



А. Ф. Филиппов

# SOCIOLOGIA

НАБЛЮДЕНИЯ,  
ОПЫТЫ,  
ПЕРСПЕКТИВЫ

ТОМ 1

Эта книга — собрание работ отечественного социолога и философа Александра Филиппова. В двухтомник вошли сочинения разных лет, охватывающие двадцатипятилетний период творчества автора. В первом томе публикуются статьи, посвященные проблематике социологии пространства, а также теории и истории социологии. В представленных работах рассматриваются вопросы теоретического анализа феноменов империи, проблемы мобильности и глобализации, перспективы теоретической социологии в России, значение классических работ Ж.-Ж. Руссо, Ф. Тённиса, М. Вебера и др. для современной социологии, осмысление роли интеллектуалов современными западно-германскими социологами.



Издательство  
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»



Handwritten text, possibly a name or address, which is mostly illegible due to fading and blurring. Some faint characters are visible, including what appears to be a first name starting with 'J' and a last name starting with 'S'.

Handwritten checkmark or signature mark.

Handwritten mark, possibly a number '4' or a similar character.

Центр фундаментальной социологии

А. Ф. Филиппов

# SOCIOLOGIA

НАБЛЮДЕНИЯ,  
ОПЫТЫ,  
ПЕРСПЕКТИВЫ

ТОМ 1

Под общей редакцией  
С. П. Баньковской

Санкт-Петербург  
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»  
2014

УДК 316.3/.4  
ББК 60.5  
Ф 53

Издание осуществлено в рамках проекта «Власть, доверие, авторитет: структуры порядка и категории описания социальной жизни», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2014 году

**Филиппов А. Ф.** Sociologia: наблюдения, опыты, перспективы. Том 1 / Под общ. ред. С. П. Баньковской. — СПб.: Владимир Даль, 2014. — 550 с.

Эта книга — собрание работ отечественного социолога и философа Александра Филиппова. В двухтомник вошли сочинения разных лет, охватывающие двадцатипятилетний период творчества автора. В первом томе публикуются статьи, посвященные проблематике социологии пространства, а также теории и истории социологии. В представленных работах рассматриваются вопросы теоретического анализа феноменов империи, проблемы мобильности и глобализации, перспективы теоретической социологии в России, значение классических работ Ж.-Ж. Руссо, Ф. Тённиса, М. Вебера и др. для современной социологии, осмысление роли интеллектуалов современными западногерманскими социологами.

ISBN 978-5-93615-169-4 (Т. 1)  
ISBN 978-5-93615-163-7

© Издательство «Владимир Даль», 2014  
© А. Ф. Филиппов, 2014  
© С. П. Баньковская, составление,  
предисловие, 2014  
© П. Э. Палей, оформление, 2014

# Содержание

<i>Светлана Баньковская. Социология как страсть, или Утешение социологией</i> . . . . .	5
---	---

## *I Пространство. Империя*

Наблюдатель империи: империя как понятие социологии и политическая проблема (1992). . . . .	11
Смысл империи: к социологии политического пространства (1994)	66
Элементарная социология пространства (1995). . . . .	138
Гетеротопология родных просторов (2002) . . . . .	172
Парадоксальная мобильность (2012). . . . .	193

## *II Теория социологии*

Социология и космос: суверенитет государства и суверенность социального (1991). . . . .	211
К глобальному постглобальному обществу (2002) . . . . .	252
Спор о методе невозможен (2004). . . . .	288
Будущая социология (2006) . . . . .	297
О понятии теоретической социологии (2008). . . . .	310

## *III История социологии*

Западногерманские интеллектуалы в зеркале консервативной социологической критики (1989) . . . . .	345
---	-----

Интеллектуалы как «новый клир» (1989) . . . . .	375
Систематическое значение политических трактатов Руссо для общей социологии (1998) . . . . .	412
Между социологией и социализмом: введение в концепцию Фердинанда Тённиса (2002) . . . . .	428
Политическая социология: проблема классики (2009) . . . . .	488

## *От редактора*

### Социология как страсть, или Утешение социологией\*

*И я был с ним, но самый этот взлет  
Заметил лишь, как всякий замечает,  
Что мысль пришла, когда она придет.*

В предисловиях принято обращаться к читателю. Но это не обычное предисловие, оно предваряет не просто книгу, а подарок. Действительно, лучший подарок, как известно, — книга, а лучший подарок для того, кто сам пишет, — его собственная книга. Поэтому эти слова адресованы прежде всего автору этой книги и юбиляру, а также всем тем, кто интересуется и зачитывается его работами.

Итак, дорогой автор, перед Вами собрание Ваших трудов разных лет. Вернее — начиная с 1989 года и, особенно, с 1991-го, когда был опубликован «Наблюдатель империи», обозначивший глубоко продуманную и, что не менее важно, — социологическую (в непривычном для публики смысле этого термина) позицию автора, и по настоящее время, 2014 год. Нетрудно заметить, что ввиду этих дат мы можем поздравить автора с юбилеем — четверть века непрерывных поисков и борений в области теоретической социологии.

---

\* В самом начале следует сказать, что появление этого сборника было бы весьма сомнительно без самоотверженного редакторского труда Марины Геннадиевны Пугачевой, без ее дельных советов и настойчивого энтузиазма. Андрей Михайлович Корбут был сколь безотказен, столь же незаменим в разрешении множества технических вопросов, связанных с подготовкой этой книги; без его кропотливого труда материализация этого замысла многое потеряла бы. Особая благодарность — Владимиру Михайловичу Камневу — издателю и вдохновителю этого двухтомника.



«Теоретической социологии в сегодняшней России нет», — это прозвучало как вызов много лет назад; возможно — вызов с надеждой на ответ, на опровержение... Но брошенную перчатку пришлось поднимать самому и продемонстрировать на деле, что такое аутопойезис в теоретической социологии. На результатах этого многолетнего внутреннего диалога и сосредоточен взгляд, хотя и внешнего, но заинтересованного, наблюдателя (взгляд, который, как мы надеемся, развлечет и автора). Больше всего нас, разумеется, занимал вопрос, как же Вам, дорогой автор, удавалось так продуктивно заниматься тем, чего здесь нет (ловить черную кошку в темной комнате)? Приступая к композиции этого собрания работ, мы оказались, можно сказать (и я не побоюсь этого слова!), перед «суммой социологии» — выбор из такого количества и такого разнообразия теоретических сюжетов, жанров и стилей, которыми виртуозно владеет автор, оказался непростой задачей.

Однако справившись с первоначальной растерянностью и преодолев соблазн «объять необъятное», мы решили, не мудрствуя лукаво, ограничиться двумя простыми критериями отбора. Во-первых, были выделены те исследования автора, которые составляют его уникальный вклад в отечественное социологическое теоретизирование, опровергая его собственный приговор и представляют его узнаваемый теоретический стиль и метод, а некоторые из них, возможно, недооценены и самим автором («Ты, Моцарт, недостойн сам себя!»). К таким исследованиям относятся и социология пространства (особенно — большого политического пространства), и социология события, и многочисленные историко-социологические изыскания (от классиков до современников), и труды в политической философии (Гоббесиана и Шмиттиана). Во-вторых, мы выбирали «долгоиграющие» темы, которые не отпускают автора уже много лет, заставляют его до сих пор переосмысливать наработанное в новых социальных реалиях, а реалии постоянно сверять с теоретическим опытом, — темы, чреватые перспективами оригинальных исследований.

Нам хотелось показать, как бурлит и пульсирует живая мысль, как порой она завладевает автором и заставляет его проявлять (иногда неожиданно) свой недюжинный интеллектуальный темперамент и особую теоретическую интуицию. Бывает и так, что социологическое воображение не поддается дисциплине академического стиля, а теоретическое вдохновение ищет непривычных форм; нам захотелось напомнить Вам о них в разделе «Marginalia» (*sapientis scit!*) — и это

важный, на наш взгляд, штрих к интеллектуальному портрету. Возможно, это — и не «портрет» фотографически точный, и не зеркальное отражение, а скорее — коллаж или даже инсталляция... но мы так сегодня видим Вас. А поскольку

*Умом, искусством, нужными словами  
Я беден, чтоб наглядный дать рассказ,  
Пусть верят мне и жаждут видеть сами.*



# I Пространство. Империя



# Наблюдатель империи: империя как понятие социологии и политическая проблема<sup>\*1</sup>

## Империя в повседневной политической коммуникации

### *Социология и обыденное знание*

Всякое научное исследование, помимо элементов отчетливо сформулированных — посылок, гипотез, методов и результатов, имеет еще и нечто трудноуловимое: фон, контекст, «парадигму». Для социологии таким контекстом остается (в куда большей мере, чем для других наук) обыденное знание, повседневное представление людей об устройстве их социальной жизни. Развитие социологии не приводит к тому, что она, как точные науки, начинает говорить о вещах, для наглядного созерцания не только неочевидных, но и непостижимых, как непостижима для него, скажем, физика элементарных частиц. Социология сроднена с обыденным знанием<sup>2</sup>, но она же и формирует его, когда ее категории переходят в сферу вненаучной дискуссии в обществе, становятся темами обыденной коммуникации<sup>3</sup>.

---

\* Впервые опубликовано в: Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 89–120.

1. Эта статья, в основном законченная в ноябре 1991 года, была опубликована небольшим тиражом в виде брошюры Центром прикладных политических исследований ИНДЕМ. Предлагаемый вариант слегка изменен и дополнен.

2. Это подчеркивают достаточно часто, причем не только в понимающей социологии, но и в реалистской школе. См., например: *Outhwaite W. New Philosophies of Social Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory*. L.: Palgrave Macmillan, 1987. См. русский перевод: *Аутвейт У. Реализм и социальная наука* / Пер. с англ. А. Ф. Филиппова // Социо-Логос. Вып. 1 / Под ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 141–169.

3. Остроумные рассуждения об этом Хельмута Шельски ценны до сих пор. См.: *Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Düsseldorf: Diederichs, 1965. S. 369–371.

Итак, социология есть один из способов коммуникации в обществе об обществе, систематическая, сублимированная коммуникация. Есть старая формула Ханса Фрайера: социология — это самоосмысление общества<sup>4</sup>. Можно еще добавить: теоретическое самоосмысление, если иметь в виду не то сподручное, практическое знание, которое служит основой так называемой «социальной технологии», т. е. целенаправленного рационального управленческого воздействия, но прояснение некоторых фундаментальных начал. Это отношение двусторонней зависимости между обществом и его теоретическим знанием о себе принуждает социолога постоянно обращаться к темам и категориям, которые начинают выступать в качестве устойчивых моментов социальной коммуникации.

### *«Империя» и «пространство»: парадоксальные темы*

Если коммуникация происходит в тех слоях общества, которые распространяют информацию при помощи технических средств, а также специализированы на выработке и поддержании культурных образцов, смысловых компонент социального поведения, то частная тема коммуникации небольшого круга или слоя может переходить в более широкий круг отношений и действий. Конечно же, сама по себе тема коммуникации еще не определяет направленность действия. Она структурирует коммуникацию<sup>5</sup>, делая возможным целый спектр действий, т. е. задавая именно контекст разнонаправленного поведения.

Присмотримся к одной из этих тем. Примерно в течение последних трех лет одним из ключевых было у нас понятие империи. Тема империи структурировала политическую коммуникацию, поскольку это понятие использовалось (или его использование оспаривалось) применительно к нашей стране. Достаточно простые суждения чуть ли не во всех возможных комбинациях образовали тут следующие цепочки рассуждений:

наша страна хороша; империя плоха; наша страна — не империя;  
наша страна плоха; империя хороша; наша страна — не империя;

---

4. См.: Freyer H. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Leipzig: Teubner, 1931.

5. См.: Luhmann N. *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. S. 213ff., 224.

наша страна хороша; империя хороша; наша страна — империя;  
наша страна плоха; империя плоха; наша страна — империя.

Это, конечно, не силлогизмы, а риторические фигуры. Функция подобной риторики в политической жизни — отдельная тема. Коснемся ее лишь вскользь.

На первом этапе вхождения в наш лексикон понятие империи использовалось, как правило, теми, кого принято называть «правыми». Говорилось об империи в превосходной степени, высказывалась тревога ввиду ее разрушения. Позже латынь заменили на русский, империю — державой. «Держава» в основном так и осталась у «правых». Империю отдали «левым». Если не исключать изначально возможность дискуссии, то обе стороны проиграли. Говорить плохо о державе и хорошо об империи у нас было не принято. Значит, и говорить не о чем. Оба понятия приобрели функцию не столько объяснительных средств, сколько блокировочных устройств. Оба они блокируют развертывание коммуникации, служа скорее опознавательным знаком «своего» и «чужого», ибо утверждение «он против державы», равно как и «он за империю», обрывает дискуссию. Единственный выход — доказывать, что ты в первом случае не против, а во втором — не за. Или же отказаться от любой дискуссии, что вполне нормально в политике, замещающей спор суррогатной риторикой, но не нормально в социальной науке, сколь бы политически ангажированной она ни была.

Попытка переворота (или путч, как его теперь чаще всего называют) ускорила центробежные тенденции, отчего империя вообще перестала быть темой хотя бы поверхностных споров. Вместо этого в повседневном политическом лексиконе замелькало понятие пространства. Даже преобразование СССР в СНГ заставило лишь несколько приутихнуть разговоры о пространстве, но не вовсе исчезнуть. При этом, конечно, анализу категории «пространство» уделяется еще меньше внимания, чем в свое время империи, ныне, как понятие, вполне дискредитированной. Далее будет показано, что «пространство» — это не просто случайно подвернувшийся термин, а одна из фундаментальных характеристик того феномена, о котором идет речь в нашей статье, так что описание объекта в социологии действительно не противоречит его обыденному описанию. Последуем же за эволюцией повседневной коммуникации и начнем с «империи», бывшей еще недавно столь заметной темой.



В случае с понятием «империя» мы сталкиваемся с одной из попыток коммуникации, темой которой является общество. В коммуникации используется различение<sup>6</sup>, проводимое в синхронном (т. е., как мы увидим ниже, именно пространственном) и диахронном измерениях. Первое — это различие нашей страны и других современных стран; второе — различие нашей страны и прежде существовавших империй, включая и ту, которой было некогда Государство Российское (строго говоря, даже этот последний случай уже не есть диахрония в чистом виде, поскольку пространство российское меняется; все остальные суть наложение пространственного и временного смыслов во временном измерении). В неявном виде это различие используется даже тогда, когда явно его использование оспаривается. В утонченной теоретико-социологической формулировке это могло бы звучать так: в чем особенность данного типа социальности и где его историческое место? А тем самым проблема уже переносится из плоскости актуально-политической в плоскость сугубо научную.

## Государство и общество: основополагающие различия

### *Ограниченное и безграничное*

Дальнейшие рассуждения невозможны без важной дополнительной оговорки. Легко заметить, что отчасти сходно с темой империи выступали и такие темы, как «тоталитаризм», «социализм» и «государство», а также, хотя и реже, понятие «тоталитарная империя». Что касается тоталитаризма и социализма, то это характеристики еще не названного объекта. Империя же (якобы нечто более очевидное) — то, что характеризуется как тоталитарное. А комбинация понятий в идеологическом противостоянии породила формулы «тоталитарная империя» и «социалистическая держава».

Собственно, помимо империи, можно говорить (и действительно говорится в этой связи) о тоталитарном государстве и тоталитарном обществе, а также о государстве и обществе социалистическом. При

---

6. О проблематике различения (с опорой на логику исчисления форм Дж. Спенсера Брауна) см. работы Н. Лумана, в частности: *Luhmann N. Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987; *Idem. Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.

