о том известно.

Одним из крайне полезных инструментов для осуществления этого маневра — приписывания актору необходимых интерпретативных навыков — является использование пространственных метафор, транспонирование отношений в пространственные термины, позволяющее говорить о поверхности и глубине, внешней видимости и скрытой реальности. Оригинал и его парафраз не отделяются друг от друга временем (парафраз делается позже) и человеческой деятельностью (парафраз создается исследователем, оригинал — членом общества). Наоборот, они объединяются в единый объект, внешним проявлением которого становится оригинал, а инфраструктурой, соединяющей объект воедино и упорядочивающей его, — парафраз. Такого рода опространствливание тоже соответствует идее скрытого смысла: хотя поверхность и глубина, внешняя видимость и внутренняя структура едины, одно обычно мешает нам разглядеть другое: поверхность скрывает глубину, внутренняя структура прячется «за» внешними видимостями и потому недоступна для непосредственного восприятия.

4. Моральная инверсия

От обогащения повседневного до моральной инверсии, превращения плохого в хорошее — один шаг. Это излюбленная стратегия в социологии девиаций [11]. И она тесно связана с предыдущей. В последние годы социологи, изучающие девиации, предоставили множество прямых доказательств этой связи. Нам было сказано, что поведение промышленных вредителей, вандалов, хулиганов и пр. морально порицается обществом из-за откровенной беспричинности и бесцельности их действий (обратите внимание: обычно подобные атрибуции открыто не делаются). Но простейшее этнографическое описание показывает, что подобные действия вполне могут «ценными». Можно обнаружить и смоделировать такие мировоззрения и ситуации, в которых они «логичны» и «целенаправленны». Промышленное вредительство имеет смысл в определенных трудовых ситуациях, а девиация в целом является способом субкультурной адаптации к определенным общественно-экономическим и культурным условиям; безумие — это здоровая реакция на больной мир. Исследования отдель-

ных случаев и этнографические описания постоянно смешивают порядок анализа с порядком анализируемых действий, порядок объяснения — с порядком оправдания, порядок действия — с порядком реакции. Поняв, что девиация является логической реакцией на неприятную ситуацию, мы можем простить девианта и возложить вину на ситуацию. На ситуацию всегда можно положиться, она обязательно к чему-нибудь приведет, поскольку область данных никак не ограничена. В итоге душевнобольной оказывается здоровым, хулиган — действующим разумно, низкая успеваемость в школе — свидетельством таланта, порнографы — исполняющими важную социальную функцию и т.д.

Вопросы осмысленности и оправданности (очевидно) тесно связаны, но их можно полностью смешать. Если подразумевается (как часто делают теоретики девиации), что действия девианта принято считать иррациональными, бесцельными, непоследовательными, тогда демонстрация того, что эти действия целостны, целенаправленны и уместны, будет ставить под сомнение стигматизацию девианта: если у действия есть *какая-то* причина, то это *хорошая* причина. Разумеется, *ту или иную* причину всегда можно придумать⁷.

Конструируя социологические объяснения, автор контролирует *все* реакции, т.е. он может отбирать и упорядочивать обстоятельства, которые будут преподноситься в качестве актуальных и воспринимаемых обстоятельств действия, и тем самым может указывать только те, которые будут делать действия внешне полностью уместными, совершенно разумными. В силу связи между «деланием» и «сущностью» [9, р. 173–175], между действиями и воспринимаемым характером людей переописание действий в качестве разумных и уместных ведет к пересмотру представления о девианте (который теперь выглядит «таким же нормальным») и тем самым к перераспределению вины. Если девиант ставится в зависимость от некоторых акторов, которые воплощают собой «реакцию общества», тогда реконцептуализация девианта равносильна восприятию *самих* агентов социального контроля как делающих бессмысленные, немотивированные, неуместные вещи. Антипсихиатрия, например, может дискредитировать психиатров, даже не говоря о них: если сумасшедший здоров, но его запирают, принуждают и ограничивают, тогда что можно сказать о психиатрах?

Моральная защита оказывается не таким сложным делом, если достаточно широко раздвинуть границы понятий «цель» и «причина». Возьмите действие, считающееся неподобающим, выявите обстоятельства, в которых оно было бы уместным и эффективным, и ограничения будут сняты. Обнаружив эти обстоятельства, скажите, что именно на них ориентировался актер и/или что именно они составляют «объективную» ситуацию его деятельности (смените систему координат), и заявите, что вы смогли показать: данное действие является реакцией на указанную ситуацию, независимо от того, замечает это сам актер или нет. Такого рода техника работает довольно хорошо в случае девиантов, поскольку она будет работать в случае *кого угодно*. В настоящее время моральная защита осуществляется избирательно с целью реабилитации «девиантов» и осуждения (обычно) «властей предрержащих», но, как и в случае понятий сложности и компетентности, конечным результатом последовательного до-

⁷ Если это не получается, то ее можно просто позаимствовать у девианта, «поймать его на слове» [14].

стижения данной цели являются анархия, отказ от *любой* моральной дискриминации и усиление релятивизма, который подрывает трактовки теоретиков девиации, как и все прочие.

Смена полюсов не годится для решения социологических проблем; «переход на сторону» девианта не ведет к принципиальной коррекции тех теорий девиации, которые «принимают сторону» властей⁸.

Заключение

Мы попытались показать, что достижение иронических эффектов в социологии может осуществляться ценой отказа от осмысления трудных проблем, связанных с описанием и пониманием действий. Конечно, благодаря подобным эффектам можно получить новую точку зрения на повседневные практики, но она будет беспочвенной. Перевернув Гегеля, Маркс успешно вернул его на ноги, но это не значит, что переворачивание всегда оправданно: часто переворачиванием все и заканчивается.

Литература

1. Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-пресс; Дом интеллектуальной книги, 2000.
2. Anderson D. C. Stories and arguments // *Pragmatics Microfiche* P.M. 1978. №3: I:E 9.
3. Becker H. S. *Sociological work*. London, 1970.
4. Brown R. H. *A poetic for sociology*. Cambridge, 1977.
5. Burke K. *A grammar of motives and a rhetoric of motives*. Cleveland, Ohio, 1962.
6. Burling R. Cognition and componential analysis: God's truth or hocus pocus // *Cognitive anthropology* / Ed. by S. A. Tyler. New York, 1969. P. 419–428.
7. Garfinkel H., Sacks H. Formal structures of practical actions // *Theoretical sociology* / Ed. by J. C. McKinney and E. A. Tiryakian. New York, 1970.
8. Garfinkel H. *Studies in ethnomethodology*. New Jersey, Englewood Cliffs, 1967.
9. Goffman E. *Asylums*. New York, 1961.
10. Hall S., Jefferson T. *Resistance through rituals*. London, 1975.
11. *Images of deviance* / Ed. by L. Taylor, S. Cohen. Harmondsworth, 1971.
12. Ranciere J. 1971. The concept of «critique» and the «Critique of Political Economy» // *Theoretical Practice*. 1971. Vol. 39. № 2. P. 123–154.
13. *Rationality* / Ed. by B. Wilson. Oxford, 1970.
14. Taylor L. The significance and interpretation of replies to motivational questions: the case of sex offenders // *Sociology*. 1972. Vol. 6. № 1. P. 23–39.
15. The Open University. *Dial making sense of society*. Block I. Units 1–3. *Limits of everyday thinking*. Milton Keynes, 1976.

⁸ Кроме того, расширение словаря действий, понятий цели и причины, релевантных обстоятельств и пр. позволяет сделать идею «сторон» настолько всеохватывающей, что мы оказываемся просто вынуждены совершить выбор; если стороны определяются достаточно неопределенно, мы все должны быть на той или другой стороне. Поэтому Говард С. Беккер спрашивает: «На чьей вы стороне?» [3], искренне ожидая, что мы *обязательно* совершим выбор.

Политический романтизм Карла Шмитта

Александр Филиппов*

Аннотация. Статья представляет собой фрагмент послесловия к выходящей в издательстве «Праксис» книге Карла Шмитта «Политический романтизм». Эта работа — первое сочинение Шмитта, привлекшее широкий интерес читающей публики, в нем содержатся многие идеи, развитию которых он посвятил всю свою научную жизнь. Однако «Политический романтизм» невозможно понять вне контекста — как контекста эпохи, так и контекста интеллектуальной и политической биографии Шмитта. Прежде чем стать критиком романтизма, Шмитт проходит период увлечения романтизмом. Этот романтизм молодого юриста и является основной темой данной статьи.

Ключевые слова. Шмитт, Дейблер, политическая теология, Гегель, активизм.

...И вообще немецкий романтизм, о котором не так давно говорили, что его нужно преодолеть, — это огромный резервуар, где находится духовный исток всего, что не склонно к плоской и пошлой точности мысли: «творческое развитие», «абстракция и вчувствование» — все это с беззаботностью предвосхищают романтики.

Карл Шмитт. «„Северное сияние“
Теодора Дейблера» [21, S. 12]

Книга о политическом романтизме¹ занимает особое место в творчестве Карла Шмитта. Она впервые принесла ему по-настоящему широкую известность, в том числе и за пределами Германии². Шмитт начал публиковаться очень рано и писал много, его труды были встречены хорошо, но 1919 г. — время переломное, начало взлета и вместе с тем — расчета с прошлым. Таков этот год в судьбе Шмитта и в истории его страны.

В 20-е гг. Веймарская Германия обрела устойчивость и, внушив было надежды на нормализацию порядка тем, кто смел и желал надеяться, десятилетием позже устремилась к катастрофе. «Политический романтизм» появился накануне этой поры надежд и опасений, когда *все перевернулось и только-только устравалось*. Только что кончилась война, внезапным и тяжелым поражением, произошла Ноябрьская

* Филиппов Александр Фридрихович — доктор социологических наук, руководитель Центра фундаментальной социологии ИГИТИ ГУ-ВШЭ, filippovaf@gmail.com

© Филиппов А., 2010.

¹ Ниже название книги повсюду в тексте заменено аббревиатурой *ПР*. При цитировании номера страниц в круглых скобках отсылают к источнику: [20].

² В 20-е гг. только ее одну из всех его работ перевели и издали во Франции, где она вызвала живой интерес.

революция, покончившая с монархией, а в Мюнхене, где жил Шмитт, возникла и погибла, просуществовав несколько недель, Баварская Советская республика. В этой исторической среде молодой юрист, склонный к несколько экстравагантному поведению³ и богемному образу жизни⁴, написал книгу, в которой расквитался со своим романтическим существованием и сделал выбор в пользу серьезности.

I

Образ, родившийся в иные времена из неописуемого ужаса перед неизбежным могуществом зла, появляется вновь, теперь уже как сбывшееся пророчество об Антихристе. Что ужасает в нем? Почему его приходится опасаться больше, чем могучего тирана, Тамерлана или Наполеона? Потому что он умеет подражать Христу и уподобляется ему настолько, что выманивает себе все души. Он покажет себя дружелюбным, корректным, неподкупным и разумным, все станут хвалить в нем счастье человечества и говорить: какой замечательный, справедливый человек!

*Карл Шмитт. «Северное сияние»
Теодора Дейблера» [21, S. 61]*

Присмотримся внимательнее к этому повороту. *PP* можно считать последней книгой предшествующего периода, замыкающей целую эпоху в творчестве раннего Шмитта, или первой книгой, открывающей Шмитта таким, каким он предстает в своих эпохальных сочинениях вроде «Духовно-исторического состояния современного парламентаризма» или «Понятия политического», но в любом случае ее следует поместить в контекст прочих его трудов. Ранние книги Шмитта написаны преимущественно на юридические темы. Начало было положено его первой диссертацией о видах вины [22], за ней последовала замеченная не только юристами, но и философами кни-

³ Моя аномальность принесет мне много хлопот, говорит Шмитт. Ведь это — искусственная конструкция, одна из множества моих манер. Мне удастся, благодаря уму и эластичности, придерживаться ее наряду с другими, которые у меня тоже в ходу. Но сколько сил на это растрачивается впустую, как это утомляет в перспективе! Когда я стану старым и слабым, притворяться уже не смогу. См.: [14, S. 176].

⁴ «За всю мою долгую жизнь юриста, — писал Шмитту его старший коллега и покровитель ам Цеенхоф, — я не встречал человека, у которого было бы больше порядка в мыслях и понятиях, чем у Вас, но также и ни одного, у кого было бы больше беспорядка и неразберихи в частной жизни». Шмитт цитирует эти слова в дневниковых записях, вошедших в знаменитый «Глоссарий», их также выносит в качестве эпиграфа к Введению издатель его ранних дневников Эрнст Хюсмерт. См.: [19, S. 168]. Ср.: [6, S. 1]. Правда, образ жизни Шмитта поменялся в 1915 г., когда он женился, сдал квалификационный экзамен на должность, готовясь к юридической карьере, и в связи с войной оказался в армии. По здоровью он был негоден к отправке на фронт и остался в Мюнхене. Несмотря на то, что в 1916 г. Шмитт получает приглашение в Страсбургский университет в качестве приват-доцента, уйти из армии окончательно ему не удается до июля 1919 г. Службу в армии, особенно первое время, он переносил тяжело.

га «Закон и приговор» [18]⁵, а последней публикацией в этом ряду стала «Ценность государства и значение индивида» [13], переизданная в 1917 г. и представленная для габилитации (защиты диссертации, дающей право на профессию). Об этих сочинениях, в которых обозначилось расхождение Шмитта с господствовавшей в Германии традицией кантианской философии права, следовало бы писать отдельно⁶. Укажем только на то, что Шмитт уходит от традиционных для Германии того времени разговоров о значимости права, его догматике и логике, к вопросам *реальности* права и, что еще важнее, реальности государства⁷.

Книга о политическом романтизме связана с ними множеством тонких нитей. Однако более важно, пожалуй, другое. Юриспруденция, философия права и государства в эти годы — только одна сторона интеллектуальной жизни Шмитта. Не менее, а быть может, и более важными являются для него поэзия, музыка и религия. В 1913 г., вместе с Фрицем Эйслером, погибшим через год на войне другом, Шмитт, под псевдонимом *Иоганн Негелин* (заимствованным из «Писем темных людей») выпускает сатирический сборник «Силуэты»⁸, в 1916 г. публикует брошюру, посвященную интерпретации философской поэмы своего старшего друга Теодора Дейблера⁹ «Северное сияние», к 1917 г. относится его работа о видимой церкви [15, S. 71–80, переиздано 14, S. 445–452], первое значительное сочинение по политической теологии, а в 1918 г. появляется сатирическое «философско-историческое» исследование о *бурибунках* — существах с широким ртом, постоянно ведущих дневники [12, S. 89–106]¹⁰.

«Политический романтизм» Шмитт пишет, по его собственному утверждению, в 1917–18 гг., почти сразу же по выходе «Северного сияния». Мы остановимся сейчас на этой небольшой книге. Пожалуй, ни одно другое сочинение Шмитта не позволяет так ярко представить тот радикальный поворот, который свершился в его мировоззрении в течение немногих лет. Истокование визионерской поэмы Дейблера могло быть под силу только искусственному знатоку. Шмитт был таким знатоком, с Дейблером он познакомился в 1911 г. и проводил с ним вместе много времени. Позже, в «Глоссарии» Шмитт напишет: Дейблер «принадлежал к той чудовищной среде, в которой я завяз уже в 1912 г. и оставался в ней до 1919 г. <...> Я был слишком наивным и деревенским» [19, S. 28]. Не будем придавать этим словам слишком большого значения, в том

⁵ Книга переиздана с новым предисловием, в котором Шмитт указывает на то, что в этой книге впервые поставил в центр внимания проблему *решения*, которая впоследствии стала главной в его знаменитом «децизионизме» [17, S. VI].

⁶ См. сжатое изложение и общее введение в проблематику в добротной книге Эллен Кеннеди [8, Ch. 3].

⁷ В сходном направлении двигался в те годы Макс Вебер, в статье о Р.Штамлере предложивший социологическую критику чисто юридического подхода. См.: [24, S. 291–359].

⁸ Подробный анализ этой книги, сопровождающий переиздание текста, см. в: [23]. Несколько очерков — о Вальтере Ратенау, Томасе Манне, Рихарде Демеле и др. — напечатаны в виде приложения к ранним дневникам. См.: [14, S. 333–344].

⁹ Дейблер сравнительно мало переводился на русский язык и был известен у нас при жизни преимущественно как художественный критик и теоретик искусства. См. его статью в сборнике: [1].

¹⁰ Переиздано в: [14, S. 453–471]. Это насмешка над романтическим существованием, не лишенная самоиронии: Шмитт постоянно вел дневники и вообще отличался склонностью документально фиксировать все события своей жизни.

же «Глоссарии» отсылок к Дейблеру, цитат из Дейблера и рассуждений о нем больше двух десятков. В начале 1948 г. Шмитт пишет знаменитому юристу Рудольфу Сменду: «Адекватный поэт — не Рильке, но Дейблер» [19, S. 77]. И через несколько месяцев повторяет то же самое [19, S. 141]. В 1950 г. Шмитт выпускает небольшое собрание работ, написанных в заключении, в самые тяжелые послевоенные годы. Дейблеру, наряду с другим любимым поэтом Шмитта Конрадом Вейсом, он посвящает здесь эссе «Две гробницы» [16, S. 45–53]. Спустя десятилетия Шмитт настоятельно рекомендует «Северное сияние» Хансу Блюменбергу. «Я, — пишет Шмитт, — читал его много раз, бесчисленное множество стихов — сотни раз...» [4, S. 142]. По свидетельству Хюсмерта, незадолго до кончины Шмитт, страдавший старческой деменцией, воображал себе угрозу со стороны одной из фигур «Северного сияния» и вновь цитировал эпос [5, S. 52]¹¹. Насколько же значительным должно было оказаться влияние Дейблера на Шмитта в 10-е гг.! Уже в 1912 г. он пишет статью о Дейблере, которая так и не увидела свет. Книга о «Северном сиянии» запланирована в 1914 г., но появляется лишь двумя годами позже. Почти пять лет Шмитт стремится публично высказать свое понимание поэзии Дейблера, связать свое понимание эпохи и критику культуры с интерпретацией его стихов¹². Что же он, в конце концов, говорит?

Шмитт говорит о *романтизме* как необъятном ресурсе (мы вынесли эти слова в эпиграф), о романтической натурфилософии как одном из важнейших источников «Северного сияния»; он утверждает: «В „Северном сиянии“ романтический порыв истолковывать (природу и историю. — А. Ф.) господствует цельно и непосредственно. <...> Что касается содержания... корни этого сочинения уходят в романтизм» [21, S. 16–17]. Писать о Дейблере, замечает Шмитт, тяжело, он поэт-мыслитель, но мысли его сразу превращаются в образы и развиваются по логике образа, связываются согласно «иррациональному ритму картины или симфонии, а не дискурсивно-систематическим правилам» [21, S. 36]. Художественное преодоление огромного философского и культурно-исторического материала идет так, что «переживаемый с яростной интенсивностью видения процесс в самый миг переживания пересоздается в картину, и лишь затем становится стихом. Таким образом, возникает эволюция зримых образов (*Bilder*), беспримерная *pictura poesis*» [21, S. 36], язык «пересоздается в чисто художественное средство» [21, S. 40]. Именно в отношении к языку, продолжает Шмитт, кроется главная трудность для современного читателя. Раскрывая «Северное сияние», он находит там множество банальностей, временами красоты или мудрость, которые, однако, теряются среди этих банальностей. Если бы Дейблер был обычным смышленным писателем, стремящимся к взаимопониманию с публикой, он бы, конечно, писал по-другому. Но дело в том, что Дейблер — писатель необычный, до публики ему нет дела. Это сказывается в том, что он пренебрегает коммуникативной функцией языка, отказывается от «натурализма повседневного средства достижения согласия» [21, S. 47].

¹¹ На это обращает внимание новейший биограф Шмитта. См.: [11, S. 576].

¹² В «*Ex captivitate salus*» Шмитт называет свою трактовку Дейблера в работе 1916 г. «еще юношеской» и «христианской» и говорит, что хотя сам поэт великодушно не стал ее оспаривать, подлинный смысл «Северного сияния» открылся ему лишь много позже, в конце 30-х гг.

Однако же Дейблер также и *сообщает* нечто. Он повествует о символическом движении, которым в первой части оказывается движение человеческого «Я», проходящего через великие культурные столицы — Флоренцию, Венецию, Рим, а во второй — движение человечества, с юга, из Сахары, через Индию и Иран, к Арарату и дальше на север, к северному сиянию. Цель и завершение этого движения — дух, обретение нового неба и новой земли. Шмитт цитирует Дейблера:

Ландшафт северного сияния превосходит все самые возвышенные мечты,
И все вещи начинают петь свою песнь.
Вещность мертва. Слово наполняет пространство.
В существе своем я слышу звучание мирового света.
Кольшется, летит, поет светлая пена звезд,
Слово гремит в полноте изначального корня.
Оно поет. Оно звенит. Оно поет себя самое. Рождает поэтов.
Дух будет снова привыкать к слову [21, S. 51].

Тут Шмитт считает уместным вспомнить Гегеля. Мышление Дейблера он называет «почти гегелевским», ибо дух, по Дейблеру, это дух познающий, а не только любящий, следующая, высшая ступень (в космогонии, возвышающаяся над природой, как в гегелевской системе). Ведь «панлогизм шваба Гегеля есть в сущности лишь вера, вера в человеческое мышление, в разумность всего бытия, во внутреннюю доброту природы, в человечество, его историю и его развитие» [21, S. 51–52]. Шмитт развивает эту мысль: «Таково значение универсальности северного сияния. Оно начинается внешним образом с пересоздания земли, в действительности же — не с чего иного, как с веры, что все добро и все имеет смысл. Не-кантовское, после-кантовское и до-сократическое состоит в вере в то, что природа добра и человек „по природе добр“». Несомненно, эта вера ставит всему зримому исполненный доверчивости вопрос и получает на него достойный доверия ответ; вера, которая не опирается на других людей, не социологический феномен, не нечто *ad alterum*, скорее нечто, что делает одиноким, зато дарит весь мир» [21, S. 53]. В конце всех вещей, поясняет Шмитт еще раз, находится дух, познание, гносис, *visio Dei* [21, S. 56]. В конце времен северное сияние прекращает земное движение. Сам по себе человек не может этого добиться, никаким героическим деянием, никакой культурой, никакой планомерной деятельностью. *Последнее* остается даром, царством благодати [21, S. 57].

Книгу Дейблера Шмитт называет в высшей степени актуальной, но не потому что она соответствует времени, а потому что является самым радикальным его отрицанием. Говоря о характере эпохи, Шмитт воспроизводит устойчивые фигуры мысли, принятые в тогдашней критике культуры. Из тех, кто более всего повлиял на него в этот период, называют обычно Вальтера Ратенау, однако критику *механического* характера времени можно найти у многих авторов. Притом Шмитт — один из очень немногих, кто языком критики культуры говорит с радикальных теологических позиций. «...Рассудок освобождается ото всех оков, ничто не мешает ему следовать своему рационализму; цель его — познание земли с целью овладения ею. Золото становится деньгами, деньги — капиталом, и вот — начинается опустошительный бег рассудка, все увлекающего своим релятивизмом. Насмешливо, остротами и пушками он по-

давляет восстание бедных крестьян и, наконец, скачет по земле как один из тех всадников Апокалипсиса, что предшествуют воскресению плоти» [21, S. 66–67]. Шмитт готов описать эпоху как царство Антихриста или приближение этого царства. Именно поэтому, говорит он, книга Дейблера — не для тех, кем владеет часто свойственное сегодня самым лучшим из современников настроение глубокого недоверия миру и людям. «Знатоки» мира и людей чувствуют всюду обман, сомневаются в том, можно ли еще различить Христа и Антихриста [21, S. 70]. Люди этой эпохи хотят, чтобы о них писали, они любят свое состояние сомнения. Они не хотят деяния, не хотят насилия, чтобы завоевать Царствие небесное. Такой огромный труд, такое духовное свершение, каким является «Северное сияние», им не по нраву. Он настолько масштабен, что превышает все возможности «проявить понимание», «отнестись терпимо», «оценить дарование». Случай Дейблера — совершенно другой, и только это имеет теперь значение.

Мы видим, что Шмитт выступает в этом сочинении как апологет романтизма¹³. Попробуем свести вместе отдельные его замечания. Итак: «Северное сияние» — это всецело романтическое творение. В нем описано движение. Траекторию движения можно выстроить, проводя линию между остановками на пути к северу. Она будет иметь форму эллипса, и эту форму Шмитт истолковывает, привлекая натурфилософию «романтического ученого» Мальфати де Монтереджо [21, S. 12–15], не принятую и даже не замеченную в науке. Дейблер же, как и романтики, — противник «плоской и пошлой точности». Язык поэзии и вообще не должен быть сухим и точным, но Дейблер почти полностью лишает его коммуникативной функции. В противостоянии гения и вкуса Шмитт вместе с Дейблером выбирает сторону романтического гения. Поэзия Дейблера как романтическая поэзия не должна доносить внятное, выражаемое в рассудочных формулах содержание. Рассудочная жизнь публики — это жизнь механического, основанного на калькуляции, изверившегося века. Художественный гений способен к подлинному постижению истины и самому радикальному преобразованию существующего; попирая рассудок и неверие, он стяжает новое небо и новую землю.

Три момента привлекают здесь особенное внимание. Во-первых, Шмитт предстает в «Северном сиянии» сторонником того характерного для начала века активизма, который пренебрежение рассудком и научной точностью связывал с радикальными преобразованиями не только общества и человека, но и всего мироздания. Шмитт туманно говорит о «космической этике» и о том, что «северное сияние — это семя, струящееся в мировое пространство» [21, S. 12]. Во-вторых, Шмитт отождествляет либеральные добродетели гуманизма, терпимости, такта и многое другое в том же духе с царством Антихриста¹⁴. Наконец, в-третьих, апокалиптическое видение современности сочетается у Шмитта с утверждениями о по природе добром человеке. Напомним, Шмитт прямо называет эту позицию не-кантовской, после-кантовской и до-сократической. Несмотря на то, что эти определения далее не расшифрованы,

¹³ Это, заметим, не дает основания называть его «романтическим автором». Политико-юридические сочинения Шмитта в этот период вряд ли можно назвать романтическими.

¹⁴ Возможно, здесь сказывается влияние Владимира Соловьева, которого Шмитт увлеченно читал в начале 1915 г.

можно предположить, что против Канта здесь работает у Шмитта прежде всего несогласие усматривать в человеческой природе «изначальное зло». Шмитт не мог бы согласиться и с подчиненным положением «физической теологии», поскольку она не подкреплена «этической теологией»¹⁵. До-сократическим, видимо, следует считать отказ дистанцироваться от своих побуждений и привычек действия, не подвергнутых испытанию разумом и не подкрепленных выдержавшими публичную дискуссию аргументами. Имя Гегеля не случайно всплывает в этом контексте. Мы можем удивляться тому, что он оказывается у Шмитта на стороне романтизма, но панлогизм Гегеля истолкован Шмиттом как «вера в человеческое мышление» и «доброту природы».

Шмитт, таким образом, оказывается очень чувствителен к той составляющей гегелевской философии, которую подчеркивали, конечно, и другие его современники, повторившие и в некотором роде завершившие путь немецкой мысли от Канта к Гегелю, который незадолго до кончины пророчески очертил Вильгельм Виндельбанд. Прочитируем философа, традиционно причисляемого к так называемым *правым неогегельянцам*. В самом начале 20-х гг. Рихард Кронер в книге «От Канта к Гегелю» пишет о немецких классиках романтической поры: «Что-то веяло в ту эпоху, подобно эсхатологическим надеждам времен первоначального христианства; теперь или никогда забрезжит день истины, он близок, мы призваны его приблизить» [9, S. 1–2]. В примечании к этому месту Кронер цитирует письмо Гегеля Шеллингу, написанное в январе 1795 г.: «Да придет Царствие Божие, и да не будем мы при том празднично сидеть, сложа руки!» [9, S. 2. Fn. 1]. Кронер обращает внимание на «гордый тон», который свойствен всему немецкому идеализму и который есть уже у Канта, объявляющего о новой эпохе в теоретическом познании. Однако цитаты, которые он подбирает — из Фихте, Шеллинга, Якоби, — свидетельствуют не о гордости за прогресс теоретического знания. «Достаточно только, — говорит Кронер, — прочитать первые сочинения Шеллинга, чтобы на вас дохнуло жаркое дыхание пророческой веры, которой отличаются эти годы. Убежденность в том, что новое Евангелие явилось в мире, эхом отзывается с каждой страницы этих сочинений» [9, S. 3]. Кронер дальше снова цитирует Гегеля, его вступительную лекцию в Гейдельберге: «Человек, поскольку он есть дух, может и должен считать себя достойным высшего, о величии и силе своего духа он может думать лишь в наипревосходнейшей степени... Сокрытая и закрытая сущность универсума не имеет сил противостоять мужеству познания...» [9, S. 3]. Идеи этой краткой эпохи, заключает Кронер, «будут вечно живы в любом настоящем, которому свойственны духовные стремления...» [9, S. 5].