этом все понятия используются, как правило, некритически. Различны ли по существу понятия государства и общества? Слабая теоретическая проработка способна лишь породить невидимые для дискутирующих тавтологии и парадоксы<sup>7</sup>. Попробуем внести некоторую ясность, ибо иначе мы рискуем запутаться в подразумеваемых в обыденной коммуникации значениях.

Здесь дело не в нашем произволе (хотя конвенционализм не исключен в социологии). Дело в том, что исторически сами понятия государства и общества определялись лишь в отличии друг от друга. Общество отлично от государства. Это различие последовало за тем периодом в социальной истории, когда еще не было ни государства, ни общества в современном их понимании. «Гражданское общество», которое ныне, в продолжение либеральной традиции, было у нас провозглашено целью реформ, чуть ли не до середины XVIII века противопоставлялось не государству, но «ойкосу», домохозяйству. Люди вступали в политические отношения, образовывали сообщество, только если они имели статус свободных граждан. Хозяйственная жизнь ограничивалась кругом «большой семьи» и не выступала в качестве образующего общества начала. Не было понимания общества как области сопряжения частных неполитических интересов, но не было и понимания государства как особого аппарата, машины.

Когда же такое противопоставление возникло, то обнаружилась очень любопытная вещь: возникающее в противоположность государству общество не желает знать границ государства. Это обстоятельство было осознано далеко не сразу. Мешала неравномерность перехода разных стран к тому, что условно называется современным («modern»), столкновения государств в международной сфере, национальный принцип организации многих стран. И, однако же, безграничное в принципе общество все более теснило ограниченное по своему понятию (принцип территории!) государство<sup>8</sup>. В общем, идею безграничности общества можно встретить у многих либеральных тео-

---

7. О функциях инвизибилизации, т. е. превращения в невидимые, парадоксов и тавтологий см. у Н. Лумана: *Luhmann N. Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft // Zeitschrift für Soziologie. 1987. Jg. 16. Hft. 3. S. 161–174.* Русский перевод: *Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социо-Логос. Вып. 1 / Под ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 194–215.*

8. См.: *Manicas P. T. The Death of the State. N. Y.: G. P. Putnam's Sons, 1974.*

ретигов права и экономики уже в XIX веке<sup>9</sup>. XX век знает несколько попыток государства, так сказать, взять реванш, вобрать в себя обратно всю полноту социальности.

Как правило, эти попытки были связаны с социализмом и с национализмом. Социализм по своему смыслу — это учение о чистой социальности, и в этом отношении он родствен социологии. Конт более непосредственно наследует Сен-Симону, чем Маркс; Дюркгейм немыслим без Руссо. Однако дело, конечно, не в частных исторических конstellляциях. В конце концов, вклад противников социализма в социологию был не меньшим (вспомним хотя бы только де Бональда!). Дело в том, что социализм (как это хорошо видно по работам молодого Маркса) ловил на слове просвещенческий либерализм с его анти-сословным и антигосударственным пафосом. Отнюдь не пытаюсь привязать наши рассуждения к каким-либо существовавшим концепциям (это — дело специального анализа), представим возможный здесь ход рассуждений максимально отчетливым образом.

### *Мировое общество и национальный социализм*

Чистая социальность постигается тогда, когда мы отвлекаемся от конкретных особенностей (исторических, национальных, расовых и т. п.) и видим в людях прежде всего людей, а уже потом — членов классов и групп, союзов и корпораций, семей и дружеских кружков. Это не мешает нам потом как социологам восходить от этого фундаментального слоя социальности ко всему названному. Однако вопрос: что такое (или, в формулировке Зиммеля, «как возможна?») социальность? — более первичен, чем вопрос о природе государства или о распределении социальных ролей в формальной организации. Социализм разделяет с социологией этот фундаментальный уровень, принимая все-таки иную формулу: социальность в тенденции есть и должна быть общением людей как людей, не опосредованным и не искаженным классами и господством.

И социология, и социализм (хотя и весьма по-разному) говорят о мировом обществе. Социализм это приводит (в общем, чаще, чем социологию) к идее об отмирании государства. Но и социологии

---

<sup>9</sup> См., например: *Иеринг Р. фон. Цель в праве. Т. 1 / Пер. с нем. Н. Ф. Дерюжинского и Н. В. Муравьева. СПб.: Изд. Н. В. Муравьева, 1881.*

XIX века мысль эта отнюдь не чужда. И однако же, постепенно и социология, и социализм смиряются с существованием государства. Для социологии оно оказывается сферой приложения ее особого исследовательского интереса, для социализма же открывается несколько возможностей. Либо он теряет свою радикальность, и тогда сам масштаб преобразований выглядит совершенно иначе. Либо он свою радикальность не теряет, и тогда универсальное общение избирается масштабом для критики существующего или его тотального всемирного преобразования (мировая революция). Но и на практике, и в теории с необходимостью появляется иной вариант: тотальное преобразование на локальном пространстве. (Желающие наглядно представить себе отношение радикального социализма к «отмиранию государства» могут еще раз перечитать «Государство и революцию» Ленина.) Универсализм тут оборачивается парадоксальной «религией человечества»: человек в его чистом антропологическом качестве ставится в основу социальных отношений, точнее, в основу интерпретации социальных отношений, но качество это признается не за всеми. Например, лишь за трудящимися или только за арийцами. Общество, якобы тотально отменившее государство на локальном пространстве, оказывается тотальным государством, поглотившим локальное пространство мирового общества. Поскольку его принцип не может быть осуществлен на всем человечестве, оно дифференцируется внутри системы человеческих сообществ как государство внутри других государств. И уже потому оно должно иметь политические структуры. Но в обществе, в котором принципом становится однородность социальной связи, политическая сфера не может быть чем-то отдельным. В нем не оказывается ни чисто политических, ни вовсе неполитических структур. В более или менее чистом виде мы встречаем такой ход мысли у Руссо, Фихте и Ленина. Специфическая окраска национального социализма (например, уже в случае с Фихте) не меняет здесь принципиальным образом ничего. Национальная идея, вступающая в конфликт с либеральным принципом безграничности общества, может рассматриваться под тем же углом зрения. Соответственно, она либо служит оформлению новой государственности, либо встречается с социализмом в ходе формирования тоталитарного общества = государства.

Естественным дополнением социализма на локальном государственном пространстве служит экспансионизм, все равно, выглядит ли это как «мировая пролетарская революция» или «всемирное призва-

ние высшей расы» (не забудем как особый случай и весьма распространенный либеральный экспансионизм, поскольку предполагается, что лишь отдельные народы поначалу суть носители высших начал цивилизации и универсального общения). Универсальное отношение, лежащее в основе данного типа социальности, знает государственную границу только как факт, но не как принцип, и потому стремится распространить себя сообразно своей универсальности (национализм, с социализмом, т. е. универсальностью, не встретившийся, такого экспансионизма, как правило, не знает). Но поскольку он фактически все-таки ограничен как государство, это распространение может иметь только характер войны<sup>10</sup>.

Итак, мы видим, что категориальных различий между тоталитарным государством и тоталитарным обществом быть не может. Тот тип социальности, который тут имеется в виду, возникает, когда универсализм (универсальность договора и товарообмена, отличающая гражданское общество) современного общества перекидывается на область политики и государства, уже успевшего стать «государственной машиной», а государство не оставляет никаких неполитических областей в доступной его воздействию сфере социальных связей.

Теперь мы можем более четко сформулировать стоящую перед нами проблему. Что же все-таки называется тоталитарным, если государство и общество специфическим образом сливаются в этом типе социальности? Наверное, единственное, что нам остается, это сказать: «страна». Удивительным образом, однако, понятие страны слабо концептуализировано в социологии. Что такое страна? Отграниченная государственными границами территория. Значит, государство и об-

---

10. Следующим элементом схемы может оказаться мировое государство, как это легко проследить по работам, трактующим данную идею. См. социологический подход к теме мирового государства у Ф. Тённиса и философский у Э. Юнгера: *Tönnies F. Einführung in die Soziologie*. Stuttgart: Enke, 1965. S. 115; *Jünger E. Der Weltstaat: Organismus und Organisation*. Stuttgart: Klett, 1960. Во всяком случае, основные понятия классической социологии формулируются безотносительно к государству. Конечно, классическая социология принимает в расчет государство. Но, скажем, что бы ни писал о «политическом союзе» Вебер, понятие социального действия конструируется безотносительно к нему и куда более фундаментально. Конкретные высказывания и даже существенные позиции одних и тех же социологов варьируют в зависимости от эпохи. Многие либеральные надежды были, как известно, похоронены Первой мировой войной, а последовавшее возрождение национализма дискредитировано Второй мировой войной.

щество совпадают при тоталитаризме по «логическому объему понятия», а в прочих случаях они хотя бы имеют общие пространственные границы. Но как же тогда быть не только с идеей, но и с реальной безграничностью общества, с той всемирной коммуникацией, которая заставляет Лумана говорить о мировом обществе, а Уоллерстайна — о мировой системе? Очевидно, что эти сложности, связанные с одним только корректным названием того, что уже есть, не говоря уже о дальнейших исследованиях, имеют чисто концептуальную причину. И они отнюдь не становятся меньше, если темой обсуждения оказывается не тоталитаризм, а иной тип социальности. Во всяком случае, что касается империи, нас поджидают не меньшие сложности. А для разрешения их нам необходим более тонкий понятийный аппарат, чем тот, что был включен в наши рассуждения до сих пор.

## Социология пространства

### *Историческое введение: смысл пространства*

Полноценное теоретическое рассуждение нуждается во внятной артикуляции выбора, совершаемого в его начале. Выбор имеет дискриминирующий характер, одни операции (последовательность утверждений) оказываются возможными, другие же невозможными. Говоря о «государстве», «обществе», «империи», мы отказываемся от выбора в пользу «органического» представления о том или ином виде социальности как некоей осязаемой «вещи», подобной другим вещам. В некоторых случаях социальные факты могут рассматриваться, как вещи, что нетождественно утверждению, что они ими являются<sup>11</sup>, однако в наших исследовательских целях куда важнее подчеркнуть, что социальность производится и воспроизводится только через действия и коммуникации, ее характер в каждом случае определяется смыслом этих действий, любые вещественные структуры выпадают из социальности при исчезновении или перемене сопряженного с ними смысла.

---

11. На это недавно вновь справедливо указал А. Б. Гофман. См.: Гофман А. Б. О социологии Эмиля Дюркгейма // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 545. Беда только в том, что в этом же издании мы читаем совершенно недвусмысленные высказывания Дюркгейма: «А между тем социальные явления суть вещи и о них нужно рассуждать как о вещах. <...> Вещью же является все то, что дано, представлено или, точнее, навязано наблюдению» (с. 432).

Связь действий и коммуникаций образует систему<sup>12</sup>. Однако системная терминология слишком легко внушает вновь представление о вещи или организме, поэтому мы постараемся по возможности дольше ее избегать. Это позволит сделать больший упор на смысловой анализ.

Что может означать в этом случае понятие государства? Посмотрим, например, как разворачивает его М. Вебер, решительный противник овеществления социологических категорий. В «Хозяйстве и обществе» он дает следующую последовательность определений<sup>13</sup>. 1) «Объединение — это замкнутое или ограниченное вовне социальное отношение, сохранение порядка в котором гарантируется поведением руководителя или управляющего штаба». 2) «Предприятие — это непрерывное целенаправленное действие». 3) «Учреждение — это объединение, установленные порядки которого могут быть навязаны действованию, определяемому рядом признаков». 4) «Политическое объединение — это объединение для господства (т. е. имеет шанс найти послушание своим приказам со стороны определенных лиц), порядки которого внутри определенной географической области постоянно гарантируются применением или угрозой применения физического насилия со стороны управленческого штаба». 5) «Государство — политическое предприятие-учреждение, управленческий штаб которого с успехом претендует на монополию и использует монополию легитимного политического насилия для осуществления своих порядков». Мы видим, что в этих рассуждениях есть один явно посторонний элемент. Это «географическая область». Все остальное так или иначе имеет отношение к «подразумеваемому смыслу» действия, но география кажется моментом, явно выпадающим из этого ряда, она объективна. Посмотрим теперь на другие определения, так или иначе включающие признак территории.

Приведем определение Ш. Н. Айзенштадта из его классической работы по нашей теме «Политическая система империй». «Политическая система, — пишет он, — это организация территориального общества, имеющая легитимную монополию на полномочное использование физической силы (*force*) в обществе»<sup>14</sup>. Здесь опять-таки

---

12. О коммуникациях как элементах социальных систем и действиях как наблюдаемых элементарных событиях в социальных системах см.: *Luhmann N. Soziale Systeme*. Kap. 4, особ. Abschnitt VIII (S. 225ff.).

13. *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Aufl. Tübingen: Mohr, 1985. S. 26, 28–29.

14. *Eisenstadt S. N. The Political System of Empires*. Glencoe: Free Press, 1963. P. 5.

территория берется как нечто, не требующее пояснений. Мы находим это понятие и в контексте первых же дефиниций в известной работе Т. Парсонса «Общества». Парсонс говорит об обществах в том же самом смысле, в каком он говорит и о «странах». Но общество концептуализировано в его терминах как социальная система, а страна — нет. Парсонс вместе с тем указывает, что общество является еще в некотором смысле частью более обширной социальной системы — интернациональной, или «интерсоциетальной»<sup>15</sup>. Основание, по которому общество может быть выделено как особая система, невзирая на многочисленные связи и отношения его элементов, в которые они вступают помимо общества, — это (достаточно, впрочем, традиционная) характеристика его как наиболее самодостаточной системы: «Единицы общества более зависимы от других единиц того же общества, чем от единиц другого общества»<sup>16</sup>. Примечательным образом, именно тут всплывает понятие территории. Общество, по Парсонсу, в первую очередь политически организовано, и оно, в частности, должно установить «относительно эффективный нормативный порядок на некоторой территории (within a territorial area)»<sup>17</sup>. При этом совершенно неясно, как сопрягается нормативный порядок с территорией. Ведь социальная система — это система действия, а среди конституирующих действие моментов Парсонс, скажем, в первой фундаментальной работе «Структура социального действия» пространство, в отличие от времени, не называет. То, что действие совершается во времени, принципиально важно. А вот то, что оно совершается в пространстве, — нет<sup>18</sup>. Но это — замечание побочное. Дело, скорее, в том, что проблема

---

15. *Parsons T. Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966. P. 2.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.* См., впрочем, у Парсонса о международной социальной системе: *Parsons T. Order and community in the international social system // Parsons T. Politics and Social Structure. N. Y.: Free Press, 1969. P. 292–350.*

18. *Parsons T. The Structure of Social Action. N. Y.: McGraw-Hill, 1937. P. 763:* «Физическое время есть способ соотнесения событий в пространстве, время действия (action time) — способ связи средств и целей и других элементов действия. <...> Действие не пространственно, но временно. [К этому сделано примечание:] Конечно, каждое конкретное событие происходит также и в пространстве. Но этот факт есть не проблематическое данное в том, что касается аналитических наук о действии». Нельзя забыть о знаменитом уподоблении совершения действия перемещению тела в пространстве в «Рабочих материалах по теории действия» (*Working Papers in the Theory of Action.*



территории не рассматривается как таковая. Это просто одна из природных данностей. Между тем и в парсонсовской схеме она могла бы быть представлена все-таки иначе.

Весьма основательно сопрягает общество и территорию один из близких к Парсонсу социологов Э. Шилз. Определяя общество, он исходит из той же основной посылки, что и Парсонс: общество отличается от того, что к нему не относится, в силу наибольшей степени взаимозависимости его элементов, хотя связи на границах отнюдь не прерываются. Общество, пишет Шилз,

«это не просто совокупность объединившихся людей, первичных и культурных коллективов, взаимодействующих и обменивающихся услугами друг с другом. Все эти коллективы образуют общество в силу своего существования под общей властью, которая осуществляет свой контроль над территорией, обозначенной границами, поддерживает и насаждает более или менее общую культуру. <...> Главными факторами, создающими и сохраняющими общество, являются центральная власть, согласие и территориальная целостность»<sup>19</sup>.

Шилз формулирует проблему достаточно четко: если социальная система есть общество, то у нее должна быть своя система власти. А власть не безгранична. Она действует лишь в пределах каких-то границ. В этих же пределах власть имеет и культурное значение, проявляющееся в «остаточных эффектах» (дополнительно к тому, что непосредственно влекут за собой властные акты): сосредоточении внимания на центре, чувстве отождествления с другими людьми, ощущающими свою подчиненность той же власти, убеждение в легитимности власти. Центр завладевает умами, он активно образует тот культурный комплекс, без которого люди не стали бы членами именно данного общества.

Попутно Шилз делает принципиально важное именно в данном контексте замечание. Он оговаривает, что общества, имеющие обширную территорию, обычно обладают и пространственным центром, «который является или считается местоположением центральной инсти-

---

Glencoe: Free Press, 1953). Но эта метафора мало что говорит о реальном значении пространства для действия.

19. Шилз Э. Общество и общества // Американская социология: перспективы, проблемы, методы / Сокр. пер. с англ. В. В. Воронина и Е. В. Зеньковского. М.: Прогресс, 1972. С. 345.

туциональной и центральной культурной систем»<sup>20</sup>. Но при этом он, к сожалению, не делает следующего шага. Не говоря уже о том, что ему не удастся убедительным образом совместить очевидный факт широких межсистемных связей с понятием об обществе как системе, ни в какую более широкую систему уже не входящей (последовательно это можно было бы сделать лишь через понятие мирового общества или на строго исторической основе, т. е. с указанием временных рамок значимости суждения), — Шилз некритически совмещает «количество территории» с вещами, имеющими сугубо смысловой характер. Причина этого — в невольном овеществлении системы, часто свойственном структурным функционалистам. Такое овеществление ведет к тому, что социальную систему интуитивно начинают рассматривать как пространственное тело среди других тел. Но если социальные связи уплотняются до степени пространственно созерцаемой границы, тогда все связи, которые эту границу пересекают, тоже должны быть как-то объяснены. Однако вместо объяснений следуют оговорки насчет того, что все рассуждения о самостоятельном существовании надо понимать относительно. Есть, конечно, и более перспективные варианты системного подхода. Но мы здесь не будем углубляться в этот вопрос.

Начнем исследование проблемы пространства в социологии с классических рассуждений Э. Дюркгейма в «Элементарных формах религиозной жизни». Пространство само по себе, говорит Дюркгейм, не имеет никаких характеристик. Но оно и не является (как у Канта) чистой формой созерцания. Точно так же, как мы отличаем один момент времени от другого, приписывая ему определенное значение (скажем, «прежде/после»), мы приписываем различные определения и пространству («север/юг», «запад/восток», «левое/правое»). Приписываем не по собственному произволу, но согласованным с пространственными представлениями нашей группы образом. Представления о пространстве, порождаемые в социальной группе, следуют из ее собственных характеристик. Социальная организация — это модель, которая копируется в пространственной организации<sup>21</sup>. Именно общество представляет себе мир, ибо лишь оно способно снабдить нас самыми общими понятиями. «Но если мир находится (*est*) в обществе,

---

20. Шилз Э. Указ. соч. С. 349.

21. См.: Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie. 4<sup>e</sup> éd. Paris: PUF, 1960. P. 17.

то занимаемое им [обществом] пространство смешивается с тотальным пространством»<sup>22</sup>. Дюркгейм объясняет, как это происходит: общество возможно,

«только если составляющие его индивиды и вещи распределены между различными группами, т. е. классифицированы и если сами эти группы классифицированы по отношению друг к другу. Общество, таким образом, предполагает сознательную самоорганизацию (*organisation consciente de soi*), которая есть не что иное, как классификация. Эта организация общества естественно сообщается пространству, которое оно занимает. Чтобы предотвратить любое столкновение, нужно, чтобы каждой отдельной группе была предназначена определенная часть пространства; иными словами, нужно, чтобы все пространство в целом было разделено, дифференцировано, ориентировано, и чтобы эти разделения и ориентации были известны всем»<sup>23</sup>.

Рассуждения Дюркгейма уходят слишком далеко по пути социологизма. Вытекающие отсюда теоретико-познавательные трудности мы не можем здесь обсуждать. Интерес в связи с нашей темой представляет другое. В концепции Дюркгейма производится социологическая сублимация пространства. Через его крупные работы проходит сквозная идея: чем больше общество, тем универсальнее функционирующее в нем знание. Универсальность нравственного закона обусловлена тем, что мы (все люди) суть человечество. Объективность научного познания в современном мире связана с интернационализацией социальной жизни. Напротив, небольшое, отдельное общество переносит свою не-универсальность и на те понятия, которым придает значимость его авторитет. Фактическая пространственная ограниченность обнаруживает себя в специфических понятиях пространства, при помощи которых описывается затем та идея пространства, которая включается в совокупное самопредставление общества<sup>24</sup>. Подход Дюркгейма не может нас вполне удовлетворить не столько из-за теоретико-познавательных просчетов, сколько из-за того, что общество у него — это все-таки не-

---

22. См.: *Durkheim E.* Op. cit. P. 630–631. Я благодарен А. Б. Гофману за уточнение перевода этой и следующей цитаты из Дюркгейма.

23. *Ibid.* P. 633.

24. В эпоху Дюркгейма эта проблема обсуждалась в контексте так называемой «социогеографии», в частности у Рагцеля.

кая единая вещь, особая сущность, организм и т. п. В этих понятиях еще трудно описывать взаимодействие, коммуникацию.

Ближе подойти к существу дела мы сможем через концепцию «социологии пространства» Г. Зиммеля<sup>25</sup>. Зиммель подходит к пространству в первую очередь как философ. Пространство — это «форма» совершения событий в мире, равно как и время. Часто именно таким формальным условиям приписывают некоторое причиняющее действие, когда, например, говорят о «власти времени» над людьми. Аналогичным образом обстоит дело и с пространством<sup>26</sup>. Зиммель доказывает, что это неверно. Само пространство не есть действующий фактор. Конечно, говорит он, царства, империи (Reiche) не могут быть сколь угодно большими, а любое пространственное взаиморасположение людей неизбежно обретает свою пространственную форму. Однако те содержания, которые эту форму наполняют, зависят от других содержаний, а вовсе не от пространства. «Не географический охват в столько-то квадратных миль образует великое царство (Reich), это совершают те психологические силы, которые из некоторого срединного пункта политически удерживают вместе жителей такой [географической] области»<sup>27</sup>. Но в некоторых случаях пространственная форма оказывается особенно важна для рассмотрения социальных явлений (предмет социологии, по Зиммелю, напомним, «формы совершения общества» (Formen der Vergesellschaftung), а форма — это характеристика пространственная!). Исследователь придает такое значение пространству, если в конституировании «формы совершения общества» пространственный аспект выступает как первостепенный момент. Один из примеров этого прослеживается в так называемой «исключительности пространства». Вполне сходные в прочих отношениях вещи могут различаться именно потому, что занимают разные места в пространстве. Причем некоторые социальные образования могут быть так

---

25. Зиммель несколько раз писал о пространстве, в том числе и в своей «Социологии» (гл. IX «Пространство и пространственные порядки общества»). Мы опираемся на более ранний вариант, статью 1903 года «Социология пространства». Цит. по: *Simmel G. Soziologie des Raumes // Simmel G. Schriften zur Soziologie: Eine Auswahl / Hrsg. von H.-J. Dahme und O. Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. S. 221–242.*

26. Ср. название весьма известной статьи Н. А. Бердяева «О власти пространств над русской душой»; дальнейшие рассуждения покажут, почему мы не считаем нужным даже коротко разобрать ее содержание.

27. *Simmel G. Soziologie des Raumes. S. 221–222.*

крепко спаяны со своим пространством, что для других места на том же пространстве уже не остается. Таково государство, исключаящее на своей территории другие государства. Иначе обстоит дело, скажем, с городом, городской общиной. Влияние, будь то экономическое, политическое или духовное, распространяется за пределы города, где встречается с влияниями, исходящими от других городов. При этом предполагается, что взаимовлияние происходит именно в государстве, на его исключительной территории. В то же время на территории, скажем, средневекового города существует несколько городских общин. В этой же связи Зиммель указывает на принципиальное значение проведения границ в пространстве. Пространство, занимаемое некоторой общественной группой, мы воспринимаем как единство, причем единство пространства настолько же выражает единство группы, насколько и наоборот, единство группы оказывается основанием единства пространства. В природе любое проведение границ условно, именно поэтому такое значение имеют границы политические. «Граница это не пространственный факт с социологическим эффектом, но социологический факт, который пространственно оформляется»<sup>28</sup>. Зиммель рассматривает и различие в пространственном оформлении фиксированных на определенных территориях групп и перемещающихся сообществ. Наконец, он исследует значение пространственной дистанции во взаимоотношениях людей (позже это станет одной из тем так называемой «социальной экологии»). Более подробно говорить о концепции Зиммеля мы здесь не можем, хотя его подход к социологическому анализу пространства, в том числе и политического, представляется до сих пор вполне эвристичным. К недостаткам и здесь можно отнести то, за что Зиммеля не раз критиковал М. Вебер: нечеткость в отсылках к «объективно правильному» и «субъективно значимому» смыслу. Большое пространство, как мы покажем ниже, может выступать конститутивным моментом для группы, занимающей малое пространство. Ни у Дюркгейма, ни у Зиммеля такая возможность не предусматривается. Кроме того, подход Зиммеля должен быть встроен в более общую концептуальную схему, интегрирован с современными подходами.

---

28. См.: *Simmel G. Soziologie des Raumes*. S. 229. В настоящее время социальные проблемы и последствия проведения границ находятся в центре внимания, например, билефельдского исследовательского центра по социологии развития.

Не имея возможности дать разработанную социологию пространства, сошлемся только на рассуждения одного современного автора — Дж. Тёрнера, чьи недавние разработки носят синтетический характер. В статье об «аналитическом теоретизировании», обобщающей некоторые идеи ведущих теоретиков (Э. Гидденса, Р. Коллинза и др.), Тёрнер пишет о социальном взаимодействии в «пространстве и времени». Обратим внимание прежде всего на то, что пространство тут — это социально организованное пространство интеракции. «Своим размещением в пространстве или своим перемещением в пространстве люди сигнализируют друг другу о своих намерениях и ожиданиях»<sup>29</sup>. Положение или перемещение в пространстве — это использование возможностей ролевого исполнения (role-making) (термин Р. Тёрнера) и выстраивания социальной «сценической игры» (stage-making). Выстраивая свое взаимодействие как сценическую игру, индивиды договариваются об использовании пространства: кто какую территорию занимает, кто, куда и как часто может передвигаться и т. д. Отсюда следует возможность регионализации интеракций, т. е. образование устойчивого образца их пространственного распределения и подвижности. Характерным образом регионализация стоит у Тёрнера в одном ряду с «рутинизацией», «нормативизацией», «ритуализацией» и «категоризацией» (взаимным типизированием) совместной активности индивидов, находясь с ними в отношении позитивного взаимодополнения. Насколько успешно происходит одно из перечисленного, зависит от успешности также и всего остального<sup>30</sup>.

### *Большое пространство в коммуникации и действии*

Теперь мы можем дать еще несколько общих характеристик. Социальность совершается в пространстве. Смысловая структура пространства есть компонента смысловой составляющей социального действия, причем поскольку социальность вменяется человеку как действующему, то пространство может оказаться и социально-антропологической характеристикой. Скажем, достоинство человека и способность к социальности признаются лишь за гражданином античного города-государства

---

29. Turner J. H. Analytical theorizing // Social Theory Today / Ed. by A. Giddens and J. H. Turner. Stanford: Stanford University Press, 1988. P. 176.

30. Ibid. P. 179, 181–183.

или за «вообще эллином», или «римским гражданином» (с известными модификациями). За пределом ведомого мира кончается человечность и социальность. Наше нынешнее представление о «человеке вообще» коррелирует со знанием обо «всем человечестве» на пространстве всей Земли.

У Тёрнера показано, как пространственная составляющая соопределяет смысл социального действия в локальной интеракции. Но Тёрнер не показал, как во взаимодействия разного уровня обобщенности входит большое пространство, смысл которого не всякий раз порождается непосредственно в интеракции (у Зиммеля, наоборот, речь идет либо о сообществах разной степени протяженности, например, городе и государстве, либо об отдельном человеке и сообществе, либо об отдельных людях, взаимодействующих безотносительно к большому сообществу). Рассмотрим проблему сначала на примере диадического взаимодействия.

Если «я» и «другой» взаимно ориентируют свое поведение, то пространственная достижимость (непосредственно или через средства коммуникации) входит в смысл этого поведения. Пространство может приобретать смысл временного измерения: я не посылаю письмо, зная, что оно не успеет дойти к сроку. Или же: я посылаю сообщение в расчете, что продолжительность его прохождения изменит его смысл. Большое пространство взаимодействия должно быть большим именно по смыслу, а не по физической характеристике. Я ориентируюсь при отправке письма не на абсолютную величину пространства, но на наличие средств коммуникации, на отлаженность почты, на социальную допустимость эквивалентной замены: бумаги — телефонным звонком, документа на оригинальном бланке — телексом или факсом. Но некоторый остаточный момент объективности мог бы оставаться: то, что находится в пределах личной досягаемости, передается иначе, чем то, для чего необходимы средства сообщения. Однако и этот момент может быть снят, например, правилами бюрократической процедуры: иную бумагу нельзя послать иначе, чем с посыльным, даже в соседний кабинет. Не то чтобы величина пространства вовсе не играла никакой роли, но прежде она должна получить социальный смысл. Мы видим это — подходя тем самым ближе к нашей основной теме — на примере государственной границы. Так, государственная граница проходит не только между участниками телефонного разговора в Москве и Париже, но и между москвичом и парижанином в разговоре с глазу на

глаз, будь то в Москве или Париже. Но эта ситуация не возникла бы в диадическом взаимодействии, если бы до этого смысл границы не со-определил всей сети социальных коммуникаций на некотором политико-географическом пространстве. Посмотрим теперь на примеры более сложные.

Пресекаются ли на государственной границе, скажем, все торговые или культурные связи (вопрос, который мы уже затрагивали выше)? Как когда. Зиммель говорит о взаимовлиянии городов, но внутри государства. Однако товар — по самому смыслу товарности — есть нечто обмениваемое. Смысл действия товарообмена — не соопределен политическим пространством, если берется в чистом виде. Размещение в пространстве товаровладельцев ничего не меняет в том, что обменивают они именно товары. При этом и величина пространства — хотя она учитывается здесь так же, как и в рассмотренных выше примерах, не влияет на самый смысл товарности. Другое дело, если большое пространство имеет политическую определенность. Тут именно государственная граница может соопределить смысл товарообмена, например, через введение таможенных правил или, напротив, через объявление зоны свободной торговли или демонстративное соблюдение нейтральности (характерен, например, политический статус портовых городов в древнем мире, признаваемых в своем нейтральном торговом статусе крупными континентальными силами<sup>31</sup>). Точнее будет сказать, что смысл товарообмена остается неизменным в определенных пространственных пределах, хотя понятие о таких пределах, кажется, не входит в этот смысл изначально. Однако представляется это только в искаженной перспективе, заданной нашим нынешним пониманием свободного рыночного товарообмена. В действительности же в истории такой товарообмен — это сравнительно поздний результат социальной эволюции. И, таким образом, «естественнее» было бы предположить (учитывая распространенность и временную продолжительность) как раз обратное, а именно что товарообмен нередко отягощен какими-то дополнительными смыслами, среди которых мы находим и смысл политического пространства<sup>32</sup>. Таким политическим пространством яв-

---

31. См. об этом: *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory* / Ed. by K. Polanyi, C. M. Arensberg and H. W. Pearson. Glencoe: Free Press, 1957.