Другое любопытное свидетельство мы получаем от автора, не менее замечательного. В 1919 г., одновременно с «Политическим романтизмом» Шмитта, появляется — поначалу в качестве диссертации, а на следующий год опубликована в виде книги — работа Вальтера Беньямина «Понятие художественной критики в немецком романтизме» [3]. Во Введении Беньямин ограничивает свою задачу. В этом сочинении, говорит он, мы не намерены обращаться к исторической сущности романтизма и решать историко-философские задачи. Наша постановка вопросов может, правда,

¹⁵ То есть, по Канту, невозможно постижение мира как целесообразного созданного божеством целого, если не принимать в расчет существование и действие в нем человека как морально свободного существа. См.: [2; 7].

дать материал и для исследования существа романтизма, но не *точку зрения* для такого исследования. Здесь Беньямин делает примечание: «Возможно, эту точку зрения следовало бы искать в романтическом мессианстве», — пишет он и далее цитирует Ф. Шлегеля: «Революционное желание осуществить Царство Божие есть эластический момент прогрессирующего образования и начало современной истории. Что никак не соотносится с Царством Божиим, есть для нее лишь нечто побочное». И далее, тоже слова Ф. Шлегеля, сказанные в другом контексте, о том, что пришло время основать новую религию: «Это цель всех целей и центральный момент». Беньямин подчеркивает, что и у Шлегеля, и у Новалиса можно найти множество подобных высказываний [3, S. 8–9. Fn. 3].

Мы видим, что суждения Шмитта о романтизме в книге о Дейблере отчасти подобны суждениям его современников, поскольку это касается мессианской, активистской составляющей немецкого идеализма, в том числе романтиков и Гегеля¹⁶. Он пишет вполне в духе времени, возможно, несколько опережая время. Однако за немногие годы меняется очень многое. Несмотря на успех и на внятно выраженное желание самого Дейблера, Шмитт скоро отказывается от планов переиздания брошюры. В 1920 г. это могло только помешать его карьере, полагает новейший биограф [11, S. 86]. Но дело, видимо, не только в карьере и даже не в том, что преклонение Шмитта перед Дейблером поблекло и обетования его эпоса не исполнились. Изменилось нечто более важное: общая точка зрения Шмитта на романтизм.

Литература

1. *Дейблер Т.* Северное утро. Выпуск 1. Петербург, 1922.
2. *Кант И.* Критика способности суждения, § 85–86.
3. *Benjamin W.* Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
4. *Blumenberg H., Schmitt C.* Briefwechsel / Hrsgg. v. Schmitz A., Lepper M. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
5. *Hüsmert E.* Die letzten Jahre von Carl Schmitt // Schmittiana I. 1988.
6. *Hüsmert E.* Einführung // *Schmitt C.* Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915 / Hrsg. v. E. Hüsmert. Berlin: Akademie Verlag, 2003.
7. *Kant I.* Kritik der Urteilskraft, В 400–417.
8. *Kennedy E.* Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar. Durham, NC: Duke University Press, 2004. Ch. 3.
9. *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. 1. Band: Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie (1921). 2. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1961.
10. *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. 2. Band: Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes (1924). Tübingen: Mohr (Siebeck), 1961.
11. *Mehring R.* Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie. München: Beck, 2009. S. 576.
12. *S[chmitt] C.* Die Buribunken // Summa. Eine Vierteljahresschrift. Hrsg. von Franz Blei. Viertes Viertel. Hellerau: Jakob Hegner, 1918. S. 89–106.
13. *Schmitt C.* Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1914.

¹⁶ Свойственные романтическому движению черты «суть одновременно мотивы идеалистического мышления и образования систем», — настаивает Кронер. См.: [10, S. 130. Fn.]

14. *Schmitt C.* Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar 1915 bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien / Hrsgg. v. E. Hüsmert und G. Giesler. Berlin: Akademie, 2005.
15. *Schmitt C.* Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung // Summa. Eine Vierteljahresschrift / Hrsg. von Franz Blei. Zweites Viertel. Hellerau: Jakob Hegner. 1917/18.
16. *Schmitt C.* Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47. Köln: Greven, 1950.
17. *Schmitt C.* Gesetz und Urteil. München: Beck, 1969.
18. *Schmitt C.* Gesetz und Urteil: Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis. Berlin: Liebmann, 1912.
19. *Schmitt C.* Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951 / Hrsgg. v. Eberhard Frhr. v. Medhem. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
20. *Schmitt C.* Politische Romantik. Zweite Aufl. München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1925.
21. *Schmitt C.* Theodor Däublers «Nordlicht». Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes. München: Georg Müller, 1916. Unver. Nachdruck. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
22. *Schmitt C.* Über Schuld und Schuldarten. Breslau: Schlettersche Buchhandlung, 1910.
23. *Villinger I.* Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne. Text, Kommentar und Analyse der 'Schattenrisse' des Johannes Nigelinus. Berlin: Akademie, 1995.
24. *Weber M. R.* Stammlers «Überwindung» der materialistischen Geschichtsauffassung // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988.

Глоссарий*

Карл Шмитт

Предисловие редактора

Карл Шмитт почти всю жизнь вел дневники. Они различались по характеру записей и даже по способу, каким он фиксировал события своей жизни, размышления и оценки. Иногда это были краткие бытовые сообщения, иногда — глубокомысленные подробные рассуждения. Но почти всегда он, столь заботящийся о сохранении архива и трясущийся над рукописями, использовал особый способ письма, так называемую «габельсбергскую стенографию». Этот способ стенографирования теперь практически неизвестен, его секретом владеет, сколько известно, лишь один глубокий старец, способный разобрать почерк Шмитта и помогающий расшифровывать рукописи его дневников, выходящие ныне отдельными объемистыми томами. В этом ряду дневниковых записей особое место занимает «Глоссарий», о посмертной публикации которого Шмитт, видимо, думал всерьез. «Глоссарий» он создавал в 1947–1958 гг., начав работу над ним после возвращения из Нюрнберга, где находился под следствием. Карьера его была разрушена, как оказалось, навсегда, времени было много, переосмыслить предстояло многое. Содержательно ценными, как считают публикаторы, являются по преимуществу записи 1947–1951 гг. Они легко вычлняются. На первых десяти страницах — не поддающаяся расшифровке стенограмма, затем — сделанная рукой самого Шмитта пометка красным карандашом «Читаемое начинается со страницы 10, 28.8.1947», после чего идет уже не стенографическая запись, но обычная скоропись, правда, готическим шрифтом в такой форме, которая нынче уже совершенно вышла из употребления. В 1952–1958 гг. записи становятся очень скупыми и большая часть дневников — вырезки из газет, снабженные опять-таки нечитаемым стенографическим комментарием.

В 1991 г. Эберхард барон фон Медем выпустил «Глоссарий», то есть именно его самую интересную и ценную часть в издательстве Duncker & Humblot. Книга имела большой резонанс и стала незаменимым источником для всех, кому интересен Шмитт. Правда, издание трудно назвать удачным. В него вложен большой труд, и все-таки оно далеко от стандартов научной публикации. В нем есть досадные опечатки, аппарат слабый и составлен не очень аккуратно. Но другого «Глоссария» все равно нет.

Перевод на русский язык столь большого сочинения был бы делом почти неподъемным, если бы не то обстоятельство, что сам характер дневника дает нам некоторую свободу. Мы можем, оставляя полноценное издание для будущих поколений ученых,

* Перевод с немецкого Юрия Коринца. Перевод сделан по: *Schmitt C. Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951 / Hrsgg. v. Eberhard Frhr. v. Medhem. Berlin: Duncker & Humblot, 1991. S. 3–5.*

© Коринец Ю., 2010.

© Филиппов А., 2010.

© Центр фундаментальной социологии, 2010.

дать некоторое представление о характере и стиле Шмитта, не связывая себя необходимостью представить на суд публики весь труд целиком. Начиная с этого номера «Социологического обозрения», мы будем публиковать разные по величине подборки не всегда строго примыкающих одна к другой записей Шмитта, которые представляют, как нам кажется, исторический, а также теоретический интерес.

Александр Филиппов

Глоссарий. Книга 1

Ключевые слова. Интеллектуалы, война, суверенитет, государство, враг.

28.8.47

Благородная простота и тихое величие¹; да, тишина! Тишайшая тишина в стране! Пиетистская гуманистическая тишина. Я спрашиваю себя: тишина по отношению к кому? Тишина становится полемическим понятием относительно барочного шума. Это и есть самое конкретное в этой тишине и благородной простоте. Руссо как археолог; пробуждение радостных чувств при раскопках Греции.

Чем же было эта мнимое *trahison des clercs*^{2 3}? Такое *trahison* есть, *clercs* преданы постыдным образом, хуже, чем югославский король Петр; они преданы деньгам и массе, и когда они стали искать защиты у государства (это было простительным заблуждением, заблуждением, которое доказывало то, что они еще обладали историческим знанием), и когда они искали единственно убежища, тогда их попрекнули этим как *trahison*. Отвратительные обманщики, разрушители убежища; но Бог изменяет смысл лжи в устах самого лжеца и придает ей истинный смысл: *trahison des clercs* может означать и предательство по отношению к интеллектуалам; родительный падеж «*des clercs*» может быть *genitivus objectivus*, и тогда он схватывает суть: разрушение *auctoritas spiritualis*⁴ душами, пресмыкающимися перед Князем мира сего.

Речь Enrico Corradini, Флоренция, 8 февраля 1925 г.; *Représentant le fachisme comme la révolution de l'Etat (sic!) contre la prédominance des intérêts privés*⁵. Итак, это *Sallust contra pecuniam*⁶, ищущий убежища у Цезаря, дева у торговца девушками, бедные *clercs*; государство, к которому бежал Коррадини, желало быть цезаристской империей. Классицизм оказался бесплатной добавкой.

¹ Формула И. И. Винкельмана (1717–1768), характеристика эллинского искусства. — *Прим. перев.*

² Предательство интеллектуалов (*фр.*). Название знаменитой книги Жюльена Бенда. См.: Бенда Ж. Предательство интеллектуалов. М.: ИРИСЭН, 2009. — *Прим. ред.*

³ Ср.: Benda J. La trahison des Clercs. Paris, 1926.

⁴ Духовного авторитета (*лат.*). — *Прим. ред.*

⁵ Представляя фашизм как революцию государства (так!) против преобладания частных интересов (*фр.*). Энрико Коррадини (1865–1931) — итальянский националистический публицист, близкий к фашистам. — *Прим. ред.*

⁶ Саллюстий против денег (*лат.*). Саллюстий — римский историк и политический деятель. В «Послании к Цезарю» он призывает бороться с корыстолюбием, «уничтожить вес денег». — *Прим. ред.*

Государство = суверенитет = решение (Dezision) = окончание гражданской войны внутри только и возникающего благодаря этому государства. Означает ли мировое господство также окончание гражданской войны? Нет, но это комбинация международно-правовой войны и гражданской войны. Тацит Hist. 1, 2: *bellum externum et civilia permixtum*⁷.

Отто Бруннер (Land und Herrschaft 1939, S. 170): На территории средневековой Европы не было суверенных властей, и они были невозможны. В великой борьбе за инвеституру церковь соединилась с локальными властями и создала таким образом «ситуацию, когда короли и князья между церковью и локальными властями не могли занимать самостоятельную суверенную позицию». Между духом и почвой нет [места] суверенитету! Или даже так: рядом с политической духовностью нет суверенитета. Единство, полное отчаяния, единство отчаяния, этот чисто децизионистский суверенитет. Единство лишь в случае крайней необходимости и в исключительном случае.

Бруннер говорит (ссылаясь на К. Н. Ganahl, Studien zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechts im 10. und 11. Jahrhundert, 1935, S. 7), «что проблема [соперничества в вопросе] суверенитета между государством и церковью, во всяком случае, не могла быть поставлена прежде борьбы за инвеституру». Ни император, ни князь, ни Папа не были действительно суверенны. «Но до тех пор пока не было суверенных властей, не могло осуществиться и разделение идеи права и позитивного права» (S. 170).

(Итак, отсутствие политической духовности — суверенитет — позитивная легальность: ср. Ламеннэ, выше, S. 5: Мы живем все еще до 1848 года!!)

Пополудни: сильно задет статьей Вилли Хааза (Willy Haas), опубликованной в мае 1932 года в «Literarische Welt» под заголовком «Новое политическое учение». Он именует меня нигилистом, определение друга-врага называет скрытой и самой скверной нейтрализацией, выеденным яйцом, поскольку-де оно абстрагируется от единственной конкретной причины вражды, а именно от современной материальной причины, от классовой вражды, направленной против буржуа, этим оно нейтрализуется и само является в высшей степени политическим. При этом он неверно представляет врага как нечто такое, что «можно уничтожить в истребительной войне». Удивительно. Поскольку я остерегаюсь отождествить себя с его враждой, враждой марксистской гражданской войны, он объявляет врагом меня и мою теорию. Чудесное подтверждение. Каждый признает мою правоту, если я признаю его правым с его конкретным различением друга и врага. Если бы я сказал: врагом является еврей, нацисты признали бы мою правоту; если бы я сказал: врагом является нацист, мою правоту признали бы другие и так далее. Но это еще относительно честные люди. Самые худшие — те, что отрицают, будто у них вообще есть вражда, и на этом основании удостоверяют свою вражду. О многом еще можно сказать: докторская диссертация эсэсовца Леммеля против меня: понятие «раса» оккупировали деревенские дворянчики, а враги их оставили им его, и т.д.