32. Ср. известные рассуждения Аристотеля в «Политике» (Г, V, 10–13, 1280a35–1280b35) о том, что и торговые соглашения, и всяческие международные союзы никогда не образуют государства (собственно полиса), т. е. заведомо выводятся за круг совер-



ляется и империя. Подробнее речь об этом пойдет в следующем разделе. А пока что зафиксируем применительно к товарообмену: не только империя есть политическое пространство и не только этот смысл соположен товарообмену. Но если ему соположены какие-то смыслы, то тогда уже и этот. В такой перспективе и свободная торговля выглядит иначе, а именно как социально-эволюционное достижение, гарантированное не в последнюю очередь политическим членением больших пространств, в том числе и имперским (ниже мы подтвердим это еще раз, обращаясь к работам Уоллестайна).

Сделаем еще одно небольшое историческое отступление. Мы не можем пойти сейчас путем перечисления всех реально существовавших империй, дабы затем абстрагировать их общие признаки. Ведь для того, чтобы отнести тот или иной исторический феномен к империи, нужно иметь предварительное понятие о ней. Но исторически это имя привязано к совершенно определенным феноменам.

Этимологические изыскания — слишком легкий хлеб для социолога. Упомянем только общеизвестное: что латинское *Imperium* происходит от глагола *imperare* (приказывать, господствовать) и означает повеления, власть, полномочия, а в римском праве высшую распорядительную власть, включая военную, в пределах городских стен Рима ограниченную полномочиями других органов власти и политическими правами граждан, а вне этих стен совершенную. С этим сопряжено и понятие об *Imperium* как империи именно в смысле определенной области: Римского государства в доступной его экспансии сфере, в некоторые периоды понимаемой как весь ведомый мир: круг земель,

---

шенного (политического) общения. Здесь политическое пространство городов-государств негативным образом определяет большое пространство торговли, да, впрочем, и межгосударственных связей. Впрочем, Аристотель и терминологически далек от современного понятия торговли. Ирония же состоит в том, что в это время античный мир вступил в эпоху больших политических пространств — империй. См. также: *Wallerstein I. The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. N. Y.: Academic Press, 1974. P. 20–21.* Уоллестайн считает, что «до определенного момента феодализм и расширение торговли идут рука об руку». Но торговля «международная» (long-distance) имела очень ограниченный характер, так как была торговлей предметами роскоши, а не оптовых закупок (bulk goods). «Только с расширением производства в рамках современного мирового хозяйства международная торговля частично смогла превратиться в оптовую, что, в свою очередь, стало питать процесс расширенного воспроизводства». Это относится к эпохе между большой империей и мировым хозяйством. См. также раздел «Империи как системы» данной статьи и прим. 52–54 и 61.

*orbis terrarum*. После падения Западной Римской империи общее именование сохранила за собой Восточная. Но и помимо этого империя продолжала жить как идея и возродилась в Европе как Священная Римская империя германской нации. Позже мы встречаем это еще несколько раз в истории Европы, когда — с использованием все того же латинского корня (у французов, англичан и русских), а когда и без оно-го (у немцев). Граница во всех этих случаях была явственна как грань, отделявшая от других государств. И очень часто в имперскую идею была также вплетена мысль о безграничности, именно о круге земель, быть может, временно и неподвластных, но в принципе включаемых в сферу перспективной экспансии и в этом отношении до конца исчерпывающих ее. Граница, таким образом, присутствовала тут как способ организации пространства, оказывающегося не бескачественным равномерным протяжением, но неким политическим смыслом. Право, афористически говорит Карл Шмитт в книге о европейском праве народов, — это пространство закона, т. е. «единство порядка и локализации»<sup>33</sup>. К понятию империи эта формула (с известными ограничениями) приложима в неменьшей степени. Но мы должны еще перевести ее на язык социологии.

---

33. См.: *Schmitt C. Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. Köln: Greven, 1950. S. 13–20.* Идея имперского членения больших пространств была выдвинута Шмиттом в одном из наиболее одиозных его сочинений нацистского периода. См.: *Schmitt C. Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte: Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht. 3. Aufl. Berlin: Deutscher Rechtsverlag, 1941.* Взвешенный и содержательный анализ см. у Х. Гофмана: *Hoffmann H. Legitimität gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts. Berlin: Duncker & Humblot, 1964. S. 198–258.* Прочитываем один из фрагментов этого анализа: «Принцип большого пространства права народов определяется... как „соединение политически пробудившегося народа, политической идеи и находящегося под политическим господством этой идеи, исключающего чуждые интервенции пространства“. Это соединение большого пространства, народа и политической идеи обозначается, с другой стороны, и как „империя“ (Reich). Вследствие этого империя должна пониматься как принцип большого пространства. Таким образом, можно понять, почему Шмитт подчеркивает нетождественность империи и большого пространства» (S. 220–221). Империя как руководящая и структурирующая сила, в отличие от государства, распространяет за пределы «народной почвы», «государственной территории» некое культурное, хозяйственное, промышленное, организационное, а пожалуй, и политическое излучение. «Поэтому категорию большого пространства следует понимать не географически-статически, а исторически-динамически; ее, следовательно, нельзя рассматривать по аналогии с категорией государственной территории (Staatsgebiet)» (S. 221). См. также дискуссию в журнале «Телос» и статью Г. Алмена:

## Империя как смысл пространства и горизонт коммуникации

### *Большое политическое пространство: смысл и форма*

Опираясь на результаты предыдущего раздела, дадим теперь рабочее определение империи.

*Империя — это смысл (и реальность осуществления) большого политического пространства, соположенный смыслу неполитических действий или коммуникаций.*

Чтобы сделать это определение более ясным, обратимся сначала к имеющимся в западной социологии концепциям империи. Пожалуй, активнее всего использует это понятие уже долгие годы Айзенштадт. В упомянутом выше труде «Политические системы империй» он выделяет семь главных типов политических систем. Среди них к империям он относит три типа: «патримониальные империи» (например, государство Каролингов или Парфянское царство), «империи кочевников» (например, монгольских), а также «централизованные исторические бюрократические империи», которым, собственно, и посвящено его исследование. Перечислять все приводимые примеры не имеет смысла. Укажем только, что сюда входят и древние государства Египта и Вавилона, и персидские царства, и Индия, и Китай, и Рим, и Византия, и Оттоманская империя, и собственно европейские государства (в Западной, Центральной и Восточной Европе), и завоевательные империи европейских государств в неевропейских регионах<sup>34</sup>.

Что позволяет подводить столь разные явления под одно понятие? Айзенштадт указывает основную черту: это ограниченная автономия политической сферы, выражающаяся в 1) развитии автономных политических целей правителями и до некоторой степени теми, кто участвует в политической борьбе; 2) развитии ограниченной дифференциации политической деятельности и ролей; 3) попытках организовать политическое сообщество в централизованное единство; 4) развитию специфических организаций администрации и политической борьбы<sup>35</sup>.

---

*Ulmen G. L. American imperialism and international law: Carl Schmitt on the US in world affairs // Telos. 1987. № 72. P. 48ff.*

34. Заметим, что понятие «государство» мы просто воспроизводим вслед за Айзенштадтом, хотя правомерность такого некритического его использования может быть оспорена с той позиции, которая была изложена выше.

35. См.: *Eisenstadt S. N. The Political System of Empires. P. 19.*

Айзенштадт называет и то, чем исследуемые им социальные образования отличаются, во-первых, от патримониальных и феодальных систем, и, во-вторых, от обществ современных. В первом случае отличие состоит в четкой территориальной организации, которой нет в феодальных и патримониальных системах, а также в том, что эти системы не дифференцируют социальную, политическую и экономическую иерархии, слабо артикулируют политическую сферу, имеющую особую организацию и автономные цели. Напротив, для современных политических систем характерна куда более значительная дифференциация видов политической деятельности, разделение власти среди правящих институтов, распределение политических прав среди управляемых и, соответственно, большой объем политической деятельности в обществе, потенциально активное участие различных групп в определении политических целей, экстенсивное развитие специфически-политических и административных организаций, в частности, партийно-политических, ослабление традиционно-наследственной легитимации властителей, возрастание их подотчетности в формально-институциональном отношении перед теми, кто обладает политическими правами, а также их представителями, формальная или подлинная институционализация соревнования за достижение власти и руководящих позиций<sup>36</sup>.

Дополним эту экспозицию характеристиками европейского типа империй из работы Айзенштадта «Европейская цивилизация в сравнительной перспективе». Здесь он подчеркивает особый тип структурного плюрализма, развившийся в Европе, где низкий, но постоянно возрастающий уровень структурной дифференциации сопрягался с постоянно менявшимися границами различных общностей, социальных единиц и референтных систем. Для европейской, как он здесь ее называет, «имперски-феодальной системы» было характерно наличие многих центров — политических, религиозных и других, а также — в ином ряду — центров региональных. Причем эти центры — в отличие, скажем, от Индии, не находились в состоянии «адаптивного симбиоза», когда религия легитимирует политику, а политика обеспечивает ей защиту и ресурсы. В Европе условия их взаимной адаптации были предметом борьбы, эти центры притязали на относительную автономию,

---

36. *Eisenstadt S. N. The Political System of Empires. P. 22ff.*

поддерживая свои притязания и материальной силой, и престижем, которым они располагали<sup>37</sup>.

Рассуждения Айзенштадта (а некоторые его высказывания в продолжение приведенных мы еще процитируем ниже) помогают точнее сформулировать понятие империи именно в духе предлагаемой нами концептуализации. Выделим в них следующие моменты:

1. Империи, о которых пишет Айзенштадт, занимают промежуточное положение в том, что касается автономности, обособленности политической системы. Она уже есть как нечто отдельное, но ее еще нет как особой сферы.

2. Они имеют четкую территориальную организацию, несмотря на то, что эту территорию занимают многочисленные политические, культурные и региональные центры, противоборствующие в утверждении своей относительной автономии.

Нас не может, конечно, удовлетворить недостаточно критическое применение Айзенштадтом понятий «империя», «государство» и «общество». Но нельзя отрицать, что для реально существовавших и носивших это имя империй он указал действительно важные признаки. Однако и эти признаки — лишь свойства чего-то, что ими определяется, но не исчерпывается.

Ведь если говорится об относительной самостоятельности политической сферы, то где самостоятельна она? В обществе? В стране? В цивилизации? Считается ли, что государство, входящее в состав империи, есть государство в том же самом смысле, что и не входящие в нее государства, и, в свою очередь, государство, выходящее из империи, остается государством в том же самом смысле? Все это заставляет нас дополнить или иначе выстроить рассуждения в некоторых принципиальных пунктах.

Здесь очень важно, что определение, данное нами в начале этого раздела, помогает лучше разобраться в фиксируемых Айзенштадтом характеристиках. Для того чтобы смысл политического пространства мог быть перенесен, нужно, чтобы он обладал некоторой выявленностью, обособленностью. Иначе говоря, политический и неполитический смысл должны сначала различаться, чтобы затем можно было говорить

---

37. См.: *Eisenstadt S. N. European Civilization in a Comparative Perspective: A Study in the Relation Between Culture and Social Structure. Oslo: Norwegian University Press, 1987. P. 22–23.*

о перенесении одного на другое. Но при этом не просто смысл политического переносится на неполитическое. Это-то как раз специфического отношения к империи не имеет. Скорее, если брать предельный случай, это могло бы быть названо одной из характеристик тоталитаризма, в особенности как они даны выше. И в этой связи приведем еще одно весьма точное замечание Шилза. Анализируя отношения центра и периферии на обширных территориях, он указывает, что тут «периферия преимущественно, т. е. большую часть времени и в большинстве сфер действия и убеждений, лежит за пределами радиуса действия центра. Самые отдаленные от центра окраины периферии остаются вне его досягаемости и, если не считать эпизодического сбора налогов и дани да возложения время от времени некоторых повинностей, периферия предоставлена самой себе. Эти отдаленные зоны периферии, в которых, возможно, сосредоточено большинство населения общества, имеют свои собственные относительно независимые центры. Более того, во многих важных отношениях эта модель находится на самой границе нашего представления о том, что является обществом». Однако именно такое рыхловатое образование получает у него далее следующую характеристику:

«Эта модель была характерна для больших бюрократически имперских обществ, которые, несмотря на устремления — то усиливающиеся, то ослабевающие — их правителей к более высокой степени интеграции, в общем и целом были минимально интегрированными обществами. Модель бюрократически-имперских обществ, напоминающая тоталитарные общества нашего века в том, что касается различия центра и периферии по высоте положения, противоположна тоталитарным обществам в том, что касается объема господства и степени пропитывания периферии, которых домогался и фактически добивался центр»<sup>38</sup>.

Момент сходства и различия тоталитарных и, так сказать, традиционных имперских обществ схвачен Шилзом очень точно. Дело только в том, что здесь отсутствует необходимое объяснение этого феномена. А для объяснения, как уже было сказано, требуется более сложный инструментарий и именно смысловой анализ. Переходя к нему, подчеркнем еще раз. Речь в данном случае идет не о перенесении поли-

---

38. Шилз Э. Указ. соч. С. 350.

тического смысла, но о переносе смысла политического пространства. Здесь потребуется ряд достаточно тонких различений, чтобы вполне выяснить этот сложный вопрос.

Смысл политического — это не только смысл пространства, хотя пространственный смысл со-полагается, например, смыслом политической власти или влияния, господства и авторитета и т. п. Соответственно, пространственная составляющая часто входит в смысл политического как такового, но перенесение политического смысла — не обязательно перенесение смысла политического пространства. Скажем, мы можем определить, что власть всегда реализуется на некоторой области. За пределами этой области она уже незначима. Посмотрим теперь на вмешательство власти в дела неполитические. Любое вмешательство, конечно, предполагает, что оно происходит именно на том пространстве, где значима данная власть. Однако же, с другой стороны, именно это пространство было определено как то, где некие дела (допустим, семейные) определены как неполитические. Если бы они были определены как политические, то, опять-таки, не шла бы речь о вмешательстве. Значит, в своей неполитичности они тоже имеют определенный политический смысл, а именно тот, что на данном пространстве значимости власти нечто выводится из-под ее действия и тем самым становится сферой вмешательства по случаю. Мы видим, что хотя каждый случай вмешательства означает перенос дополнительного политического смысла, он не означает перенесения дополнительного смысла политического пространства. Или еще точнее: поскольку на некотором пространстве предполагается возможной, хотя и исключается как правило, интервенция в неполитическое политической власти, смысл политического пространства уже соположен смыслам неполитических сфер и не переносится дополнительно в указанных случаях.