⁷ Война внешняя смешалась с войнами гражданскими (лат.). Шмитт не совсем точно цитирует «Историю» Тацита, который пишет: «...Trina bella civilia, plura externa ac plerumque permixta...», то есть «три гражданские войны, ряд внешних и много таких, что были одновременно и гражданскими, и внешними». — Прим. ред.

Сейчас меня тронуло начало Истории Тацита. Неужели это только лишь риторика, как говорил мне Ортега? Не ситуативное ли это тождество, то есть экзистенциальное участие, *participatio*⁸ в той же самой первоситуации, сердцевине нашего эона?

[Участие в] *ère actiaque*⁹, как ее именует Прудон, первоисток нашего эона? Каждое слово этой главы Тацита исчерпывающе актуально: *magna ingenia cessere*¹⁰; *opus adgredior opimum casibus*¹¹, *atrox proeliis, discors seditionibus, ipsa etiam pace saevum*. Да, *ipsa etiam pace saevum, bella civilia et externa plerumque permixta*¹². Соединение внешней войны и гражданской войны — это не риторика, но познанная и высказанная ужасающая действительность, неразличимость войны и мира.

⁸ Участие (*лат.*). — *Прим. ред.*

⁹ Античной эре (*фр.*). — *Прим. ред.*

¹⁰ Великие таланты перевелись (*лат.*). — *Прим. ред.*

¹¹ Я приступаю к рассказу о временах, исполненных несчастий, изобилующих жестокими битвами, смутами и распрями, о временах, диких и неистовых даже в мирную пору (*лат.*). Перевод Г. С. Кнабе, ред. М. Е. Грабарь-Пассек по изданию: *Тацит. Анналы. История. Малые произведения*. Т. 2. М.: Ладомир, 2003.

¹² Да, даже в мирную пору войны внешние и гражданские, и множество таких, чтобы были одновременно гражданскими и внешними (*лат.*). — *Прим. ред.*

Экзорцист привидения бога

ОНФРЕ М. ТРАКТАТ АТЕОЛОГІІ. ФІЗИКА МЕТАФІЗИКИ / ПЕР. З ФР. ТА НАУК. РЕД. А. РЕПИ. К.: НІКА-ЦЕНТР, 2010.
216 с. ISBN 978-966-521-540-0

*Владимир Артюх**

Аннотация. Рецензия посвящена недавно переведенной на украинский язык книге французского философа Мишеля Онфре «Traité d'athéologie» («Трактат по атеологии»). Особенности проводимой философом критики монотеизмов освещены на фоне его политических и теоретических взглядов, а также в контексте современных дебатов вокруг религии.

Ключевые слова. Атеизм, постанархизм, монотеистические религии, атеология, французская философия, секуляризм.

В издательстве «Ніка-центр» вышла книга, заслуживающая стать бестселлером, — «Трактат атеологии» Мишеля Онфре в переводе А. Репи. Оригинальное французское издание (2005 г.) некоторое время занимало верхние позиции в национальных книжных рейтингах. Этому способствовала интеллектуальная ситуация во Франции, где дискуссии о секуляризме и роли религии в обществе на порядок напряженнее, чем в Украине. В нашей же ситуации молчаливого приятия клерикализации общества книга Онфре выглядит диковинным осколком вольнодумия. Тем более обнадеживает, что представлял эту книгу в Украине автор — французский философ, приехавший по приглашению Научно-исследовательского центра визуальной культуры НаУКМА и выступивший с докладом на конференции «Привидение бога». Конференция, организованная центром, является чуть ли не единственным за последние несколько лет мероприятием, призванным серьезно проанализировать вызовы клерикализации в Украине и в мире.

Наряду с «Трактатом атеологии» зарубежные СМИ уделяют внимание и другим посвященным атеизму публикациям, вышедшим на английском языке. Это «Бог как иллюзия» Ричарда Докинза [2], «Религия как природный феномен» Дениэла Деннетта [3], «Конец веры» Сэма Харриса [5] и «Бог не величественный: Как религия все отравляет» Кристофера Хитченса [6]. В основном авторы с рационалистических позиций критикуют религиозные суеверия и указывают на негативные социальные последствия религий. Успех этих публикаций определило господствующее, в частности в англоязычном мире, ощущение, что атеисты как граждане должны отстаивать свои права не принадлежать ни к какой религии, защищать разделение церкви и государ-

* **Артюх Владимир Владимирович** — аспирант кафедры культурологии Национального университета «Киево-Могилянская академия», Научно-исследовательский центр визуальной культуры (Киев), rtwokh@gmail.com

© Артюх В., 2010.

© Центр фундаментальной социологии, 2010.

ства от фундаменталистских движений и быть более активными и организованными. Ответом на успех атеистической литературы была книга практикующего католика Чарльза Тейлора «Секулярный век» [11], в которой он представляет широкую историческую панораму секуляризации западного мира и критикует ту модель секулярности, которую можно назвать французской (так называемую «лаичность»). Чарльз Тейлор принимал участие в дискуссиях о секулярности, организованных в прошлом году венским Институтом наук о человеке. К антиатеистическому лагерю следует также отнести публикации Терри Иглтона [4], британского литературоведа, жестко критикующего позицию «Ditchkens» (Докинз + Хитченс) за поверхностный подход к теологии и реакционное политическое использование атеизма.

Мишель Онфре придерживается позиции, отличной от позиции англосаксонских рационалистических критиков религии. Книга об атеологии (этот термин Онфре заимствует у Жоржа Батая) — не случайное эссе, в ней переплелись философские взгляды и стиль жизни автора.

Некоторой эпитомой взглядов Онфре могут служить его слова из интервью для газеты «Юманите»: «Я остаюсь фрейд-марксистом. Нет философии без политики и без психоанализа <...> Философия — это прежде всего искусство жить и искусство жить лучше» [7]. Мишеля Онфре не следует воспринимать как неомарксиста, у него достаточно колких замечаний и в адрес Маркса, и в адрес Фрейда. Но это не значит, что в своем анализе монотеизмов он игнорирует логику «опиума для народа» и тему влечения к смерти. Онфре — последователь материалистической мысли, в практической и политической сферах ему близка версия анархизма. Далее в интервью он говорит: «[Философия] помогает избавиться от иллюзий. Люди идут в народный университет¹, поскольку они чувствуют, что это приносит пользу их повседневной жизни. Философия может быть терапией. Тем лучше, если тут производится смысл, производятся социальные связи, если люди приходят сюда и не разочаровываются!». Философия противостоит тому, что Онфре называет «боваризмом» — склонности человека заменять осмысление своего реального состояния иллюзиями. Такое просвещение даже более радикально, чем движение энциклопедистов.

История философии поделена надвое, и Онфре декларирует свою ангажированность одним из течений. Он считает, что существует баррикада, разделяющая последователей Платона, прислужника тирана Дионисия и последователей Диогена из Синопа, философа-пса. Последняя линия, включающая киников, эпикурейцев, гедонистических христиан, материалистов, анархистов, философов современности типа Делёза, Фуко, Бурдьё или Бадью, ассоциируется с либертарным движением. В своем «Антипособии по философии» Онфре подчеркивает: «Есть немало маргинальных, подрывных, странных философов, умеющих жить, смеяться, есть и пить, любящих любовь, дружбу, жизнь во всех формах, — Аристипп Киренский (ок. 435–350 гг. до н.э.) и философы его школы, киренаики, Диоген Синопский (ок. 435–350 гг. до н.э.) и киники, Гассенди (1592–1655) и либертены, Ламетри (1709–1751), Дидро (1713–1784), Гельвеций (1715–1771) и материалисты, Шарль Фурье (1772–1837) и утописты, Рауль Вагнер (род. 1934) и ситуационисты и т.д.» [8, р. 20].

¹ После 20 лет преподавательской работы в лицее Онфре основал бесплатные «народные университеты», где поведение студентов и получение ими знаний не регулируются.

В книге Пьера Адо «Что такое античная философия?» сказано: «Однако история «философии» не совпадает с историей философий, если подразумевать под «философиями» теоретические дискурсы и философские системы. Помимо истории этих дискурсов и систем возможно исследование философского отношения к действительности и соответствующего образа жизни. <...> Философская школа соответствует выбору определенного образа жизни, определенному жизненному выбору, или экзистенциальному предпочтению, требующему от индивидуума радикального изменения всей жизни, полного преобразования» [1]. Единство философской языковой игры и соответствующего способа жизни — это не только историко-философская, но и теоретическая, политическая и этическая максима Мишеля Онфре. Для него важна биографичность как составляющая философии, связь тела и мышления («Живот философов» [10] — так называлась одна из его книг). Поэтому критика монотеизмов не ограничивается рационалистическим отбрасыванием предрассудков, автор обращает внимание на экзистенциальные источники религиозной жизни и представлений. Он рассказывает о своем опыте путешествия по пустыне, о переживании встречи с оазисом, о телесных страданиях от жары и ветра. Монотеистический рай, утверждает Онфре, — это универсализация телесного переживания оазиса после страданий пустыни.

Эта линия мышления связывает французского философа с Ницше, с его вниманием к телу, климату, питанию. В ницшеанском духе Онфре описывает также враждебность религии к телесной жизни, ко всему, что она ассоциирует с наслаждением, радостью, женственностью. Иудаизм, христианство, ислам — религии влечения к смерти, ненависти к жизни, к любви, женщине, гомосексуальности как проявлению не ограниченного утилитарностью наслаждения, а также к агрессивности наказаний, запретам, войнам, нетерпимости.

В отличие, например, от Докинза, Онфре не выводит среднестатистическое понятие бога или общую формулу религии, его подход конкретнее и историчнее. Мишенью философа служат монотеистические религии иудаизма, христианства и ислама. Проект атеологии призван исследовать исторические условия господства этих религий.

Автор также не является жертвой иллюзии, будто только инструментальная рациональность науки может быть лекарством от религиозного обмана (в чем можно подозревать биолога Докинза). Онфре ясно осознает, что западная культура долгое время пребывала в границах иудео-христианской эпистемы с ее разделением на два мира, ценностью аскетизма и обесцениванием жизни. Для отказа от религии недостаточно инструментальной рациональности и дополняющего ее абстрактного гуманизма. Слом иудео-христианской эпистемы может случиться на уровне нового искусства жить. Поэтому сейчас мы живем не в эпоху господства атеизма, виновного в аморальности, аномии, дегуманизации, господства насилия (о чем кричат сторонники религии). Онфре скорее вслед за Ницше говорит о нигилистической эпохе, эпохе «привидения бога», которое не отпускает мир даже после своей слишком рано провозглашенной смерти. Если мы живем в мире атеизма, то это христианский атеизм. Секуляризм, против которого воюют церковники, часто основывается именно на допущениях иудео-христианской эпистемы — от института брака до модели патрио-

тизма и юридической концепции вины. Критика религий изнутри этой эпистемы не может быть жизнеспособной, поэтому Онфре подчеркивает, что эпоха нигилизма представляет собой переходную эпоху к постхристианству. Именно эту новую эпистему стремится обрисовать философ в своих «позитивных» работах, посвященных «скульптуре себя», эросу, политике, педагогике.

В работе «Контрстория философии» [9] (а также на страницах «Трактата») Мишель Онфре защищает «тезис о мифичности» (Иисус — не историческая личность). Он считает, что Иисус — это концептуальный персонаж (понятие, заимствованное у Жюль Делёза), как и Заратустра у Фридриха Ницше или Сократ у Платона. С его точки зрения, христианство (и через него платоновский идеализм) настолько глубоко повлияло на западную эпистему, что вытеснение тезиса о мифичности является просто культурным требованием: длительное интеллектуальное доминирование христианства в эпохи Средневековья и Ренессанса привело к тому, что потребовалось много времени, чтобы тезис о мифичности можно было просто представить в порядке мыслимого. В «Трактате атеологии» автор привлекает внимание к перформативному измерению религии: «[Христос] существовал как кристаллизация пророческих надежд его эпохи и склонности к чудесному, типичной для античных авторов, — последняя проявлялась в перформативном регистре, творящем в самом акте называния. Евангелисты написали историю. Вместе с ней они рассказывают не столько о прошедшем одного человека, сколько о будущем целой религии. Хитрость разума: они творят миф и сами творимы им. Верующие изобретают свое творение, а потом ему же поклоняются: это и есть принцип отчуждения...» (с. 121). Это еще одна разница между подходом Онфре и атеистической критикой английских рационалистов, которые, по мнению Иглтона, игнорируют важную особенность религии: она является собой не столько совокупность описательных утверждений, сколько совокупность перформативов. Поэтому научная критика религиозных суеверий не попадает в экзистенциальное ядро верующего человека.

Если полагаться на перформативную составляющую религии и опускать ее описательную сказочную часть, то можно даже говорить об эмансипативном проекте ап. Павла, как это делает Ален Бадью. Для радикального философа истин, коим является Бадью, важна сама форма универсалистского послания, противостоящая партикуляристскому закону иудаизма. Однако Онфре подчеркивает темную сторону невротика, женоненавистника, импотента, садиста и обскурантиста Павла из Тарса. После невротического припадка по дороге в Дамаск Павел занимается распространением своего невроза среди населения Империи, которая через три сотни лет сделает этот невроз государственной религией. Именно против такого типа массовой психологии выступает Онфре: «Мой атеизм появляется тогда, когда чье-то личное верование становится публичным, а во имя собственной ментальной патологии начинают обустривать мир для других» (с. 26–27).

Литература

1. Адо П. Что такое античная философия? / Пер. с фр. В. П. Гайдамака. М.: Изд-во гуманитар. лит-ры, 1999. [http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Ado/o3.php]

2. Докинз Р. Бог как иллюзия / Пер. с англ. Н. Смелковой. М.: КоЛибри, 2008.
3. Dennett D. Breaking the spell: religion as a natural phenomenon. New York: Viking, 2006.
4. Eaglton T. Reason, faith, and revolution: reflections on the God debate. New Haven: Yale University Press, 2009.
5. Harris S. The end of faith: religion, terror, and the future of reason. New York: W. W. Norton & Co., 2004.
6. Hitchens C. God is not great: how religion poisons everything. New York: Twelve, 2007.
7. La philo-thérapie de Michel Onfray // Humanité. 2004. 4 Février. http://www.humanite.fr/2004-02-04_Tribune-libre_-Idees-La-philo-therapie-de-Michel-Onfray
8. Onfray M. Antimanuel de philosophie: leçons socratiques et alternatives. Rosny: Bréal, 2001.
9. Onfray M. Contre-histoire de la philosophie (en douze CD). Paris: Frémeaux & Associés, 2004–2009.
10. Onfray M. Le Ventre des philosophes: critique de la raison diététique. Paris: B. Grasset, 1989.
11. Taylor C. A secular age. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Макиавеллизм для Гынгуани

БАРКОВА А. ВОСЕМЬ ГЛАВ БЕЗУМИЯ. ПРОЗА. ДНЕВНИКИ. М.: ФОНД СЕРГЕЯ ДУБОВА, 2009. 512 С. ISBN 978-5-94177-011-3

*Александр Никулин**

Аннотация. На основе анализа главных событий жизни, а также тем и героев прозаических произведений и дневников поэтессы Анны Барковой предпринята попытка реконструкции ее политико-философского мировоззрения, в котором наследие Макиавелли и образ Фауста являются своеобразными ориентирами для постижения альтернатив человеческой истории.

Ключевые слова. Анна Баркова, коммунизм, либерализм, фашизм, массовая культура, макиавеллизм, антиутопия, социальная стратификация, интеллигенция, государство, свобода.

Автор этой книги Анна Баркова родилась в 1901 году в Иваново-Вознесенске. В ивановской периодике в годы революции и Гражданской войны стала печатать свои первые журналистские и поэтические произведения. В 1922 году был опубликован первый (и последний при ее жизни) поэтический сборник «Женщина». К этому времени Баркова обратила на себя сочувственное внимание таких интеллектуалов-эстетов, как А. Блок, В. Брюсов и А. Луначарский. Последний особо ей благоволил. Назвав Баркову лучшей советской поэтессой, нарком просвещения добился ее переезда из Иванова в Москву, определив секретарем в свое ведомство. Впрочем, он же ее и выставил оттуда в 1924 году за язвительные комментарии к тайнам кремлевского двора.

С середины двадцатых годов Баркова работала журналистом, печаталась в «Правде», журналах «Красная новь», «Красная нива», «Новый мир». Но вскоре ей пришлось писать в стол. В 1934 году Баркову за ее острый язык арестовали... В советских лагерях и тюрьмах она провела 1934–1939, 1947–1956 и 1957–1965 годы, а меж ними — ссылки, войны, немецкая оккупация, инвалидный дом. Вернуться в Москву ей удалось на склоне лет, в 1967 году. Умерла Баркова в 1976 году.

Жизнь поэтессы и на воле, и в неволе в основном была полуголодной-полунищенской, а ее личность могла бы послужить классическим прототипом для исследования «История неразумия в индустриальную эпоху» по мотивам знаменитой книги о безумии Мишеля Фуко.

К началу XXI века в России и за рубежом популярность Барковой стремительно возросла. В 2002 году увидело свет наиболее полное собрание ее стихов и прозы. В последние годы прошли российские и международные конференции, посвященные анализу ее творчества. Поэзию Барковой все чаще ставят в один ряд со стихами А. Ахматовой и М. Цветаевой. Безусловно, как у всякого великого поэта, большин-

* **Никулин Александр Михайлович** — кандидат экономических наук, руководитель Центра крестьяноведения Интерцентра, harmina@yandex.ru

© Никулин А., 2010.

© Центр фундаментальной социологии, 2010.

ство стихов Барковой гениальны, а проза, по преимуществу замечательная, менее известна читателям. Впрочем, если попробовать определить место Барковой среди других российских писателей XX века, то, пожалуй, она окажется где-то между Варламом Шаламовым и Веничкой Ерофеевым.

Дневники внучки подпольного человека

Фрагменты дневников Барковой за 1917, 1946–1947, 1956–1957 годы — это все, что пока удалось найти и напечатать из ее обширного дневникового наследия.

Дневник 1917 года представляет собой отрывок из так называемых «признаний внука подпольного человека». 16-летняя гимназистка Баркова предпринимает попытку продолжить «Записки из подполья» от имени внука главного героя Достоевского. «Внук» оказывается похожим на «дедушку» и в целом достойным его. Он со страстью рассуждает о притягательности садизма и мазохизма, об удовольствии «ошарашивания невинности», об относительности истин, распадающихся в логических софизмах. Кроме самого Достоевского «внук» поминает восторженным словом Макиавелли и Цезаря Борджиа, ругает романтиков и сентиментальную добропорядочность, заявляет, что хотя Христа он любит и в бессмертие души верит, но в раю, должно быть, скучно, а с Мефистофелем общаться ему — безумцу и сладострастнику — интересно. На этом несколько страниц яростных подростковых излияний дневника 1917 года обрываются и начинаются фрагменты другого дневника — 1946–1947 годов.

Тридцать лет спустя Баркова, проживающая в разрушенной войной Калуге, в своих записях в основном анализирует собственную борьбу с нищетой и голодом, свое гадание на картах местным обывателям, послевоенные маневры большой политики и... проблему свободной личности. Приведем характерные отрывки из ее дневника:

«С утра я была голоднее собаки, ничего не лезло в голову. К вечеру вернулась язва-старуха, у которой я обитаю... поставила самовар, выпила я чаю с белым хлебом, появились мысли.

Просмотрела несколько номеров „Журнала Московской Патриархии“ (я почему-то все время читаю „психиатрии“) за 1943 г. Воззвания, послания, соборы, молитвы „о Красной Армии нашей и богоданном вожде“. Чрезвычайно интересно. Православная церковь сделала замечательно ловкий политический шаг... Вспоминается все что угодно, кроме Евангелия. И Макиавелли, и орден иезуитов, и учебники дипломатии, все самое мирское и соблазнительное... Почему для меня с некоторых пор так мертво звучат всяческие изъявления верований, всяческие проповеди? Во что верю я сама? Ни во что. Как можно так жить? Не знаю... Это и называется путешествие на край ночи... Иногда мне хочется бросить карты в лицо клиента, по-чеховски заплакать и сказать: „Какого черта вам надо? Гадать я не умею, и провалитесь вы все в преисподнюю“... Пожалуй, все-таки наиболее свободным из людей был Диоген в своей бочке... Вот! Был единственный свободным — Пушкин».

Записи Барковой 1956–1957 годов содержат пронизательные соображения о «гендере», нациях, экологии, идеологиях современных и древних, о писателях русских и зарубежных, и, конечно, все эти рассуждения перемежаются черно-юмористическими зарисовками ее хождения по мукам советского быта и бюрократии.

Это время было чрезвычайно творчески плодотворным в жизни Барковой. Ей не удалось устроиться жить в Москве (ее освободили из заключения, но не реабилитировали), и в начале 1957 года она уехала в поселок Штеровка Ворошиловградской области, где принялась взахлеб сочинять разнообразную прозу: рассказы, повести, наброски романов. По мрачной иронии судьбы, когда к ней на Украину наконец пришло из Москвы долгожданное известие о реабилитации, ее тут же вновь арестовали местные органы госбезопасности по доносу соседки, сообщившей, что Баркова слушала западные радиоголоса. В конфискованных рукописях ворошиловградские чекисты обнаружили умопомрачительную антисоветчину. Как результат — определили ей новый долгий срок лагерей.

Из этого штеровского периода творчества в книге прежде всего обращают на себя внимание три повести: «Восемь глав безумия», «Как делается Луна», «Освобождение Гынгуани». Повести являют собой весьма своеобразные детективные антиутопии с лихо закрученными макиавеллистскими сюжетами.

«**Восемь глав безумия**» сочинены от имени автора, который, проживая в украинской сельской глубинке, знакомится с чертом, с современным Мефистофелем в обличье бывшего советского служащего, бухгалтера на пенсии, удящего рыбу в местном пруду. Через общение с чертом сама рассказчица превращается в некоторое подобие Фауста (в «Фаустину»?!). Черт и «Фаустина» ведут меж собой пространные беседы, иронизируя над окружающей действительностью. Черт вспоминает, как он общался с министром сталинской госбезопасности и самим Адольфом Гитлером, предлагает совершить автору путешествие во времени и пространстве, «Фаустина» соглашается. Вместе они побывали у постелей двух умирающих от лучевой болезни физиков-атомщиков: американца в Филадельфии и русского на Кавказе. Потом отправились в будущее, в его альтернативные варианты — либерально-демократический и милитаристско-коммунистический миры. Потом опять вернулись в настоящее и поприсутствовали, невидимые, на переговорах двух лидеров коммунистического и капиталистического миров. Оба путешественника подавлены увиденным настоящим и будущим до депрессии. Черт уверяет «Фаустину», что ничего в этом мире изменить нельзя, что куда ни ткнишь — везде торжествует победу глобальная пошлость, от которой тошно даже ему, черту, и с которой он не знает, как сладить, лишь сам опошляется, превратившись в отставного бухгалтера. «Фаустина», с горечью соглашаясь, что пошлость торжествует, тем не менее заявляет, что от увиденного — через предсмертное отчаяние двух физиков-современников, будущее недовольство радикального интеллектуала в либеральном обществе, неистребимость таинственного вещества «индивидуалин» в коммунистическом обществе — у нее остается некая надежда на выход из всемирно пошлого тупика человеческой истории.

«**Как делается Луна**» фактически также рассказывается от имени самой Барковой, вернувшейся в середине 1950-х в Москву из лагерей, безуспешно добивающейся реабилитации, жилья и работы. Она обращается за помощью к другу своей юности журналисту Основину, образцовому бойцу советского идеологического фронта, который делал в 1930-е успешную карьеру, а во время войны был изувечен взрывом немецкого фугаса. Полупарализованный и ослепший публицист живет, подобно писателю Корчагину, на полном гособеспечении в просторной квартире с ухаживающими за ним

сиделками, диктуя им свои патриотические тексты и являясь образцовым советским героем для встреч с международными делегациями. На самом деле Основин не так идеологически прост. Побеседовав с писательницей, он решает ввести ее в круг высокопоставленных партийных заговорщиков, планирующих свергнуть существующий ортодоксальный режим и предоставить Советскому Союзу, а также его сателлитам широкую свободу политического, экономического и духовного выбора. Баркова становится секретарем у одного из «серых кардиналов» этого заговора, присутствует при судьбоносном аресте заговорщиками своих политических противников в начале успешного государственного переворота. Главный вопрос, который интересует и Баркову, и заговорщиков: как народ отнесется к перевороту, какой будет его реакция. Финал повести дает ответ: да никак! Простые люди настолько измучены и запуганы предшествующими десятилетиями социальных катаклизмов и репрессий, что, получив известие о произошедшем событии, традиционно стараются или безмолвствовать, или горько-цинично отщучиваться. Впрочем, и молчаливики, и шутники одинаково заклинают: «Лишь бы не было войны!»

«**Освобождение Гынгуании**» рассказывает о вымышленной экзотической, маленькой и нищей африканской стране с населением в семь тысяч человек, недавно свергнувшей власть белых колонизаторов и собирающейся строить социализм. Политическая элита этой страны, состоящая из нескольких более-менее образованных руководителей-министров, обсуждает подготовку к встрече делегации из стран социалистического лагеря. Меж министрами существуют явные и тайные противоречия, которые прорываются в бурных дискуссиях о соотношении национальной и мировой культуры, прогрессизма и традиционализма, значении расизма, ксенофобии и т.д. От дискуссий некоторые министры переходят к действию, организуя заговоры друг против друга. В головокружительно стремительной и кровавой развязке повести побеждает самый умный, циничный и сострадательный министр. Он полагает, что весь мир — это сплошная Гынгуания — дикая и жестокая. Впрочем, в развитых странах она прикрыта гуманистическим флером так называемой европейской культуры. А его маленькая Гынгуания — самая дикая и одновременно самая детская страна в мире, и ее необходимо спасти от коварства более могучих и цивилизованных Гынгуаний.

Уничтожив всю немногочисленную политическую элиту страны, министр уводит свой убогий народ в неизвестном направлении, подальше от фетишей как местной, так и мировой культуры, чтобы начать народную жизнь сначала. В финале повести социалистическая делегация прибывает на безлюдное пепелище, потаившейся от всего мира Гынгуании.

Макиавеллизм по-барковски

Барковой в наше время стали приписывать особо пророческие политико-философские способности. Утверждается, например, что своими повестями она предсказала угрозу экологического кризиса, распад СССР, наступление идеологии постмодернизма, торжество глобальной массовой культуры, роковые противоречия между богатым Севером и нищим Югом и т.д. Может, это и так, а может, все слишком преувеличивается — почти у любого более-менее самостоятельного писателя-

мыслителя последних двух веков можно вычитать ряд сбывшихся тревожных предчувствий. Сама Баркова к своим предсказаниям — как по игральным картам, так и по картам политическим — относилась достаточно иронично. А в пронизательной критике культуры она опиралась на пророческое наследие таких любимых ею писателей, как Н. Гоголь и Ф. Достоевский, А. Франс и Т. Манн.

В чем Баркова действительно представляется чрезвычайно оригинальной, так это в художественной разработке темы бунтующего макиавеллизма, стремящегося переделать социальную структуру общества в новые неведомые формы. В связи с этим поэтесса выдвигает собственную концепцию социальной стратификации человечества.

Нижнюю ступень стратификации составляют народные массы и толпы, вечно претерпевающие манипуляции с верхних этажей социальной иерархии. По отношению к массам у Барковой нет ни претензий, ни надежд. К массам поэтесса относится в целом безразлично-снисходительно. В них слишком много малообразованных, грубых и тупых людей, которых она терпеть не могла. С другой стороны, отмечает Баркова, простые люди толпы порой столь душевно невинны и героически терпеливы, что не слишком далеко уходят от первобытного мира Адама и Евы, и хотя бы за это заслуживают уважения и сострадания. Примечательно, что в одном из своих литературоведческих эссе Баркова расправилась с Иваном Буниным по нескольким пунктам, один из которых — уничижительные отзывы Бунина о «мужичке». «Декадентка» Баркова сама была от «мужичка» не в восторге, но тем не менее не терпела глумления над ним.