Рассмотрим это чуть подробнее. Относительная автономия политической сферы означает, что определенные темы коммуникации и определенные лица как ее партнеры имеют исключительное или первостепенное политическое значение, а другие темы и другие лица исключительно или первостепенно неполитичны. Отчетливо политическое и отчетливо неполитическое служат фоном для взаимоопределения. Здесь мы воспользуемся различениями, применяемыми Д. Р. Хофштадтером. Хофштадтер говорит о «негативном» фоне (т. е. фоне, самом по себе бесформенном); в нашем случае это было бы «все неполитическое» без дальнейших уточнений. Ему противопоставляется

«позитивный» фон, т. е. такой, который сам по себе оформлен, есть «фигура». Для различения фигур на негативном фоне (в негативном пространстве — *negative space* — как еще говорит Хофштадтер) и фигур на фоне фигур он вводит свои собственные категории курсивно рисуемого и рекурсивного (*cursively drawable and recursive*)<sup>39</sup>. В зависимости от того, что мы выберем как точку отсчета, фигура и фон в последнем случае могут меняться местами, ибо и то и другое «курсивно рисуемы», т. е. имеют закругленные, замкнутые на себя самые черты. Для Хофштадтера это — первое наглядное приближение к концепции самореферентных систем. Для нас — наглядное представление политической формы. Понятие формы традиционно соотносилось именно с государственным. Отсутствие государства недостаток формы. Характерно, что у Фрайера, для которого государство есть высший вид социальности, последняя глава его учения о государстве называется «Форма»<sup>40</sup>. Посмотрим теперь, как могут оформляться относительно друг друга различные смыслы коммуникации.

Выше уже шла речь о том, что нечто по смыслу неполитическое может именно в этой неполитичности иметь политический смысл. Наиболее чисто такой вариант взаимосвязи политического и неполитического в теоретическом плане представлен у Гоббса: государство гарантирует не просто существование человека как таковое, но и «обеспечение за всяким человеком всех благ жизни, приобретенных им законным трудом, безопасным и безвредным для государства» (Левифан. XXX). Но что именно для государства опасно, а что — безопасно, определяет лишь суверен (это политическое значение неполитического высветил в предварительных замечаниях ко второму изданию своей «Политической теологии», а позже и в монографии о Гоббсе Карл

---

39. См.: *Hofstadter D. R. Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. Hassocks: Harvester Press, 1979. P. 67–72.

40. Ср.: *Freyer H. Der Staat*. Leipzig: Rehfelden, 1925. S. 188–216. «Оно [государство] дает смыслу приют и осуществление в конкретной форме и ее конкретной истории. Оно знает, что тем самым создает лишь одну определенную форму (*Prägung*) наряду с другими определенными формами, — но ничего иного оно отнюдь и не желает» (S. 196). Ср. у Зиммеля о бесформенности объективированного духа как целого, о том, что культура не располагает для своих содержаний конкретным единством формы: *Simmel G. Der Begriff und die Tragödie der Kultur // Simmel G. Das individuelle Gesetz: Philosophische Exkurse / Hrsg. von M. Landmann*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. S. 146.



Шмитт<sup>41</sup>). Неполитическое имеет политическое значение как неполитическое и определяется на позитивном фоне политического как «оформленной фигуры». «Вообще неполитическое» не оформлено. «Вообще политическое» оформлено лишь в случае совпадения политического и государственного, при полноте государственного суверенитета. При этом политическое может выступить с точки зрения всего неполитического лишь как фигура на негативном фоне. Государственно-политическое само по себе оформлено, поскольку речь идет о его очерченных границах, которые отделяют его не от неполитического, но от иной политической формы, иного государства. Эти фигуры созерцаются в пространстве, государство пространственно ограничено. Распределение политической власти на некоторой территории дает ей смысл политического пространства. Его форма определяется изнутри, поскольку государство суверенно на своей территории. Его форма определяется и извне, поскольку все ведомое пространство занято другими государствами. Его форма соопределяется географией, если гора, океан или пустыня кладут естественные пределы политической власти.

Другое дело, если бы неполитическое квалифицировалось более определенным образом, например как совокупность домохозяйств. Ибо домохозяйство тоже род устойчиво оформленного пространства. Это пространство неполитической интеракции, которое не безгранично, в отличие от мирового хозяйства, но в своем роде не менее четко фиксировано, чем политическое, полисное, которому оно изначально и противопоставляется<sup>42</sup>. Тогда, скажем, граница полиса есть в то же время позитивный фон для поселений и домохозяйств в этих пределах, а они не исчерпывают, но составляют часть неполитического фона полиса. Таким образом, фон пусть и не строго, но хотя бы в некоторой своей части «позитивен». Разумеется, любое приложение этой схемы к реальности обнаружит размытость социальных фигур. И все-таки схватываемая в созерцании соположенность социальных фигур поможет лучше понять, когда они отличаются от чего-то малоопределенного,

---

41. «Между тем мы поняли политическое как тотальное и вследствие этого знаем также, что решение о том, является ли нечто неполитическим, всегда означает политическое решение, все равно, кто его принимает и какими доводами окружает» (*Schmitt C. Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 2. Aufl. München: Duncker & Humblot, 1934. S. 7*). См. также: *Schmitt C. Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Köln: Hohenheim, 1982.*

42. См., например: *Аристотель. Политика. 1252b–1253a.*

а когда — не теряя своей самоопределенности — включены в сложный узор пространственно оформленной социальности.

### *Центр и периферия: империя как фон и горизонт*

Политическое пространство, о котором у нас идет речь, — это пространство большое и продолжительное, т. е. длительно сохраняющее свою форму и размер. Домохозяйство — пространство малое, по смыслу — неполитическое, но продолжительное. Может быть также пространство мимолетной интеракции, имеющее, в зависимости от темы коммуникации, политический или неполитический смысл. Указание на величину пространства обладает тем достоинством, что здесь присутствует интуитивная достоверность. Недостатком может показаться то, что количественный момент вообще входит в определение, не будучи при этом фиксирован иначе, чем через интуитивную коннотацию слова «большой». Однако подобным же образом во многих социологических дефинициях фигурирует время (указание на продолжительность оформленности пространства есть также отсылка ко времени). Скажем, ролевые ожидания или нормы — это всегда нечто устойчивое во времени, хотя мера этой устойчивости неизвестна. Так у Парсонса инструментальная ориентация отличается от консуматорной, как краткосрочная от долгосрочной<sup>43</sup>. Впрочем, не так уж неизвестно социальной науке и понятие большого пространства, которое встречается у К. Шмитта, правда, в контексте международного права<sup>44</sup>.

Именно организация большого пространства позволяет разграничивать центр и периферию. Чисто географически центр может располагаться чуть ли не где угодно. Но мы имеем дело не с чистой географией, но с политическим смыслом пространства, т. е. с отличиями в протекании коммуникации. Организация пространства позволяет также более внятно различать государство и империю. Это различие имеет многомерный характер. Резюмируем поэтому сначала то, что уже было сказано выше, ибо наибольшая сложность состоит именно в терминологических дистинкциях при совершенно неустоявшейся терминологии.

Мы поставили проблему определения империи в связь с определением государства и общества. Само понятие об обществе, как было

---

43. Мы имеем в виду одну из осей знаменитой AGIL-схемы Парсонса.

44. См. прим. 33.

сказано, получается первоначально лишь в связи с понятием о государстве как его противоположности. Соответственно, и понятие о государстве в том смысле, какой оно имеет в противоположность обществу, не может быть получено, откуда не развилось это последнее. Однако когда еще не было общества в нынешнем смысле — ни «гражданского общества» как сферы согласования частных интересов внутри определенного политического образования, ни универсальной связи договорного характера, пробивающей себе дорогу помимо политических границ, ни, наконец, просто «охватывающей социальной системы», «горизонта всех возможных коммуникаций»<sup>45</sup> — тогда государство противопоставлялось как наиболее обширная и совершенная социальная связь домохозяйству и поселению и в этом смысле между государством и обществом никакой разницы не было. Вопрос о том, допустимо ли говорить о какой-то более обширной социальной связи, мог при этом ставиться лишь чрезвычайно неудовлетворительно. Характерно при этом для Античности почти полное отсутствие категории «международное право» («право народов» означало тогда нечто совершенно иное). Между тем вслед за эпохой «городов-государств» в социальной истории наступил период империй (более ранние восточные империи мы не берем в расчет только потому, что в них отсутствовала или не

---

45. См., напр.: *Luhmann N. Die Weltgesellschaft // Luhmann N. Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975. S. 51–71.* «В отличие от всех прежних обществ мировое общество конституирует не только проективное (отражающее собственные потребности системы), но и реальное единство мирового горизонта. Или также и наоборот: мировое общество возникло потому, что предпосылками всемирного общения мир сделан единым» (S. 55). Ср. далее у Лумана: «Конечно, несмотря на все технические достижения, пространство сохраняет свое значение как субстрат взаимодействия; сомнительным, однако, становится, может ли оно и в дальнейшем быть первичной схемой дифференциации социальной реальности и тем самым — принципом границы для образования общества, или же сводится к специфической точке зрения дифференциации, которая, в зависимости от функционального контекста, может стать более или менее релевантной, то есть по-разному должна быть институционализована на уровне различных частных общественных систем. <...> Границы общества, которые отделяют от него возможности, вообще несистематизируемые, функционируют в основном латентно, а территориальные границы политических систем смещаются в сознании на их место, ибо они могут быть определены конкретно и суггестивно» (S. 60–61). Но это именно и означает, что в коммуникации функционирует совсем не тот пространственный смысл, какой считал бы сообразным социолог-просветитель! На самом деле, социолог способен писать о мировом обществе именно потому, что разделяет со своей аудиторией пространственные представления. В том числе — и о мировом обществе. Ср. также прим. 68.

дошла до наших дней соответственно развитая социальная мысль; в истории понятий западной социальной науки мы обречены на неизбежную узость и в том, что касается самой социальной истории). Но социальная мысль сильно запоздала в постижении этого обстоятельства. Лишь в начале второго тысячелетия н. э. мы встречаем попытки рассмотреть империю как следующий, более высокий в традиционной иерархии «домохозяйство — поселение — полис» тип социальности<sup>46</sup>. Обратим внимание также на то, что здесь отсутствует понятие о государственном суверенитете входящих в империю образований, зато вполне выражено представление о принципиальной безграничности Священной Римской империи. И только с выделением из ее состава государств с совершенно определенными границами, суверенитетом в рамках этих границ, предполагающим, между прочим, и полномочия подавить все самостоятельные социальные образования внутри этих государств в противоположность предполагавшей такое многообразие организации империи, — появились и государства в близком к современному смысле<sup>47</sup>, ставшие лоном возникновения гражданского общества. Там, где подавляется политическая жизнь и политическая борьба, обнаруживается нейтральная область для развития «гражданского общества». Конечно, «нейтральность» государства не была чем-то само собой разумеющимся. За нее вели борьбу, и она осуществилась там, где эта борьба увенчалась успехом. Тут уже мы встречаем хорошо знакомые понятия и реалии: национальное государство как такое объединение людей, которое уважает их частные права, в том числе и право свободной торговли, т. е. договорной связи с другими людьми помимо государственных границ. Вот имея в виду это развитие, и надо проводить дальнейшие различия между государством и империей.

Дело не только в величине, хотя малое государство возможно, а малая империя, как правило, нет. Главное — сам принцип границы. Государство четко определяет свою территорию, а на этой территории, равно как и вне ее (в делах международных), — свою компетенцию. Империя такого четкого ограничения не знает. Империя есть государство во внешнем отношении, поскольку она противостоит другим

---

46. См., напр.: Aegidius Romanus, «De regimine principum». Более известный пример — это, конечно, «Монархия» Данте.

47. См.: Heydte F. A. Frhr. von der. Die Geburtsstunde des souveränen Staates. Regensburg: Habbel, 1952.

империям (например, после распада Священной Римской империи образовались не сразу и не только государства, но и как бы квазиимперии, например, враждовавшие между собой Испания и Англия) и над противостоящими политическими образованиями уже нет высшего охватывающего целого. Она есть государство во внутреннем отношении, поскольку имеет государственный аппарат. Но империя не исчерпывается государством. Имперское пространство есть двуединая граница: собственно государственная граница (которая может быть и менее четко очерченной, чем граница современного государства) и смысловой горизонт коммуникации, тематизируемый как таковой лишь при определенных обстоятельствах. Об этих обстоятельствах речь пойдет ниже. Рассмотрим сначала, что следует из самой величины пространства, поскольку речь может идти о наложении смысла на фактическую географию.

Именно здесь уместно будет привести более позднее определение империи, данное Айзенштадтом в «Международной энциклопедии социальных наук»:

«Термин „империя“ обычно используется для обозначения политической системы, охватывающей большие, относительно сильно централизованные территории, в которых центр, воплощенный как в личности императора, так и в центральных политических институтах, образовывал автономную единицу. Далее, хотя империи обычно основывались на традиционной легитимации, они часто использовали некоторые более широкие, потенциально универсальные политические и культурные ориентации, выходявшие за пределы того, что было свойственно любой из составляющих империи частей»<sup>48</sup>.

Попытаемся теперь связать величину пространства и универсализм. Большое пространство почти непременно оказывается анизотропным (хотя, может быть, точнее тут было бы слово «анизотопный»), неоднородным. Чистое количество этой неоднородности не предполагает. Но имперское пространство — это не чистое количество, это политическое определение большой территории, каковая, в свою очередь, не есть просто сетка координат, но нечто, объемлющее уникальные, «здесь-и-так-сущие» географические места и уникаль-

---

48. Eisenstadt S. N. Empires // International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. V. N. Y.: Macmillan, 1968. P. 41. Ср. критику этого определения в разделе «Империи как системы».

ные, «здесь-и-так-сущие», квазисамостоятельные (все же в империи сущие) социальные образования. Наложение социального и географического смыслов обуславливает специфическое значение как первого, так и второго в этом сочетании. (Ср. выше изложение идеи Зиммеля о политических границах в географическом пространстве.)

Коммуникации в империи поэтому скорее всего протекают как бы безотносительно к ней. Лишь в специальных случаях требуется тематизировать ведомый мир, границу достижимости коммуникации, политический смысл этой границы. Лишь специальный анализ горизонтной структуры коммуникативного смысла покажет, присутствует ли в ней в том или ином случае имперский смысл. Для конкретного исследования это всякий раз особая проблема. Она не может решаться отдельно от совокупного анализа смысловых структур. Вычленение в них на базисном уровне политически-пространственной структурированности и будет означать присутствие империи.

Итак, империя по своему социологическому понятию — это сначала фон и смысловой горизонт. Определение большого пространства как пространства Империи, «пространства закона» есть, конечно, определение политическое. Закон, будь то «дух» или «буква», становится действительностью лишь через осуществляющую его власть<sup>49</sup>. Реальный пространственный предел этой власти — фактическая граница империи, а степень универсализма имперской идеи — ее идеальная граница. Сочетание потенциала экспансии с имперской идеей образует идеальную границу империи, ее *orbis terrarum*, круг земель. Величина пространства внутри империи отчасти подобна обобщенности нормы: без достаточной абстрактности нет надлежащего охвата, без последующей спецификации применительно к более ограниченной категории участников взаимодействия норма лишена инструктивной силы. Внутри огромного имперского пространства неизбежно многообразие, чем бы оно ни выразилось: национальными, региональными, историческими или иными особенностями. Можно предположить, что цепочки коммуникаций, общий горизонт которых бесконечно да-

---

49. Этот момент является одним из ключевых в ранних юридических работах Шмитта. См.: *Schmitt C. Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Tübingen: Mohr, 1914. Позже Х. Фрайер различает на этом основании науки о логосе и науки о действительности. См.: *Freyer H. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. Т. Парсонс использует это различие и ссылается на Фрайера в своей «Структуре социального действия». См.: *Parsons T. The Structure of Social Action*. P. 762, 774.

лекая (пусть даже и географически близкая) граница империи, столь же мало связаны между собой, как и любые действия, если общая норма в неспецифицированном виде рассредоточивается на большие массы. Пространственная респецификация есть соопределение мотивационной силы, инструктивного эффекта смысла, функционирующего в коммуникации. А имперский пространственный горизонт сопреломляет укорененный в трансцендентном универсализм господствующей имперской религии (поскольку таковая существует и поскольку она действительно в трансцендентном укоренена; чисто исторически так бывает часто, но все-таки не всегда). Все это относится к реальности империи, но только не следует забывать, что она — повторим еще раз, также и фон и смысловой горизонт.

### *Имперские элиты*

Теперь нам уже легче ввести те понятия, которые часто используются при анализе империй. В первую очередь речь идет об элитах (политическая элита — это преимущественно та самая относительно обособленная политическая система, о которой говорит Айзенштадт). Элитная коммуникация — один из характернейших случаев тематизации империи. Элита делает империю темой своей коммуникации. Это означает, что империя может быть предметом обсуждения, сообщения, действия как:

а) имперская идея, чистый смысл, безотносительно к своей реализации и даже реализуемости и

б) властная и управленческая структура в полноте своей реальности (то, что позволяет нестрого говорить об империи так же и как о государстве).

Элита, таким образом, сама конституируется через эту коммуникацию как группа, или, точнее, как система. Но поскольку имперский смысл — это смысл пространственный, то при его тематизации возникают любопытные интерференции. Ведь элита — как система коммуникации, предполагающая известную взаимодостижимость ее участников, — имеет особое пространственное размещение, свой специфический *locus* социального взаимодействия. Тематизация имперского горизонта происходит в более узком горизонте, различном для различно размещенных и по-разному сочетающихся горизонт империи с горизонтом своего специфического пространственного размещения групп

и особым выстраиванием «сценической ситуации»<sup>50</sup>. А отсюда вытекают не только различие имперской элиты на центральную и периферийную, но и различные модусы самотематизации периферийной элиты. Центральная элита обычно без затруднений справляется с парадоксом, суть которого в том, что отдельная группа отождествляет себя со всеобщим. Этому способствует господство иерархической модели дифференциации общества. Периферийные элиты могут либо отождествлять себя полностью с империей, либо, напротив, отчетливо тематизировать свою особость и особость своей обозримой социальной области. Империя устойчива, покуда гармонизированы отношения центральной и периферийной элит и периферийные элиты балансируют между этими крайними возможностями<sup>51</sup>.

### Империи как системы

Теперь мы можем перейти к более содержательным высказываниям об империях. В рамках одной статьи будет достаточно лишь очертить направления возможных исследований, не претендуя на сколько-нибудь подробный анализ.

Одной из наиболее известных концепций в современной социологии, где понятие империи используется достаточно широко, является теория развития современной мировой системы И. Уоллерстайна. Подход Уоллерстайна вкратце таков.

В конце XV — начале XVI века в Европе возникло мировое хозяйство (world-economy). Эта система не была империей, но занимала

---

50. См. о семантике взаимодействия в высших слоях общества: *Luhmann N. Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert // Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. S. 72–161.* «Высшие слои реализуют сплошь и рядом контакты регионально более широкие, содержательно (sachlich) более многообразные. Их отнюдь не отличает более высокая степень согласия; однако решения о кооперации или конфликте, заключении союза или уничтожении, установлении взаимопонимания или прерывании контактов имеют в этой системе больший вес или более продолжительные последствия» (S. 74).

51. О парадоксальных самоописаниях см. статью Лумана о парадоксах и тавтологиях. Понятие самотематизации также ввел Луман. См.: *Luhmann N. Die Selbst-Thematisierungen des Gesellschaftssystems // Luhmann N. Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975. S. 72–102.* О дилеммах взаимодействия центральной и периферийной элит см. ниже разделы «Империи как системы» и «Современный кризис Союза», в том числе прим. 55 и 56.



столь же большое пространство и, кроме того, имела некоторые другие, общие с большой империей черты. Строго говоря, мировое хозяйство не есть современное (в смысле Нового времени) изобретение. Мировые хозяйства бывали и прежде, однако они превращались в империи. Таковы Китай, Персия, Рим. Возможно, что и современный мир идет в этом направлении, хотя и методы современного капитализма, и научно-технические достижения позволяют современному мировому хозяйству процветать и расширяться, не образуя единой политической структуры<sup>52</sup>.

Итак, мировое хозяйство и империя — это два типа социальных систем. Все иные системы, будь то племя, сообщество, национальное государство, так сказать, не совсем полноценны, ибо они необходимым образом включены в более широкие связи. Однако с самого начала выясняется, что империи к тому времени, о котором идет речь в книге Уоллерстайна, как бы уже не было, а мирового хозяйства не было еще. «Западноевропейский феодализм вырос из дезинтеграции империи, дезинтеграции, которая никогда не была полной фактически (*in reality*) или даже *de jure*. Миф о Римской Империи все еще обеспечивал определенную культурную и даже юридическую (*legal*) сцепленность этого региона. Христианский мир (*Christianity*) служил той совокупностью параметров, в которых совершалось социальное действие. Феодальная Европа была „цивилизацией“, но не мировой системой»<sup>53</sup>.

Именно здесь хорошо видно, сколь коварным оказывается предлагаемый Айзенштадтом подход. Ведь Уоллерстайн начинает свои рассуждения именно с того определения империи, которое дано Айзенштадтом в «Международной энциклопедии социальных наук» и приведено у нас выше в завершающей части предшествующего раздела. Получается, что продолжительное время существовал некий вид социальности, который вообще не ухватывается схематизмом понятий «империя» / «мировое хозяйство». Для «цивилизации» здесь места нет, во всяком случае, как тип социальной системы она не определяется. Между тем, само историческое исследование заставляет Уоллерстайна в конце книги подтвердить важные теоретические положения.

Если системы суть нечто вполне реальное, то это значит, что их внешние связи не ставят под сомнение независимость внутренних.

---

52. См.: *Wallerstein I. Op. cit. P. 15–16.*

53. *Ibid. P. 17–18.*

А это возможно лишь в двух случаях. Либо мы имеем дело с крошечными автономными хозяйствами, не включенными ни в какую систему зависимостей, либо с мировыми системами. И «до сих пор существовали лишь две разновидности таких мировых систем: мировые империи, в которых имеется одна-единственная политическая система на большую часть региона, как бы ни мала была степень ее эффективного контроля; и те системы, в которых над всем или фактически всем пространством не царит такая одна-единственная политическая система»<sup>54</sup>.

Конечно, невозможно доказывать, будто с исчезновением реальной имперской власти над большим пространством и, скажем, превращением императора в символическую фигуру политическая система империи продолжает существовать. Но проблема окажется куда проще, если разделить имперский смысл и фактическую политическую власть, как это сделали мы в предыдущем разделе статьи. Историк и социолог, как показывает пример Уоллерстайна, действительно имеет дело с континуальностью империи. Все высказывания Уоллерстайна, которые мы привели, приобретают куда большую когерентность, если мы свяжем их этой методически единой точкой зрения. Не забудем отметить еще один важный пункт. Уоллерстайн как исследователь находится в мировом хозяйстве, которое лишено важнейших черт империи. В том числе и той, что на всем этом пространстве империя никогда не была осуществлена и даже как миф, как правило, не мыслилась. Идеи мировой империи, поскольку они залегают в традиционных слоях культуры, связаны с более ранними географическими представлениями, а то, что связано с современной географией, в основном лежит на периферии современной культуры (и это уже совершенно отдельная проблема). Уоллерстайн наблюдает империи извне, располагаясь как наблюдатель в мировом хозяйстве (пространственное различие) и в перспективе его исторического развертывания (диахроническое различие: империя как прошлое).

Теперь посмотрим, как работает с понятием империи другой исследователь, немецкий социолог В. Бюль. Сошлемся на его книгу «Конец советско-американской гегемонии»<sup>55</sup>. Привлекая формулировки

---

54. *Wallerstein I.* Op. cit. P. 348.

55. См.: *Bühl W. L.* Das Ende der amerikanisch-sowjetischen Hegemonie? Internationale Politik im Fünften Kondratieffschen Übergang. München: Olzog, 1986. S. 100ff.

Ю. Гальтунга<sup>56</sup>, Бюль говорит, что империя структурно определяется отношениями господства между национальной элитой в центре группы государств и рядом национальных элит на периферии при далеко заходящей гармонии интересов между центром центральной нации и центром периферийной нации. Решающий признак империи — плацдармы, образованные имперской элитой в периферийных нациях. Решающая функция — перенесение на периферийные нации сверхпропорциональных расходов по поддержанию господства. Империя и империализм — не одно и то же. Пока имперский порядок дает хотя бы нескольким нациям дополнительные импульсы для развития, говорить об империализме нельзя, равно как и в тех случаях, когда имперская власть принимает на себя основные расходы по осуществлению господства (при этом расходы других наций могут быть все равно сверхпропорциональными).

С 1948 года, полагает Бюль, т. е. с момента насильственного установления коммунистической власти в Чехословакии, политика СССР все сильнее приобретает империалистические черты. Империалистическая политика влечет за собой ряд деформаций. Первая и главная из них — «экстернализация», т. е. поворот к преимущественно внешней политике, в безусловном, бесполезном и бесцельном увеличении международного пространства влияния. Самая примитивная форма этой экстернализации — «территориализация» политики. Большая территория может означать и значительную мощь, и непосильное бремя. В современных условиях издержки территориальной экспансии превышают выгоды. Конечно, для национального государства большая территория может представлять известный интерес. Но при политическом руководстве международным альянсом дело обстоит иначе. Немало империй погибло именно из-за их непомерной величины:

«Если в многонациональном государстве центральная нация оказывается в демографическом меньшинстве, если большая часть сельскохозяйственной продукции пропадает в ходе транспортировки и при хранении, если большие регионы могут быть лишь плохо обеспечены необходимыми предметами потребления, если развиваются сознающие себя таковыми региональные культуры со своим собственным литературным языком, самостоятельными традициями и независи-

---

56. *Galtung J.* A structural theory of imperialism // *Journal of Peace Research.* 1971. Vol. 8. № 2. P. 81–117.

мыми социальными организациями и т. п., тогда — сравнительно со способностью правительства к социальной организации — империя уже явно стала слишком велика. В случае с Советским Союзом именно так, очевидно, и обстоит дело»<sup>57</sup>.

Главная дилемма империи, по Бюлю, — это дилемма «контроля и кооптации». Эффективное имперское руководство может быть только косвенным, при более или менее добровольном соучастии в исполнении господства со стороны тех, кто ему подчинен. Это возможно, только если местные элиты предпочитают подчинение самостоятельности, что, в свою очередь, предполагает их постоянную кооптацию в центральную элиту. Местную элиту нельзя просто угнетать — она восстанет при первом же удобном случае. Ее нельзя просто покупать — она потеряет всякое доверие со стороны своего народа. Если же она регулярно кооптируется в состав центральной элиты, то у нее появляется и компетенция, и легитимность, чтобы ставить свои собственные требования в духе своих собственных, региональных интересов. Проблема СССР состоит в том, что в нем нет такого народа, который бы составлял его ядро, хотя центральная номенклатура и является русской. Тонкий слой номенклатурной элиты — это все, что удерживает империю СССР и во внешнем отношении, и внутри. Но интересы центральной и периферийных элит уже далеко не тождественны. Внутренние части империи все больше начинают идентифицировать себя с внешними, не усматривая необходимости в том, чтобы общаться между собой или другими странами только через центр. А исчезновение политической поддержки в непосредственном окружении Советского Союза делает положение империи критическим. Однако основополагающие изменения могут стать только результатом тяжелых кризисов.

Анализ советской ситуации у Бюля достаточно релевантен. Но формулировки, касающиеся империи, носят тут, конечно, заведомо прикладной характер. При этом из поля зрения неизбежно уходят важные вещи. Империя в малой степени рассматривается как культурный феномен, а имперская элита — как (также и) культурная элита, элита смыслопроизводства, если воспользоваться тут словечком Х. Шельски<sup>58</sup>. В этой связи весьма резонными кажутся рассуждения Айзен-

---

57. Bühl W. L. Op. cit. S. 104.

58. Правда, Шельски противопоставлял культурную элиту политической, а мы говорим о культурно-политической элите, единство которой может казаться весьма

штадта о том, что неудовлетворителен любой анализ, если определения какого бы то ни было институционального комплекса, будь то государство, политические институты или классовый строй, принимаются за нечто само собой разумеющееся, если используются как бы универсальные понятия политической власти, политической и административной деятельности и ее «агентов», различий в статусе, групповых интересов и т. п. Между тем в разных цивилизациях существуют разные базовые модели власти, авторитета, справедливости, места политики в общей концепции человека и космоса. Эти модели формируются под решающим воздействием основных элит, в первую очередь политической<sup>59</sup>. Оставим в стороне понятие цивилизации — оно требует специального социологического прояснения. Во всяком случае, его не следует употреблять некритически. Но рассуждения Айзенштадта справедливы в том отношении, что некоторый более широкий смысловой контекст должен приниматься во внимание при анализе как бы самоочевидных институтов государства, власти и т. п. При политическом членении большого пространства таким контекстом и оказывается империя. Как мы уже говорили выше, во внешнем отношении она выглядит как государство. Велик соблазн для внешнего наблюдателя и далее рассматривать ее так, словно бы это — просто очень большое государство, не придавая должного значения тому, что в культурном комплексе, формулируемом и формируемом элитой, имперская идея включает в себе весь мир — в культурном и в политическом отношении. Тогда бесцельный и бессмысленный экспансионизм перестанет быть столь загадочным (Бюль несколько раз повторяет: невозможно понять рациональные основания советской внешней политики, одни убытки, никаких выгод и т. п.).

Пожалуй, только понятие элиты не должно тут вызывать никаких сомнений. Ведь смысл наблюдается лишь будучи тематизирован. Элементы смыслового фона конденсируются при постоянном повторении в качестве особенной темы. Тема есть тема коммуникации, цепочка коммуникаций образует систему, система может иметь вид элитной группы. Таким образом, мы ничуть не отрицаем результаты

---

сомнительным с известной точки зрения. См.: *Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.

59. См.: *Eisenstadt S. N. European Civilization in a Comparative Perspective*. P. 7.

Бюля, Уоллерстайна или Айзенштадта. Но дело и не только в том, чтобы сообщить рассуждениям одного или нескольких авторов большую когерентность и сделать их взаимопереводимыми в рамках общей теоретической схемы. Дело еще и в том, чтобы использовать их с известными ограничениями. Ибо все они находятся вне империй. Нам же приходится вести речь об империи изнутри империи. А отсюда вытекает и своеобразие нашей социологии.

### Современный кризис Союза: распад или трансформация империи?

#### *«Общее пространство»*

Пожалуй, после всего, что было сказано выше, не стоит приводить дополнительные доказательства того, что наша страна (желающие могут подставить вместо слов «наша страна» «бывший Союз» или «СНГ») — империя, а тот процесс, который мы сейчас переживаем, одна из типичных имперских трансформаций. В рамках нашей схемы не должно показаться неожиданным и утверждение, что империя пока что никуда не исчезла, хотя фактически осуществление политической власти претерпело значительные изменения. Конечно, самый простой аргумент тут был бы тот, что для некоторого числа политиков и интеллектуалов типична коммуникация по поводу «имперской идеи», а насколько они влиятельны — это уже вопрос менее важный. Однако этот аргумент свел бы все возможности многостороннего анализа к проблематике частичных образований в области политической культуры. Ради плоского утверждения, что феномен продолжает жить как традиция, как миф и т. п., хотя бы в политической реальности ему уже мало что соответствовало, не стоило выстраивать столь длинную цепочку рассуждений. Нет, пока что нам приходится говорить о вещах куда более ощутимых и, во всяком случае, для социолога небезразличных.