А вот следующий социальный уровень был излюбленным объектом социальной критики Барковой. Непосредственно над трудящимися физически и обслуживающими находится надстройка представителей интеллектуального труда: от бухгалтеров и инженеров до преподавателей и журналистов. Они пообразованней, зарабатывают побольше, живут почище, у них иногда выдается время подумать о смысле жизни и всемирной истории. Но именно мир «средних классов» — клерков умственного труда — оказывается, по мнению Барковой, экономически продажным и идеологически беспринципным. Баркова презирала советскую интеллигенцию за приспособленчество к господствующей идеологии. Ее сатирический рассказ «Счастье статистика Плаксюткина» является безжалостной издевкой над образом маленького российско-советского человека-чиновника.

Над интеллигентскими слоями возвышаются собственно политические элиты — люди власти. Среди них Баркову интересуют не столько сами по себе министры и генералы, сколько так называемые «серые кардиналы», а среди них в особенности личности, осененные духом макиавеллизма. Иногда Баркова с симпатией высказывает надежду, что подобные политические фигуры героически самозванным образом могут узурпировать власть и направить жизнь своего народа в какое-то принципиально новое, не всемирно пошлое, русло. И хотя Баркова отрицательно, до омерзения, относилась как к Сталину, так и к Гитлеру, считая их очередными вождями всемирной пошлости, но, например, по отношению к коммунистам Ленину и Калинину или фашистам Рему и Роммелю у нее иногда проскальзывают нотки любопытствующего сочувствия. Безусловно, этот пророчески популистский макиавеллизм Барковой

чрезвычайно уязвим для критики. И мы могли бы заметить, что опять же в карикатурном виде в наше время чаемый Барковой макиавеллизм в некоторой степени воплотился в фигурах ряда популистских вождей стран третьего мира.

В заключение подчеркнем, что, на наш взгляд, антиутопические тексты Барковой — сочинения своеобразных рецептов макиавеллизма для Гынгуани — являются одним из оригинальных, но все же не основных и не главных направлений ее литературно-философских исканий. Неизмеримо выше и глубже любого социально ориентированного макиавеллистского заговора в мировоззрении Барковой находится повседневное творчество человеческой индивидуальности, имеющей право жить и существовать, руководствуясь собственной свободой воли, вплоть до личного бунта против окружающего социума.

Сибирская деревня: двадцать лет реформ

КАЛУГИНА З. И., ФАДЕЕВА О. П. РОССИЙСКАЯ ДЕРЕВНЯ В ЛАБИРИНТЕ РЕФОРМ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАРИСОВКИ. НОВОСИБИРСК: ИЗД-ВО ИЭОПП СО РАН, 2009. 338 с. ISBN 978-5-89665-213-7

Сергей Карнаухов
Наталья Черемных*

Аннотация. Рецензируется монография, посвященная институциональным и социальным изменениям в российской деревне в последние десятилетия. Речь идет о трансформационных процессах, происходящих в аграрном секторе в 1990–2000-е годы в условиях многоукладности, рассматривается феномен брошенных деревень, обосновывается послекризисная модель сельского развития.

Ключевые слова. Аграрная экономика, земельные отношения, сельский рынок труда, брошенные деревни, депривация сельских сообществ, сельское развитие.

Два первых десятилетия современной России у большинства россиян ассоциируются с полным развалом сельского хозяйства, упадком деревни и ее маргинализацией. Одновременно именно в эти годы социологическое изучение деревни получает второе дыхание. Исследование саратовской деревни, организованное А. П. Даниловым и Т. Шаниным, породило волну подобных исследований в других регионах, что, несомненно, обогатило отечественную науку. В Новосибирске, где живут авторы рецензируемой книги и где были реализованы их проекты, изучение деревни осуществлялось еще в советское время, когда были сформированы сильные историческая и социологическая школы.

Удачным примером объединения двух социологических традиций — количественной и качественной — стала монография З. И. Калугиной и О. П. Фадеевой «Российская деревня в лабиринте реформ: социологические зарисовки», в которой подведены итоги двадцатилетних исследований села, проведенных сотрудниками Отдела социальных проблем Института экономики и организации производства Сибирского отделения РАН в Новосибирской области. Авторы свели под одной обложкой материалы полевых исследований и статистические данные, Центральное место в книге занимают проблемы, с которыми столкнулась сибирская деревня в 1990–2000-х годах.

Монография начинается с описания произошедших трансформаций российского села. Основываясь на выводах отечественных социологов и экономистов, З. Калугина и О. Фадеева анализируют законодательное поле, сформировавшееся в это двадцатилетие, показывают институциональные ловушки, возникшие при реализации земельного законодательства, и их влияние на развитие современного села.

* **Карнаухов Сергей Геннадьевич** — магистр Европейского университета (Санкт-Петербург), научный сотрудник Центра независимых социальных исследований и образования (г. Иркутск), kars35@yandex.ru

Черемных Наталья Анатольевна — научный сотрудник Центра независимых социальных исследований и образования (г. Иркутск), cher1154@yandex.ru

© Карнаухов С., Черемных Н., 2010.

© Центр фундаментальной социологии, 2010.

Одна из главных проблем деревни — земельные отношения. В рассматриваемый период они кардинально изменились. Новая ситуация освещается авторами с привлечением статистических материалов из других регионов, а также данных собственных полевых исследований. В результате удалось показать, как трансформировалось земельное законодательство, изменилось отношение крестьянина к собственному земельному участку, а также каковы условия, в которых функционирует рынок труда, сложившийся в селе в ходе реформ.

Второй раздел книги посвящен региональным различиям многоукладности, способам работы крупных агропредприятий, феномену внешних крупных инвесторов в селе, условиям создания средних и мелких фермерских хозяйств, а также личного подсобного хозяйства.

В третьем разделе речь идет о наиболее трагичных последствиях: появлении «брошенных» деревень и сел-аутсайдеров. Вскрыты причины подобного упадка, показаны механизмы, которые были задействованы в этом процессе, обрисованы перспективы таких деревень.

Четвертый раздел, на наш взгляд, наиболее интересен и концептуален. Калугина и Фадеева предлагают сменить существующую в России парадигму государственного патернализма на новую: саморазвитие в сочетании с умеренным государственным патернализмом. Такой подход отвечает общемировым тенденциям. По мнению авторов, современная российская деревня по своим показателям и развитию вписывается как в зарубежные концепции (например, хотя давно сформулированную, но остающуюся востребованной концепцию Р. Бичанича о точках бифуркации в динамике сельского хозяйства), так и в теории российских исследователей (например, в географическую концепцию эволюции сельской местности Т. Нефёдовой).

Несомненным достоинством книги является использование обширного полевого материала (бесед, интервью, полевых дневников). Стоит только пожалеть, что выбраны интервью с руководителями агропредприятий и фермерами, а голоса обычных жителей сибирской деревни остались за рамками книги.

Полевой материал интерпретируется в контексте огромного пласта статистической информации, содержащейся в различных источниках: от «России в цифрах» до «Сельского хозяйства Новосибирской области». В книге приведено множество таблиц, графиков, карт занятости населения, заработной платы, уровня развития районов Новосибирской области, которые помогают глубоко вникнуть в тему исследования. Правда, статистические справочники датируются с 2001 года, хотя авторами заявлен анализ состояния российской деревни начиная с 1990-х годов. Поэтому читатель не может проследить тенденции развития села с того времени, когда стал реализовываться комплекс законов, касающихся российской деревни.

Кроме того, все проблемы деревни выводятся из реформ 1990-х, а советский колхозный опыт не учитывается. Между тем неформальное использование ресурсов агропредприятий практиковалось и раньше, а уклонение же от работы в них продолжает советскую традицию, когда крестьяне под различными предлогами избегали работы в колхозе.

Причины нынешних проблем сельхозпредприятий авторы усматривают в неудачных реформах и способах их реализации, но при этом не анализируют экономическое

состояние этих предприятий в советское время: многие из них были дотационными и перестали существовать не из-за реформ, а из-за прекращения дотаций и безвозвратных кредитов. Сюда же можно отнести неумение старого «колхозного» менеджмента работать в новых условиях: наиболее успешные руководители ушли в фермеры, предприятий, которые удержались на плаву и развиваются, единицы.

Попытка авторов вписать российскую деревню в общемировой мейнстрим является несомненным преимуществом монографии — кроме работ российских экономистов и социологов для анализа современной российской деревни З. Калугина и О. Фадеева привлекают и зарубежных исследователей — от Р. Бичанича и Д. Норты до модного ныне Э. де Сото. Такое сочетание работ советско-российских и зарубежных авторов обогащает исследование, показывает, что российская сибирская деревня, ее проблемы — не есть что-то особенное, локальное, присущее только России, а является частью общемирового аграрного процесса развития.

О понятии «география»

*Дмитрий Замятин**

Аннотация. В статье рассматривается проблема кризиса современной позитивистской географии. Анализируются содержательные и логические противоречия, связанные с концепцией географического детерминизма. Исследуются понятия места, образа территории, географического образа в контексте имагинальной и гуманитарной географии. В целях содержательного преодоления кризиса современной географии предлагаются понятия сопространственности и геоспациализма.

Ключевые слова. География, географическое пространство, географический детерминизм, место, ландшафт, образ территории, географический образ, имагинальная география, сопространственность, гуманитарная география, геоспациализм

Современная география — прежде всего ее гуманитарное и культурно-социальное «крыло» — испытывает в настоящее время серьезные концептуальные, а в какой-то мере также экзистенциальные и онтологические изменения. Перестав быть к концу XX века наукой по преимуществу позитивистского образца, география оказалась на междисциплинарном когнитивном «перекрестке», где простого заимствования методов гуманитарных и социальных наук явно недостаточно. Необходимы осознание самих условий подобного онтологического перехода и поиск определенного метауровня, на котором станут более понятны принципы, цели и задачи дальнейшего развития. Такое осознание, по-видимому, невозможно без соответствующего эмоционального и экзистенциального контекста: включенный наблюдатель и исследователь должен находиться одновременно «внутри» и «снаружи» нащупываемого методологического пространства. На этой первоначальной стадии нужен особый тип текста или же эссе, который концентрирует в себе как методологическую, так и эмоциональную «энергетику», позволяющую увидеть в первом приближении перспективные области возможных концептуальных расширений.

В качестве условного образца нами взят известный текст Вальтера Беньямина «О понятии истории», содержание и структура которого очень хорошо, на наш взгляд, передают драматизм и глубину мучительных трансформаций социальных и социологических представлений об истории, происходивших на протяжении XIX — первой половины XX века на фоне бурной модернизации западных обществ, роста колониализма и империализма, невиданных ранее мировых войн, возникновения фашизма и сталинизма, тоталитарных диктатур, утилитарных ценностей массового общества.

* **Замятин Дмитрий Николаевич** — кандидат географических наук, доктор культурологии, руководитель сектора гуманитарной географии Института наследия (Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва), metageogr@mail.ru

© Замятин Д., 2010.

© Центр фундаментальной социологии, 2010.

Мы попытались совершить методологический и эмоциональный перенос на сферу современной географии конца XX — начала XXI века, понимая естественную несоизмеримость социальных и общественных условий эпохи Беньямина и настоящего времени. Тем не менее «сосуд» Беньямина по своей онтологической форме представляется нам достаточно удобным для того, чтобы показать весь драматизм методологической и социальной ситуации в современной географии, приобретающей сейчас едва ли не меньшее значение, чем история. Мы попытались эффективно использовать очевидную и конкретную полемичность текста Беньямина, обострив, возможно, некоторые скрытые до сих пор или же скрываемые, «затушевываемые» методологические конфликты в гуманитарной, социальной и культурной географии. Нам важно было оставить без изменений формальную структуру текста Беньямина как условного образца, сохранив такое же количество главок и приложений и прибегнув ко многим риторическим оборотам и инвективам.

Наша задача — привлечь внимание исследователей в сфере социальных и гуманитарных наук к методологической ситуации в современной географии. В дальнейшем мы предполагаем показать и описать основные методологические и теоретические конфигурации гуманитарной географии в рамках нового текста, приближенного по своим формальным параметрам к привычным стандартам научного исследования, включая развернутую и упорядоченную библиографию.

I

Известна история про Монтестье. Как-то, читая роскошное французское издание Ибн Халдуна и задержавшись на одном особенно интересном фрагменте, трактующем зависимость между климатом и характером и государственным устройством народов, аббат, глядя в окно на серый парижский дождь, воскликнул: «Увы, мне не суждено понять столь блестящей теории, ибо я не рожден в столь жарком климате, как этот замечательный мусульманский философ!». На самом деле аббат был, конечно, неправ, поскольку географический детерминизм, проделав удивительные методологические трюки, проник в толщу и северной, и западной традиций мышления, на удивление хорошо тормозя всякие внешне наивные попытки выйти за когнитивные пределы физикалистского понимания географического пространства. Географический детерминизм до сих пор готов выйти на интеллектуальный поединок с любым пошибистским или образным пониманием пространства, лелея мечту окончательно выбросить этих когнитивных «выкидышей» на свалку географии.

II

Отто фон Бисмарк утверждал, что наиболее мощный и наиболее постоянный фактор, действующий в истории, — это фактор географический. В каком бы времени, исторической эпохе мы ни оказались, кто бы нас ни окружал, мы погружены в конкретное пространство, мы обладаем нашим единственным, уникальным географическим положением, мы всякий раз чувствуем, ощущаем шорохи, чуткие и осторожные движения, подвижки пространства. Запоминание ландшафта есть понимание ме-

ста, где мы находимся, мы постоянно движемся в сторону «нашего» пространства, в котором нам должно быть хорошо, где люди, знакомые, друзья, любимые женщины всегда воспринимаются в потоке пространства, становящегося сокровенными ландшафтами бодрствования или сна, радости или отчаяния. Но не так ли чувствует себя и любой другой, не я, он, ты — кто, оказываясь в моем пространстве, на самом деле создает, строит свои пейзажи, где я уже размещен, «нарисован», прочувствован, любим или ненавидим, и, следовательно, обеспечен гарантированным мне — теперь уже навсегда — местом. Мы всегда ощущаем в мистическом плане эту слабую силу собственного географического положения, дающую нам, в свою очередь, силы жить, продолжать жить именно в данном и никаком другом пространстве — здесь и сейчас. Географический детерминист об этом знает.

III

Путешественник, описывая все пункты своего путешествия, практически не делает между ними различия; он все их заносит в свой дневник, хотя и с разной подробностью описания и переживания, поскольку для земного пространства всякое место равноценно, любое место уже считается осмысленным для географии, ибо оно пройдено, через него уже проложен путь. Но мы также знаем, что даже самый великий путешественник, величайший поглотитель и «переживатель» пространства не может пройти все места, остановиться во всех точках земной поверхности, как бы ему этого ни хотелось, он не может досконально, на основании собственных впечатлений и переживаний описать все возможные пункты, сделав тем самым пространство тотально географическим, географическим по-настоящему, а не обыкновенным сводом камеральной статистики. И это значит только, что мы должны ощущать любое место, любой ландшафт, где мы находимся, как абсолютно полное, как всемерное пространство, дающее нам исчерпывающий образ географии, — но такое возможно лишь, когда мы начинаем уходить из только что обретенного места, покидать его, оставляя, казалось бы, это освоенное пространство воспоминаниям прошлого, но на самом деле «перекидывая», опрокидывая его в будущее, вовлекая тем самым равнодушную прежде историю в дела земного пространства, обеспечивая тылы географическому пространству с помощью незаметного преобразования его в историко-географическое пространство. Ландшафт историчен, но он историчен лишь тогда, когда время становится растянутым, преображенным моим путешествием, обращенным одновременно и назад, и вперед, в тоске по уже утраченному только что месту и в предвкушении обретения нового, еще более сладостного и прекрасного места — но само пространство подобного гарантировать не может.

IV

Но не только общий закон одной формы, а всех существенных форм, под которыми является природа на поверхности земного шара, как в самых крупных размерах, так и в самых

мелких на каждой отдельной точке этой поверхности, — должен быть здесь предметом исследования: ибо только из совокупности общих законов всех, как одушевленных, так и неодушевленных, коренных и главных типов земной поверхности — можно схватить гармонию всего, полного мира явлений.

Карл Риттер. «Введение к всеобщему сравнительному землеведению», 1818

«Размещение жизни», «пространственная организация населения и хозяйства», в конце концов, «территориальная организация общества» — это все понятия, трактующие географию с позиций весьма грубых и материальных, поскольку именно промышленность, сельское хозяйство, транспорт, города, инфраструктура, сфера обслуживания, университеты и театры мыслятся непререкаемыми двигателями пространства, его преобразующими и фиксирующими, — тогда как почти неосязаемые образы, символы, представления, мифы о местах и пространствах вряд ли серьезно могут повлиять на то, что, как считается, надо видеть воочию. Подчас и неважно, что где-то на заднем плане можно утверждать пользу образов и символов территорий как неких дополняющих субстанций и категорий, лишь подтверждающих великую правду территориальной организации как таковой. Другое дело, что эти пресловутые образы территории, места, пространства или же культурные ландшафты вдруг начнут внезапно, внешне необъяснимо сигнализировать о чем-то другом в пространстве, о какой-то другой (непонятно где) территории, которая еще невидима и неслышима, неосязаема в своих грубо материальных проявлениях, но она, несомненно, грядет. Геотропизм — вот то образное насыщение пространства, что предсказывает будущие места и ландшафты во всей их демографической и хозяйственной мощи, во всей паутине хайвеев и опико-волоконных коммуникаций. И даже виртуальные пространства, демонстрируемые все более услужливыми компьютерами — будучи «распатыми» на кресте технологически-хозяйственной необходимости, — вынуждены следовать позывам тайных и скрытых пространств, фиксируемых образно-символическими провидениями и вспышками. И в этом неприметнейшем из всех изменений географический детерминист и материалист должен разбираться.

V

Подлинный образ ландшафта проскальзывает мимо. Ландшафт только и может возникнуть как целостное пространство бытия-здесь, включающее все время разом, без остатка, но это значило бы, что пространство само по себе оказывалось бы неуловимым, не пойманным — на границе места и (другого) места — ибо лишь покидая место, ты можешь попытаться обрести его ландшафтом и в ландшафте. «...Пашинцев ударил себя по низкому черепу, где мозг должен быть сжатым, чтобы поместиться уму. — Да, тут, брат, всем пространствам место найдется. Так же и у каждого. А надо мной властвовать хотят!» — эти слова из «Чевенгура» Андрея Платонова, помеченные и размеченные на карте земной поверхности, созданной географизмом, показы-

вают как раз то место и тот ландшафт, в котором происходит аннигиляция, взрыв, уничтожение классического географического детерминизма, превращающегося в строго расчисленные теории и методики факторов пространственной организации. Ведь именно неуловимый образ ландшафта оказывается под угрозой исчезновения — там, где место становится совокупностью, точной суммой вполне определенных и неизблемых географических положений, пытающихся прекратить всякое расширение земного пространства.

VI

Географически артикулировать районом, территорией, местом не значит познать его таким, каким он/она предстает в своих физических, биологических, экономических, культурных размерах и показателях. Задача в том, чтобы овладеть местом там, где оно пытается вспыхнуть, возникнуть географическим образом. Географический детерминизм стремится к тому, чтобы зафиксировать географический образ максимально развернутым в сторону опасности, грозящей человеку, государству, цивилизации природными стихиями, геополитическими расчетами и экономико-географическими убытками. Опасность грозит и содержанию самой традиции восприятия места, и тем, кто ее воспринимает. И для того и для другого опасность заключается в одном и том же: в готовности стать инструментом жесткой географической причинности, оправдывающей господство или преимущество одного пространства над другим. В любом географическом положении необходимо вновь пытаться вырвать традицию у конформизма, который стремится воцариться над нею. Образ места появляется не только как избавитель от сухости географического счетоводства, но и как победитель тяжеловесных конструкций антипространственного характера. Даром высечь искру светящегося образами пространства наделен лишь географ, проникнувшийся мыслью, что враг, если он одолеет, не пощадит и пожелтевших от топографической неуместности времени путевых отчетов Колумба и Кука.

VII

Любой пейзаж кажется поначалу совершенно неупорядоченным и оставляет свободу выбора значения, которое можно ему приписать. Но разве над размышлениями об обработке земли, географических характеристиках, исторических и доисторических изменениях не преобладает высший смысл, который всегда предваряет, определяет и объясняет все остальное?

Клод Леви-Строс. «Печальные тропики», 1954–1955

For although we are accustomed to separate nature and human perception into two realms, they are, in

fact, indivisible. Before it can a repose for the sense, landscape is the work of the mind. Its scenery is built up as much from strata of memory as from layers of rock.

Simon Schama. «Landscape and memory», 1995

В «Путешествии в Стамбул» Иосиф Бродский пытается осмыслить образы Востока и Запада в их полувраждебной сцепке, исходя из явных визуальных символов великого города. Жан Бодрийяр пишет в своих путевых впечатлениях об Америке: «Америка представляет собой гигантскую голограмму в том смысле, что информация о целом содержится в каждом из ее элементов. Возьмите крошечную стоянку в пустыне, любую улицу любого городка Среднего Запада, парковку, любой калифорнийский дом, Буркеринг или «Студебеккер» — и перед вами вся Америка юга, севера, востока и запада». Лучшей характеристики приема, который важен для географического специалиста, и не придумать. Речь идет о приеме образно-расширяющей локализации. Истоки его игнорирования в классической географии, казалось бы, знакомой с методом мест-«ключей», — в лености и скудости воображения, не способной овладеть подлинным образом географии, вспыхивающим лишь на миг. У ученых монахов Средневековья, запертых в тесных монастырских кельях, она слыла подлинной причиной клаустрофобии. Пруст, знававший ее, говорил, что немногие догадаются, сколько ему пришлось сидеть в пыльной, обитой пробкой комнате, чтобы восстановить в памяти местности и страны своего детства. Природа этой клаустрофобии станет яснее, если задаться вопросом, как все же локализуется и размещается посредством собственной мысли последователь четкого географизма. Ответ неизбежно гласит: плоским картонным пространством топографии. А вся наличествующая в данной стране топография — это наследие всех предыдущих топографий, откладывающихся тяжелыми монотонными слоями на описываемой территории. Этого методологического обстоятельства для географического специалиста достаточно. Любое описанное место или страна до сего дня — среди размещаемых в пространстве топографии предыдущих локальных описаний; место есть место его описания, размещаемое и локализуемое этим описанием в строго расчисленном на квадратики-ячейки топографическом пространстве. Согласно давнему и не нарушаемому обычаю, местные достопримечательности, объекты культурного наследия, достопримечательные места сами по себе тоже облачают в хрустяще-блестящую упаковку традиционного страноведческого описания. Все это можно назвать символами территории. Географический специалист неизбежно относится к ним как сторонний наблюдатель. Потому что все доступные его воображению символы территории неизменно оказываются просто вырезанными из бумаги и картона, социологически массовидными и стандартными, плоскими фигурками, о которых он не может думать без содрогания. Эти символы обязаны своим существованием не только усилиям великих путешественников и географов, но и статистико-топографическому труду их безымянных современников. Не бывает достопримечательного места, которое не было бы в то же время местом безличным и однообразным. И подобно тому, как символы территории не свободны от процесса безликой стандартизации, фиксируемого даже самым пространственным и оригинальным

путеводителем, не свободен от него и процесс традиционного описания территории, благодаря которому они переходили из рук в руки, из одного слоя пространства в следующий. Поэтому по мере возможности географический специалист отстраняется от него. Он считает своей задачей чесать географию против шерсти.

VIII

Процесс воображения места учит нас, что переживаемое нами «хорологическое безразличие» («Кто в наше время разглядывает карту, изучает рельеф, прикидывает расстояния? Никто, разве что отпускники-автомобилисты». И.Бродский. «Путешествие в Стамбул») — не исключение, а правило. Нам необходимо выработать такое понятие географии, которое этому отвечает. Тогда нам станет достаточно ясно, что наша задача — создание действительно хорологического безразличия; тем самым укрепится и наша позиция в борьбе с позитивистской географией. Ее шанс не в последнюю очередь заключается в том, чтобы ее противники отнеслись к ней во имя пространственной справедливости как к научной норме. Изумление по поводу того, что умозаключения, которые мы принимаем, «еще» возможны в двадцать первом веке, *не* является философским. Оно не служит началом познания, разве что познания того, что представление о географии, от которого оно происходит, никуда не годится.

IX

Пейзаж выражает форму и [динамичную] структуру Неба и Земли. На лоне пейзажа ветер и дождь, тьма и свет составляют одухотворенный образ.

Ши-Тао. «Беседы о живописи»

Каждое такое построение указывает
Момент моего представления, где оно
Находится.
Не знаю, уменьшилась ли земля, или увеличи-
лось сознание нашего
Искусства творить.
Но знаю, что рамки творчества расширились за
пределы
Горизонта земли.
Я расстаюсь с землей, в сознание проходят
токи,
И увеличивается разум.
Мы выходим за горизонт, к отрыву от
Земли, рассыпаясь в куполе пространства, опу-
саясь
по рассыпанным точкам.

Казимир Малевич

Надо отвыкнуть от того, что Земля есть большой глобус. Надо наполнить геометрическую цельность. Земля примерилась к миру звездному <с> помощью геометрии человека. Теперь она развернет свое затаенное магнитное напряжение. Солнце затопило Землю.

Борис Эндер. «Из дневников», 1922

У Михаила Матюшина есть картина под названием «Движение в пространстве». На ней изображено несколько параллельных полос разного цвета, пересекающих пространство холста по диагонали, не являющейся, однако, точно идущей от левого нижнего угла к правому верхнему. Распределение цвета полос в совокупности с общей энергетикой, порывом движения создает странное впечатление подъема на гору, откуда, казалось бы, откроется великолепный вид; но в то же время этот путь кажется тупиковым, ведущим в никуда, может быть, бесцельным. Мощь образного движения, пути куда-то вверх сочетается с постепенным выходом из зоны видимости и воображения остающихся позади и внизу пространств. Взгляд постоянно прикован к возможности ухода, покидания любого места этого пространства, но тем самым каждое покинутое место оказывается неиспользованной возможностью вернуться назад, восстановить образ в той же самой целостности и тождественности. То, что мы называем путешествием, и есть *эта* неостановимая утрата места.

X

Средневековые путешественники, стараясь отрешиться от страхов и переживаний пройденного уже пути, время от времени медитировали на выбранном возвышении или холме, глядя на раскинувшийся внизу огромный незнакомый город или же просто на облака. Ход мыслей, которым мы здесь следуем, был рожден аналогичным отношением к воображаемой истории географии. В тот момент, когда исследователи и профессора, бывшие надеждой противников позитивистской географии, повержены и подтверждают это поражение предательством своего дела, необходимо освободить мировое пространство географии от той псевдоментальной паутины, которой ее опутали. Рассуждение исходит из того, что тупая вера в последовательное и невозвратное, неотменимое освоение территории, простое кондовое расширение знаний о конкретном месте, статистические и математические модели географических процессов есть три стороны одного и того же. Оно пытается выработать понимание того, насколько *дорого* обходится нашему привычному мышлению представление о географии, избегающее всякой связи с самим представлением и с географическим образом, с которым эти географы не желают расставаться.