В начале статьи уже было сказано, что так же, как еще совсем недавно повседневная политическая коммуникация часто бывала структурирована темой империи, так в самое последнее время на передний план выходит категория «пространство». Характерным образом пространство не стало темой в полном смысле слова. Это важный феномен, который лишь на первый взгляд может показаться совершенно незначительным обстоятельством. Пока что «пространство» это нейтральный

термин. С одной стороны, его широкое использование — это типичный способ избежать политического противостояния в деполитизированной сфере возможного согласия, попытка столь же естественная, сколь и безнадежная<sup>60</sup>. С другой стороны, заметно стремление всех политиков вытеснить основное значение «пространства» за пределы дискуссии.

В самом деле, империя, как мы видели, это особая организация и социальное значение пространства. Соответственно, политически организованное большое пространство, соопределяющее смысл действий и коммуникаций, есть империя. А раз так, то «экономическое пространство», «таможенное пространство», «экологическое пространство» или (если вспомнить лексику ГКЧП) «общее пространство гражданских прав» — характерные формулы нынешней политической жизни — свидетельствуют о том, что империя еще существует. Особенности ее трансформации мы сейчас и рассмотрим.

Очевидно, что никакого особого экономического пространства в принципе существовать не может. Экономическое пространство — это мировое хозяйство. Любые попытки политически организовать пространство совершаются либо внутри иного, более широкого политического пространства, либо в мировом хозяйстве. Поэтому государства, т. е. политические системы, властные на определенной территории, могут, скажем, устанавливать таможенные барьеры, заключать экономические союзы и т. п., но при этом не иметь ничего общего с империями. Ибо они — воспользуемся еще одним словечком Уоллерстайна — суть сердцевинные государства в системе мирового хозяйства, в мировой системе (а уже о ее сходстве или различии с империей можно поговорить отдельно)<sup>61</sup>. Другое дело — государства, только вычленившиеся из империи, отвоевывающие в ней свой суверенитет. Однако для дальнейших рассуждений нам надо сделать еще одно уточнение.

---

60. Классическое исследование этой проблемы — знаменитый доклад К. Шмитта «Эпоха нейтрализаций и деполитизаций» (*Schmitt C. Das Zeitalter der Neutralisierungen und Depolitisierungen // Schmitt C. Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot, 1987. S. 79–95*). Пророческой кажется журналистская острота (на встрече редакции «Известий» с М. С. Горбачевым после путча): «Скоро мы услышим, что, мол, за пространство обидно». И хотя в такой степени этот термин свою нейтральность, может быть, и не теряет, само его вхождение в политический обиход в ситуации конфликта подталкивает именно к такого рода заключениям.

61. См.: *Wallerstein I. Op. cit. P. 224*.

Дело в том, что на тип империи как политической организации пространства оказывает принципиально важное влияние тип пространства, а именно материковое или океаническое пространство. Решающее значение океанического принципа для развития индустрии и мирового хозяйства подчеркивал уже Гегель<sup>62</sup>. Империи, организованные на океанически-динамическом принципе, ближе стоят к всеохватному мировому хозяйству, менее привязаны к политической форме. Но наши последующие рассуждения относятся к сухопутным, материковым пространствам. Однако проследить далее эту тему мы здесь не имеем возможности.

*Действующие факторы трансформации:  
империя, государство и общество*

Итак, что же происходит при трансформации империи, из которой вычлняются новые и новые государства? Напомним некоторые принципиально важные моменты нашей статьи. Мы говорили, что империя это фон и смысловой горизонт, что тематизируется этот смысл далеко не всегда, а специально — лишь центральной имперской элитой. Мы говорили о том, что большое пространство как соопределяющий смысл лишено непосредственной мотивационной силы, что оно анизотропно, что (здесь приводились суждения Шилза) инструктивно-мотивационную силу имеет имперский центр, но самотематизация центральной и периферийной элит парадоксальна, а взаимоотношения их (дилемма контроля и кооптации, по Бюлю) напряженны. Именно с этой точки зрения возможно объяснить некоторые особенности так называемого «народного имперского сознания», как они проявили себя в течение последних нескольких лет.

Посмотрим сначала, что должно было произойти при любой пертурбации внутри империи. Всякие изменения, так или иначе связанные

---

62. «Подобно тому, как условием принципа семейной жизни является земля, твердая почва, условием промышленности является выводящая ее вовне природная стихия — море» (§ 247) (Гегель Г. В. Ф. Философия права / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера и М. И. Левиной. М.: Мысль, 1990. С. 272). Это место из Гегеля часто приводил в своих сочинениях послевоенного периода К. Шмитт, сопровождавший его следующим замечанием: «Я предоставляю внимательному читателю обнаружить в рассуждениях начало попытки сходным образом развернуть этот 247, как в марксизме были развернуты 243–246» (см., напр.: *Schmitt C. Land und Meer: Eine Weltgeschichtliche Betrachtung. Köln: Hohenheim, 1981. Nachbemerkung*).



с политической коммуникацией, с мотивацией коллективного поведения и т. п., были чреватой для нее серьезной угрозой. Ибо при том, что она сама по себе как фон и смысловой горизонт могла сопричастивать в самых разных по конкретной направленности коммуникациях (будучи просто предполагаема как нечто само собой разумеющееся), фактически она была явлена преимущественно через коммуникацию центральной политической элиты и тематизирована конкретно как тоталитарное, а затем посттоталитарное социальное устройство. Два момента при этом должны были сыграть решающую роль. Во-первых, тематизация более широкого смыслового горизонта, горизонта мирового общества. Фон мирового общества есть нечто совершенно иное, чем горизонт возможной экспансии. На фоне мирового общества империя выступает — мы уже писали об этом выше — лишь как государство в ряду государств. Но чтобы увидеть это, надо принять позицию мирового общества как свою собственную. Именно этот смертный грех против империи совершил советский номенклатурный либерализм с его идеей общегуманитарных ценностей. В той части, в какой имперская элита отказалась от профетических и миссионерских притязаний и тематизировала мировую систему, она утратила собственную идентичность и, следовательно, основание для сохранения как общего имперского членения пространства, так и собственных властных полномочий. Единственным — и, как можно судить, предусматривавшимся выходом было превращение империи в одно из сердцевинных государств мировой системы, т. е. государств — политических гарантов мирового хозяйства. Именно поэтому с такой видимой легкостью была отдана Восточная Европа. Как область экспансии она уже не могла больше выступать, а областью влияния и даже притяжения Союза как сверхмощного в военном отношении поставщика сырья она должна была оставаться все равно.

При этом даже не ставился вопрос, может ли имперское хозяйство вписаться в мировое хозяйство. Но главное, не учитывалось другое. В империи, где центральная элита теряет свою идентичность как имперская элита и пытается сохраниться именно как государственная, фактически куда более обоснованными кажутся притязания локальных, периферийных элит, именно потому, что их *locus*, по видимости, не вызывает сомнений. В то время как граница империи, строго говоря, проходит и по Берлину, и по Анголе, и по Одере, и по Кабулу, и по сердцу члена центральной элиты, государство Литва или государство

Казахстан имеет фиксированные границы, в которых и определяются властные полномочия местной, «периферийной» (относительно центра) элиты. Однако и это обстоятельство могло иметь еще не столь скоротечные следствия, если бы не возникновение непосредственно под крылом центральной элиты мощного антиимперского блока. С того момента, когда понятие империи было отождествлено с понятием тоталитарного коммунистического режима (кстати говоря, уже далеко не тоталитарного в ту пору), последующее развитие событий было предрешено. При этом ведь вся культурная элита, включая высшую религиозную, освятила новую, демократическую власть. Весь механизм производства смысла (и смысла жизни, и обычного престижа) вошел в зацепление с механизмом производства влияния. Повторим еще раз: пространство может соопределять смысл действия, но не может иметь собственной мотивирующей силы, сравнимой с той, что имеют массовые политические движения. Потеря центральной идентичности, паралич воли (обусловленный принятием одних лишь общегуманитарных ценностей) в разработке нового совокупного видения политического членения большого пространства сдали империю в ее прежнем виде напору периферийных элит (в независимости от того, какой конкретной идеологией они были вооружены в каждом отдельном случае). Так должно было случиться и так случилось.

Теперь присмотримся к происходящему и намечающимся на будущее тенденциям. Между тем, что было сказано в начале этого раздела о сохранении империи и в конце предыдущего абзаца о ее распаде, нет противоречия. Ведь локальные пространства власти бывших периферийных элит империи определяются на том же самом пространстве империи, которое, таким образом, фактически присутствует опять-таки как позитивный фон политических форм. Это, конечно, лишь самое абстрактное выражение того, о чем говорят упомянутые формулы новой риторики: «экологическое», «экономическое» и т. п. «пространство». Об этом говорит оставление единых (по меньшей мере, стратегических) вооруженных сил, а также ряд иных атрибутов центра. О хрупкости и ненадежности достигаемого тут баланса говорится сейчас так много, что мы бы не хотели отвлекать на это внимание читателя еще раз. Взглянем на другую сторону проблемы.

Действительно, элиты новых политических образований прежней империи самоопределяются и взаимоопределяются на ее пространстве. Однако прежняя центральная элита уже успела задать новую па-

радикальную территориальную форму: перспективу мирового общества. А потому новые элиты одновременно тематизируют пространства своих республик в рамках старого пространства империи и в рамках нового пространства мировой системы, и в рамках старого пространства старых империй, если вспомнить, например, империю Османскую. При этом в мировой системе место сердцевинного государства все еще занято прежней имперской элитой, репрезентирующей империю как государство в ряду государств вне ее границ. Однако теперь эта прежняя имперская элита старается оформиться как государственная элита самого большого из вычленившихся государств, т. е. России, с ее правопреемством относительно Советского Союза. В рамках мирового общества новые элиты, в свою очередь, претендуют на роль сердцевинных государств, а в границах союзной империи — на роль государств суверенных. Чисто исторически можно было бы заметить, что в такой идеологии интерферируют две достаточно различные эпохи, ибо хотя становление суверенных государств и совпадает в Европе по времени со становлением мирового хозяйства, но в сформировавшейся мировой системе формулы суверенитета эпохи Суареса, Бодена или даже Руссо просто нелепы. Однако социологически такой оборот дела вполне правомерен. И здесь мы можем снова сказать об одном из просчетов имперских либералов.

Напомним еще один их излюбленный ход рассуждений. Государство, говорили они, поглотило у нас общество. Необходимо освободить общество от государства. Дать простор «гражданскому обществу». Но так можно было рассуждать только в государстве, не в империи. Когда государство отступает на задний план, действительно освобождается нейтральная область гражданского общества. Когда распадаются империи, возникает не гражданское общество. Тогда только впервые возникает государство, с предельно (а не — в принципе — беспредельно) обозначенной территорией, с принципом национальности (в наиболее благоприятном случае просто тождественной государственному гражданству), с понятием народа и народного (сначала, впрочем, государева) суверенитета. Суверенитет же — опять-таки поначалу определяется здесь так, как мог и должен был определяться лишь суверенитет имперский. Понятие имперского полновластия конструируется, как правило, с привлечением той или иной идеи о ступенчатом строении бытия. Империя занимает на лестнице бытия определенное место, ее полновластие имеет мессианский, космический характер. При стано-

влении государств, вынужденных противоборствовать универсальным силам империи, оформляется абсолютизм, в конструкции которого поначалу переносится слишком много от имперского полновластия<sup>63</sup>. Так это было в Европе, покуда именно в лоне абсолютистских государств не возникло нейтральное (т. е. деполитизированное) пространство гражданского общества. Но первоначальное перенесение принципов имперского полновластия на локальное пространство государств не могло не повлечь за собой (хотя и в относительно более слабой форме) то, о чем уже выше мы говорили применительно к социализму и государственному или национальному социализму: концепция всемирного призвания империи на принципиально безграничном пространстве переходит в идею совершенной власти на пространстве локальном.

Конечно, в условиях посттоталитарного развития любое усиление государства кажется сравнительно более мягким процессом по отношению к временам не столь уж давним. Однако тенденция к усилению государственной власти в ущерб гражданскому обществу прослеживается все более явственно, независимо от того, имеем ли мы дело с Литвой, Грузией, Россией или Молдовой. Противовесом этой тенденции и служит мировая система, в рамках которой приходится действовать новым суверенам.

То, что империя как в капле воды отражается во всех своих отдельных частях, сказывается и в том, что абсолютистские тенденции (сходно с тем, как это было в Европе) противостоят у нас уже не столько имперским силам (в смысле центральной элиты), сколько внутренним тенденциям к дроблению. Нормальным образом этот процесс неостановим, ибо все границы внутри империи (за очень редкими исключениями) не имеют иной пространственной легитимации, кроме имперской. Административные границы стремятся стать государственными, конституируя все более мелкие части пространства по типу имперско-

---

63. В цитированной выше книге Хайдте это описано очень пластично: «Верхушка старого иерархического порядка, империя и церковь как мирская власть отступили на задний план и поблекли; определенные сообщества, стоявшие в иерархии союзов на более низкой, чем империя, ступени, уплотнились. Сверху, от империи, они притянули к себе совершеиую власть и свободу политического действия и не признавали уже над собой никакого главы, никакой решающей инстанции. С другой же стороны, они впитали в себя сообщества, находившиеся ниже их, и уничтожили их собственную правовую жизнь; они присвоили себе исключительное право через войну или судебный приговор выносить решения о жизни и смерти людей» (Heydte F. A. von der. Op. cit. S. 42-43).

го полновластия, вне зависимости от того, носили ли они в старой империи имя (псевдо)государственных (республиканских) или только административных. Положить предел этому может только новое убедительное членение большого пространства, а это, в свою очередь, не может быть (в отличие от распространенных либеральных убеждений) делом только взаимной выгоды и торговых договоров. Впрочем, здесь мы бы не хотели обгонять реальность. То, что при этом наибольшие трудности ждут Российскую республику, очевидно. Укажем несколько из них.

Россия является не только формальной правопреемницей Союза, но и средоточием его самых больных проблем. Границы России, как они определены сейчас, не соответствуют в истории ничему: ни Российской империи, ни доимперской России, ни РСФСР в том ее виде, в каком она стала некогда соучредителем Союза. Они, таким образом, не имеют исторической легитимации. Правда, они признаны мировым сообществом, но практика показывает, что со временем оно способно признать что угодно, да впрочем, признание или непризнание с его стороны — это вообще слабая гарантия. Единственная ощутимая гарантия — это признание со стороны других членов СНГ. Именно поэтому Россия бессильна в обосновании своих претензий другим государствам Содружества. Любой намек на возможность перекройки границ делает неудержимыми внутренние дезинтеграционные процессы. Ибо Россия осталась квазиимперией. Она точно так же есть большое пространство многообразных социальных образований, с явственным различием имперского центра и многообразной периферии, с профилированной, но не вполне обособленной политической системой, с типичным для империи взаимоотношением элит. От империи в полном смысле ее отличает в первую очередь то, что административные границы внутри старой империи мало годятся на роль смыслового горизонта. Другое дело, что частично они совпадают со старыми государственными. Кроме того, в нынешней России основная нация русские — намного сильнее рассредоточена по пространству всей республики, чем по пространству старой империи. Это, впрочем, совсем не гарантия гомогенности. И центральная российская элита, как можно судить<sup>64</sup>, совершает сейчас несколько важных ошибок.

---

64. В начале 1992 года.