XI

Конформизм, с самого начала присущий позитивистской географии, отличает не только ее когнитивную тактику, но и ее территориальные представления. Он и

был причиной ее позднейшего интеллектуального краха. Ничто не коррумпировало в когнитивном смысле научно-техническую и художественную интеллигенцию в такой степени, как мнение, что мысль о территории, образ территории являются лишь производными от вполне статистико-описательного представления самой территории. Развитие производительных сил территории, рост материальной мощи культуры, преобразующей территорию, представлялись интеллигенции и интеллектуалам направлением того потока, который, как они были уверены, нес, собственно, и само географическое воображение. Отсюда был всего только шаг до иллюзии, что непосредственно видимый нами ландшафт, порождаемый культурно-экономическими и социально-политическими преобразованиями, представляет собой фактически географический образ. Старый добрый географический детерминизм обрел воскрешение в завуалированной и отстраненной форме у западных интеллектуалов и профессоров. Уже «Материальная цивилизация, экономика и капитализм» Броделя не свободна от следов этого недоразумения. Она определяет пространство как своего рода культурный модификатор к имеющим быть историческим процессам. Предчувствуя недоброе, Хайдеггер возразил, что вещь, взятая в своей онтологической пред-явленности, есть само место бытия: «Думая о вещи как вещи, мы щадим существо вещи и отпускаем ее в область, откуда она осуществляется. Веществование есть при-близение мира. При-близение — существо близости. Щадя вещь как вещь, мы поселяемся в близком. При-близение близости — собственное и единственное измерение зеркальной игры мира». Несмотря на это, путаница нарастает, и через некоторое время Делёз и Гваттари провозглашают геофилософию как ментальный типовой продукт, порождаемый конкретной территорией: «Мысль — это не нить, натянутая между субъектом и объектом, и не вращение первого вокруг второго. Мысль осуществляется скорее через соотношение территории и земли... Движения детерриториализации неотделимы от территорий, открывающихся вовне, а процессы ретерриториализации неотделимы от земли, которая восстанавливает территории. Таковы две составляющих — территория и земля, а между ними две зоны неразличимости — детерриториализация (от территории к земле) и ретерриториализация (от земли к территории). Невозможно сказать, что из двух первично. Спрашивается, в каком смысле Греция явилась территорией философа или землей философии». Это вульгарно-материалистическое понимание того, что представляет собой ландшафт, не слишком задерживается на вопросе, как его интерпретация отражается на самих интеллектуалах, пока они не могут располагать ею. Оно восприимчиво лишь к прогрессу освоения пространства, но не к регрессу пространственных представлений. Оно уже обнаруживает технократические черты, позднее встречающиеся у теоретиков глобализации. К этим чертам принадлежит понятие пространства, роковым образом отличающееся от авангардных литературных и художественных утопий, предшествовавших консервативной «революции потребления» 1950–1970-х годов. Ландшафт, как он отныне понимается, сводится к простой когнитивно-дедуктивной отработке и «выжимке» географического пространства, к прямой когнитивной и также символической эксплуатации пространства, которая с наивным удовлетворением противопоставляется интеллектуальной эксплуатации картезианских моделей и опытов по механистическому заполнению внешне однородного пространства

какими-либо природными, культурными или экономическими объектами, равно — событиями. В сравнении с этой позитивистской концепцией фантазии, которые дали такую пищу для насмешек над людьми вроде Малевича, Хлебникова, Платонова, обнаруживают поразительно много здравого смысла. Согласно Платонову, результатом правильно организованного культурного ландшафта должны были быть: оттеснение тоскливых пространств небытия к горизонту предельной экзистенции, устойчивое воспроизводство образов пространства как феноменологических событий, обобществление самого пространства как максимально возможный географический образ и дистанционное управление бытием как пространством самого себя. Все эти видения служат иллюстрацией ландшафта, который, не эксплуатируя пространство, способен помочь ему проникнуть в сокровенную суть дремлющего внутри картезианских опытов бытия. В качестве дополнения коррумпированного понятия ландшафта выступает *такое* пространство, которое, как мог бы выразиться Башляр, дано нам во всей его благословенной пространственности. («Поэтика пространства»: «Задача — определить человеческую ценность пространств, всецело нам принадлежащих, защищенных от враждебных сил, пространств, нами любимых. Этим пространствам воздается хвала — при всем различии причин, при всем многообразии поэтических оттенков. Свойственная им реальная охранная ценность дополняется ценностями воображаемыми, и вскоре именно они становятся главными. Пространство, которым овладело воображение, не может оставаться индифферентным, измеряемым и осмысляемым в категориях геометрии».)

XII

География, твердо установленная в своей сущности как познание земных пространств, должна найти свое логическое оправдание с иной точки зрения, чем с точки зрения науки о Земле.

Альфред Геттнер. «География. Ее история, сущность и методы»

Субъект географического воображения — само земное, разнообразное пространство. У Башляра и Слотердайка оно выступает как последний свидетель и обвинитель, завершающий от имени дискриминированных мест и территорий дело освобождения ландшафта. Эта позиция, еще раз на короткое время ощущавшаяся в европейском литературном и художественном движении 1940–1960-х годов, с самого начала вызывала у марксистски ориентированных интеллектуалов чувство неудобства. За три десятилетия им удалось почти вытравить из памяти имена вроде Эрнста Юнгера и Карла Шмитта, одно звучание которых сотрясало устои географического воображения. Они удовлетворялись тем, что предложили внепространственные, беспространственные модели расколотых социальных и культурных пространств, присваиваемых и переприсваиваемых различными политическими, экономическими и культурными элитами. Тем самым они подрезали «становую жилу» пространства. В этой школе пространство оказалось пассивной когнитивной жертвой вполне силовых

традиционалистских марксистских воззрений и установок, успешно развивавшихся Анри Лефевром, Эдвардом Саидом, Дэвидом Харви. Но и присвоение пространства, и борьба за образы приемлемого пространства питаются лишь образом ущемленного бытия-без-пространства.

ХIII

Реструктуризацию национальных капитализмов, основанных на массовом производстве, массовом потреблении и социальном обеспечении, которая привела к послевоенному буму, независимо от того, рассматривается она сквозь призму пространственного закрепления или нет, следует понимать — больше, чем в какой-либо другой период в прошлом, — как глубоко пространственный процесс.

Эдвард Сойя. «Как писать о городе с точки зрения пространства», 2003

Теория позитивистской географии, а в еще большей мере практика определялась понятием освоения территории, не следовавшим воображению пространства, а имевшим догматические амбиции. Освоение территории, каким оно рисовалось в умах географов-позитивистов, было, во-первых, освоением общества (обществ) самого себя (а не только конкретных мест и ландшафтов, непосредственно занятых определенной общностью). Во-вторых, оно не имело завершения (в соответствии с бесконечной способностью человечества к различным территориальным адаптациям). В-третьих, по сущности своей оно было неостановимо (как спонтанно расширяющееся движение крепко закрученной и распушенной часовой пружины). Каждая из этих характеристик противоречива и может быть подвергнута критике. Однако критика должна, если уж говорить всерьез, идти дальше этих характеристик и ориентироваться на нечто, присущее всем им. Представление об общественном освоении территории в географии неотделимо от представления о его постоянно расширяющемся и углубляющемся развитии, осуществляющемся в как бы пустом и гомогенном пространстве. Критика этого представления о расширяющемся и углубляющемся территориальном развитии должна служить основанием критики представления об освоении территории вообще.

XIV

Мы те, кто в наше время обратился к тому, чтобы создать в себе пространство для жизни, пространство, которого не было и которое, кажется, и не должно занимать место в пространстве.

Антонен Арто. «Нервомер»

География — предмет конструкции, место которой не пустое и гомогенное пространство, а пространство, становящееся «актуальным воображением». Так, для Хлебникова Азия была ландшафтом, заряженным актуальным политическим и культурным воображением, ландшафтом, который он вырывал из пространственного континуума. Русские евразийцы понимали свои работы как актуальное расширение географического образа России. Они описывали ландшафты и месторазвития Евразии так же, как СМИ, чуя очередной политический конфликт, моментально воспроизводят карты старинных империй и государств. У газет, журналов, Интернета чутье на «актуальное воображение», где бы то ни пряталось в гуще затерянных горизонтов. СМИ — тигриный прыжок внутрь конкретного места. Только он происходит на арене, на которой распоряжаются господствующие картезианские элиты. Тот же прыжок под вольным небом географии — прыжок воображения-сдвига, воображения вулканического, воображения метагеографического, как и понимал земное пространство Хлебников.

XV

Сознание подрыва континуума географии свойственно революционерам пространства в момент действия. Великие географические открытия ввели новые картографические проекции, радикально трансформирующие образ Земли. Место, которым начинается любой осмотр глобуса, работает как ментальная карта ускоренного географического воображения. И, в сущности говоря, это все то же место, постоянно расширяющееся в облике новооткрытой Америки, которая представляет собой другое небо и другое пространство. То есть современные карты и глобусы показывают пространство не так, как итинерарии и путеводители. Они — монументы того географического сознания, от которого в Европе, Северной Америке, Японии за последние сто лет не осталось, как кажется, и малейшего следа. Еще в эпоху знаменитых русских путешествий в Центральную Азию случались происшествия, в которых это сознание проявлялось в полной мере. Во время своего первого путешествия в Монголию и Северный Китай Пржевальский испытывал огромные трудности в картографической съемке территории, вынужденный скрывать ее от местного населения. С тем же сталкивались и другие русские путешественники — Роборовский, Грум-Гржимайло, Козлов. Тем большим было их эмоциональное удовлетворение от удачно проведенной съемки, ибо только она подтверждала по-настоящему в их собственных глазах истинный статус самого путешествия. В «Монголии и стране тангутов» Пржевальский писал: «Знай местный люд, в особенности китайцы, что я снимаю

на карту их страну, затруднения нашего путешествия увеличились бы вдвое, и едва ли бы мы могли свободно пройти по густонаселенным местностям. К великому счастью, в течение всех трех лет экспедиции я ни разу не был пойман с поличным, то есть с картой, и никто не знал, что я снимал свой путь».

XVI

Стороннику гуманитарной географии не обойтись без понятия сопространственности, представляющей собой не фиксацию, не застывание, а расширение, преобразование пространства. Ведь это понятие определяет именно *ту* сопространственность, в которой он воображает свою личную географию. Географизм устанавливает жесткий образ как бы объективированного места, географический имагинализм — опыт общения с ним, уникальный. Он предоставляет другим растрачиваться в борделе географизма на шлюху «Где-то-в-тридевятом-царстве-тридесютом-государстве». Он не теряет самообладания: ему достанет мужской силы взорвать континуум географии.

XVII

Географизм закономерно обретает свой венец во всемирной географии. С ней имагинальная география контрастирует методологически, возможно, более четко, чем с какой-либо другой. У всемирной географии нет теоретической арматуры. Ее принцип суммирующий: она предоставляет массу фактов, чтобы заполнить гомогенное, механистическое и пустое пространство. Что же касается имагинальной географии, то в ее основе лежит конструктивный принцип. Для воображения необходимо не только само пространство, но и его взрыв, расширение, экспансия. Там, где воображение в одном из «напряженных», эмоциональных, «неравнодушных» ландшафтов неожиданно взрывается, оно вызывает эффект шока, благодаря которому кристаллизуется в географический образ. Географический имагинализм подходит к географическому предмету исключительно там, где он предстает ему как образ. В этой структуре он узнает знак «небесного» расширения земных ландшафтов, иначе говоря: революционного шанса в борьбе за как бы объективированное место самого пространства. Он ухватывается за него, чтобы вырвать определенную местность, район из гомогенного заполнения пространства; точно так же он вырывает определенное место из района, определенный творческий ландшафт из творческого пути художника. Результат такого приема заключается в том, что удастся сохранить и сублимировать в одном этом творческом ландшафте — весь творческий путь, в одном этом месте — район, а в одном районе — все возможное пространство географии. Питательный плод географического познания пространство прячет *внутри* как драгоценное, но лишенное вкуса семя.

XVIII

В представлении об экономичном обществе/искусстве Малевич секуляризировал представление о воображаемом пространстве. И правильно сделал. Беда началась тог-

да, когда авангардисты возвели это представление в «чистое пространство». Чистое пространство определялось в супрематизме как «выход в белое». А супрематизм был школьной философией всех авангардистов второй волны — от Введенского и Хармса до Лучо Фонтаны и Ива Кляйна. Как только экономичное искусство было определено как «выход в белое», пустое и гомогенное пространство тут же превратилось, так сказать, в приемную, где более или менее спокойно можно было показывать расширяющие размещения. В действительности же нет ни одного места, которое не обладало бы *своим* расширяющим образом, — надо только понять его как специфический, как географический образ совершенно нового решения, предписанного совершенно новым видением. Образно-географический мыслитель получает подтверждение уникального географического образа исходя из данного ментального размещения. Но не в меньшей мере подтверждением служит ключевой акт насилия места над определенным, до того запертым покоем объективированного пространства. Проникновение в этот покой строго совпадает с ментальной акцией воображения, и именно этим проникновением акция, какой бы разрушительной она ни была, дает знать о себе как о «небесной».

XIX

Какой бы огромной ни была сфера мира, она существует и в конечном счете постигается лишь в том направлении, в котором (будь то вне пространства и времени) смыкаются ее линии. Более того, чем громаднее эта сфера, тем более богатым и, значит, более сознательным выступает пункт, в котором концентрируется охватываемый им «объем бытия»...

*Пьер Тейяр де Шарден. «Феномен человека»,
Пекин, 1938–1940*

Жалкие клочки освоенных *homo sapiens* территорий, акваторий и аэроторий Земли в отношении к географии органической жизни на Земле не более чем крохотный остров в безбрежном океане. География глобализированного человечества была бы, на самом деле используя этот географический образ, не более чем ничтожным пиратским фортом, укрывающим на острове награбленные сокровища. Актуальное воображение, резюмирующее, как модель «небесного» ландшафта, чудовищной силы расширением географию всего человечества, до последней линии совпадает с *тем* рельефом, который формирует в универсуме география человечества.

Приложение

А

Географизм удовлетворяется тем, что устанавливает каузальную связь между различными местами и ландшафтами. Но ни один факт не является, будучи причиной,

тем самым уже географическим. Он становится таковым задним числом, благодаря ситуативным размещениям, которые могут быть отделены от него огромными расстояниями. Исходящий из этого географ прекращает перебирать череду мест, словно четки. Он улавливает отношения, в которые вступает его собственный ландшафт с некоторым совершенно определенным ландшафтом отдаленного от него пространства. Так он закладывает основание понятия сопространственности как «актуального воображения», в которое вкраплены осколки «небесного» ландшафта.

В

Нет никаких сомнений, что поэты, вопрошавшие пространство о том, что оно таит в своем лоне, не воспринимали его ни как однородное, ни как пустое. Кто сможет живо представить себе это, получит, возможно, некоторое представление о том, как пройденное пространство переживается в процессе сновидения: точно так же. Как известно, древним китайцам было запрещено испытывать Небо. Зато Дао Дэ Цзин и Чжуан-цзы наставляли их в сновидении. Благодаря этому для них был расколдован ландшафт, под чары которого попадают те, кто прибегает к помощи поэтов. Однако поэтому ландшафт не был для китайцев однородным и пустым пространством. Потому что в нем каждый сантиметр был маленькой калиткой, в которую могло войти Небо.