Во-первых, в обосновании новой государственной идеологии делается акцент на восстановлении российской государственности. Но российская государственность — это империя, причем в такой форме, в какой ей вряд ли можно возродиться теперь. Отсутствие исторической легитимации большого российского пространства именно в том виде, который оно приняло ныне, обуславливает как раз тем большую роль центральной элиты России, поскольку и она, как некогда элита Союза, представляет собой небольшую группу, специализированную на тематизации указанного пространства. Во-вторых, российская элита подчеркивает, что нынешняя Россия это просто «очень большое» государство в ряду других государств. Непонимание своей имперской природы, отказ от отчетливой легитимации хотя бы нынешних границ и видимая нечувствительность к проблеме автономий, несмотря на все тревожные сигналы, может привести ее к тому же, к чему пришла элита Союза. В-третьих, нет внятной тематизации мирового и старого имперского пространства. Нет ясного (если не считать нефти, армии и международного правопреемства) определения фактической неизбежности той или иной формы Союза именно для России (ничем пока иначе не гарантированной не только от внешней, но и от внутренней перекройки границ) и нет определения ее международных интересов. В-четвертых, трагическим, если не сказать больше, является понимание частью центральной российской элиты дезинтегративных процессов как процессов преимущественно национальных. Национальная легитимация является, конечно, фактором наиболее очевидным, однако то, что не нация фиксирует территорию, а территория нацию, ясно всякому, кто следит за развитием казачества или Сибири. Рассчитывать, что в мультинациональной России хотя бы даже русское национальное сознание само по себе сможет стать барьером для дезинтеграции, значит опять-таки игнорировать поучительный процесс распада Союза.

Теперь мы можем сказать и о «странностях» массового «имперского сознания». Именно потому, что, как правило, империя присутствует в коммуникации не как тема, а как фон, «имперское сознание» не активировано. Массовый опрос действительно выявил (мы имеем в виду референдум об «обновленном Союзе») широкое распространение имперской настроенности масс. Однако это никак не отразилось на коллективном политическом поведении. За исключением тех случаев, когда развитие событий на локальном пространстве повлекло за собой ущемление прав тех или иных групп, приверженность Сою-

зу отступала перед теми образцами мотивации, которые были заданы локальными элитами. Единственный аргумент, который мог бы иметь большую мотивирующую силу, это доказательство от противного. Империя означает мир, замирение больших пространств. Распад империи — войну. Именно отсюда может родиться и у нас (собственно, уже родилась, но мало распространена) идея империи-мира. А «император» — это «*defensor pacis*», защитник мира, если вспомнить знаменитый труд Марсилия Падуанского. Однако пространство (вопреки упомянутой в прим. 51 шутливой формуле) не может быть — как и всякая абстракция — тематизировано большими группами. Единство пространства должно быть репрезентировано идеологическими формами, снабжено специальными мотивационными суррогатами, а также скреплено символически обобщенными средствами коммуникации, каковы, в частности, деньги, влияние и власть (мы следуем здесь, конечно, Парсонсу<sup>65</sup>) и т. п. Мир на политизированном большом пространстве не возникает — как это понимал уже Гоббс — из одной потребности в мире. Для специальных исследований можно было бы сейчас выдвинуть ряд гипотез.

Вычлняя действующие факторы трансформации империи, мы выделяем не столько однозначно фиксированные группы, сколько те системы, которые конституируются за счет определенного рода коммуникаций. Конкретные люди могут при этом входить в разные системы — как об этом однозначно говорит системная теория в социологии. Противопоставление империи и государства как систем коммуникации, в которых по-разному тематизируется (разное) пространство, мы уже прочерчивали в этой статье неоднократно. Ясно, что государство в этом смысле — не столько государственная машина, не единство трех властей, удивительным образом совпадающих по объему своих пространственных компетенций с тем, что именовалось прежде «республиками». Государство, как показывает и теоретический анализ, и практика политической жизни, являет себя в виде опять-таки правящей элиты на том пространстве, где она оказывается способна (по тем или иным причинам) реализовать свои властные притязания. Государство это и правительство Литвы, и правительство России, и правительство Чечни, и правительство Москвы. Империя существует, в принципе, в единственном числе. Государство — только во мно-

---

65. См.: *Parsons T. Politics and Social Structure*. N. Y.: Free Press, 1969.

жественном. Мир империи — *universum*. Мир государств — *pluriversum*. Сложные взаимозависимости ничего не меняют в существе дела. Умножение числа президентов и правительств только видимая часть айсберга. Но помимо этого — о чем тоже неоднократно говорилось выше — мы вступили уже в мир универсального общения, связей, никак не опосредованных политическим членением пространства, в том числе и большого пространства империи, связей неожиданных, неподконтрольных. Именно эти связи мы в данном случае могли бы называть «обществом» в узком смысле, в том старом смысле этого слова, когда его еще противопоставляли государству, не понимая, что речь-то уже идет о всемирном общении. Именно эти три фактора: империя, государство (государства) и общество определяют имперскую трансформацию. Именно на учете этих факторов мы строим предположения.

Так, мы предполагаем отсутствие достаточно сильных противовесов перспективе продолжающегося дробления страны. По мере того как большой горизонт будет все сильнее размываться, все менее отчетливо репрезентироваться старым центром власти, оформление новых территорий будет зависеть от очевидности нового контекста. Ничто не может быть дальше от очевидности, чем старые административные границы Союза ССР, так что любые устойчивые элементы пространственного оформления социальной жизни могут сыграть роль как бы зерна для кристаллизации совершенно иначе расчлененных и, главное, в свою очередь притязующих на суверенитет территорий. Среди очевидностей такого рода моменты этнические занимают первенствующее положение, но имеются не только они. Поэтому дробление будет полицентрично и непрерывно. Фактическая его осуществимость будет зависеть от многих моментов, в том числе и от особенностей формирования локальных элит, а также их последующей способности и склонности гармонизировать отношения в мирной коммуникации. Мы предполагаем далее нарастание напряжений между новыми локальными политическими элитами и элитами «общества», будь то коммерсанты, интеллектуалы или просто новые политические движения. Однако все это требует уже конкретного изучения.



## Методологическое заключение: наблюдение империи как удел и проблема

Любая схема неполна и условна. Претензии на полноту анализа столь же неуместны, как и попытки защитить себя от возможных обвинений в односторонности. Дело не в том, чтобы оговорить правомерность иных подходов или перечислить то, что почти никак не было упомянуто, — от технических проблем переработки информации такого объема и такой степени сложности в сколько-нибудь едином центре и до комплексной проблемы национальностей, далеко не исчерпывающейся вопросами пространственного размещения. Все это слишком очевидно. Но помимо чисто содержательных аспектов, здесь еще есть сторона методологическая.

Вспомним формулу У. Матураны:

«Что бы ни высказывалось, оно сказано наблюдателем. <...> Для наблюдателя некая сущность есть сущность, если он может описать ее. Описывать — значит перечислять действительные или возможные взаимодействия и отношения описываемой сущности. Соответственно, наблюдатель может описывать некую сущность, только если есть по меньшей мере еще одна сущность, от которой он может ее отличать и наблюдать ее взаимодействие или отношения с нею. Эта вторая сущность, которая служит референцией для описания, может быть любой сущностью, но предельной референцией для любого описания является сам наблюдатель»<sup>66</sup>.

Вытекающие отсюда следствия теории аутопойетических систем, в том числе и в ее социологическом приложении, как у самого Матураны, так и (совершенно иначе) у Лумана и его последователей, — это тема особого рода. Поэтому, не затрагивая проблематику аутопойесиса, мы вкратце рассмотрим лишь то, что относится к наблюдению.

Описывая империю, мы выделили ее как некоторую сущность. Мы отличили империю (по смыслу) как большое, политически оформленное пространство от иного, более обширного пространства. Именно здесь было бы уместно поставить вопрос: а где находится сам наблюдатель? Для большинства современных историков и теоретиков ответ на этот вопрос очевиден: наблюдатель занимает наиболее универсаль-

---

66. *Maturana H. R. Biology of cognition // Maturana H. R., Varela F. J. Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living. Dordrecht: Reidel, 1980. P. 8.*

ную возможную позицию, позицию в мировом обществе. Хотя на самом деле современный социологизм, по крайней мере исторически, обязан своим возникновением именно имперским и постимперским трансформациям в Европе<sup>67</sup>, однако некое универсальное, в принципе безграничное общение предполагается тут как бы само собой<sup>68</sup>. Точно так же сама собой предполагается ограниченность общения внутри империи. А «ограниченная универсальность» имперского горизонта перетолковывается в ограниченно универсальных горизонтах социального познания.

Вспомним, например, не столь уж давние дискуссии о структуре «марксистско-ленинской» социологии. Одной из самых распространенных и даже полуофициально признанных схем была так называемая «трехчленка»: исторический материализм — специальные теории — эмпирические исследования. Исторический материализм здесь явственно тематизировал (в теоретической сублимированной форме) имперскую перспективу. Специальные теории на высших этажах однозначно отсылали к фону (труд при социализме, динамика ценностных ориентаций в социалистическом обществе). Эмпирические исследования не только могли, они по существу и должны были оказаться «нейтральными», притом что самый поверхностный анализ показал бы обратное: миграция, безусловно, предполагалась лишь в границах СССР, аналогично и вертикальная мобильность, да и многое другое. Но ведь социология при этом существовала уже не в собственно тоталитарном обществе сквозного контроля. Она только и стала возможной (та «советская социология», какой мы знали ее примерно четверть века) в несколько рыхловатой посттоталитарной империи. В это время возникло некое подобие гражданского общества, некоторые социальные процессы вырвались из-под контроля. Фактически они протекали в границах СССР, но в них было уже нечто незаплани-

---

67. Это я показываю в другом месте. См.: Филиппов А. Ф. Социология и космос: суверенитет государства и суверенность социального // Социо-Логос. Вып. 1 / Под ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 241–273.

68. Впрочем, иногда это обстоятельство осознается достаточно адекватно, причем именно при работе с понятием мирового общества, дифференцированного не на страны, а на функциональные частные системы. См., например, применительно к системе воспитания, у Ю. Шривера: *Schriewer J. Vergleich als Methode und Externalisierung auf Welt: Vom Umgang mit Alterität in Reflexionsdisziplinen* // *Theorie als Passion: Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag* / Hrsg. von D. Baecker, J. Markowitz, R. Stichweh, H. Tyrell und H. Willke. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. S. 657–658.

рованное настолько, что понадобилось и объективное знание об этом. Как некогда социология возникла на Западе в ответ на тот вызов, который бросило неподконтрольное гражданское общество привычному нормативному порядку<sup>69</sup>, так в СССР, остававшемся империей, квазигражданское общество востребовало квазисоциологию. Эта последняя была зачастую даже похожа на нормальную науку. В одних случаях такой подход был по существу неотличим от любого западного: образовательная система так или иначе привязана к границам страны, какой бы там ни был политический режим. В других он отличался именно из-за политических реалий: там, где почти нет миграции за границу, нечего и описывать. Подлинная же имперская сущность проявлялась, во-первых (в конкретном), на уровне сопоставительных исследований с «социалистическими странами», и во-вторых — и это было самым главным — на уровне «общей социологической теории». Дело было не просто в официальной идеологии. Дело было в том, что та ее сторона, а именно «истмат», который попытались привязать к некоторым понятиям, конструкциям и образцам нормальной западной науки, оказывался в этом смысле не просто представителем всеобщей идеи, но страны, где эта идея сцепляла многообразные коммуникации центральной элиты, страны, раскинувшейся на необозримые пространства и то и дело выбрасывавшей протуберанцы по всему миру — империи.

Какова же может быть позиция наблюдателя сейчас? Трудно предполагать, что взамен ограниченного общения в тоталитарной стране мы уже вступили в земной рай гражданского общества. Повседневный опыт говорит о другом. Подспудная политизация прорвалась на поверхность обыденной жизни. Политические конфликты постепенно обесмысливают мирную жизнь, суррогат универсального гражданства отвергается в пользу почти расистского национализма.

Нет, нам предстоит не только мирное наслаждение гражданскими добродетелями. Политика вновь и вновь являет себя как высшая сфера мотивации, преобладающая даже над религиями спасения. И происходит это вновь в тех же самых пределах, в тех же границах некогда необъятной страны, не знающей, как себя теперь называть. Но центральная элита, ставшая теперь сугубо российской элитой, все еще существует, и хотя она страдает от недостатка идентичности, как идентичности

---

69. См. об этом: *Tenbruck F. Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie // Zeitschrift für Soziologie. 1981. Jg. 10. Hft. 4. S. 333–350.*

большого пространства, так и своей собственной, она все-таки отнюдь не безвластна в этих границах. Она участвует в организации пространства сценической игры и роль ее в этой игре немаленькая. А потому и всякий социолог, что бы ни взялся он описывать из того, что совершается в этих пределах, каких бы идеологических догм и теоретических воззрений он ни держался — если только он тематизирует в своем описании пространственную локализацию происходящего, определенное пространство как фон и смысловой горизонт, будь то мирного стабильного состояния, плановой трансформации или конфликта и войны, — этот социолог есть в первую очередь и по преимуществу наблюдатель империи. ❧

# Смысл империи: к социологии политического пространства\*

## Предварительные замечания

Значение «империи» как категории политической реальности и политической мысли стало для меня очевидным несколько лет назад, когда я пытался проследить некоторые истоки так называемого социологизма, т. е. исключения всего «несоциального» из социологического рассмотрения. Идея великой всемирной империи (политического космоса, встроенного в «большой космос», совокупный порядок бытия) и ее постепенная деградация, превращение в идею суверенитета государства и «суверенности», автономной определенности социального — основная тема статьи «Социология и космос»<sup>1</sup>. Вслед за тем я намеревался показать, что советская (по месту расположения, а не по идеологическим признакам) социология не может не отличаться от, обобщенно говоря, западной, ибо усвоила себе представление о социальности, к которой относятся ее высказывания, как о чем-то принципиально ограниченном, политически обособленном, хотя в сущности почти необозримом. Иными словами, где-то очень глубоко, на уровне самых элементарных представлений западный теоретик современного общества соотносит свои понятия не только с непосредственным опытом жизни в обозримом сообществе или в своей стране, но и со «всемирным» (скорее всего и не задумываясь о когда-то существовавшей

---

\* Впервые опубликовано в: Иное: Хрестоматия нового российского самосознания. Т. 3: Россия как идея / Ред.-сост. С. Б. Чернышев. М.: Аргус, 1995. С. 421–476.

1. Филиппов А. Ф. Социология и космос: суверенитет государства и суверенность социального // Социо-Логос. Вып. 1 / Под ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 241–273.

идее всемирной империи), а советский в конечном счете ориентирован на «одну шестую часть суши» (даже если ему в реформаторском порыве хотелось бы видеть оную расщепленной на более мелкие части). Пока это представление о большом политическом пространстве сохраняется, социология остается имперской. Однако здесь пришлось сначала дать социологическое определение империи. Это, в свою очередь, привело к политическому заострению исследования и сильному смещению его основной цели: новое понятие империи было идеологически нейтральным и, никак не вписываясь в принятые накануне распада СССР виды дискурса, позволяло сформулировать некоторые объяснения и прогнозы. Данная концепция была изложена в статье «Наблюдатель империи»<sup>2</sup>. Публикуемый ниже текст воспроизводит некоторые ее основные положения, в правильности которых я не имел случая усомниться. Но хотелось бы подчеркнуть: несмотря на все самозаимствования, вниманию читателя предлагается новый текст. В «Наблюдателе империи» введено важное понятие «смысл политического пространства», рассмотренное, однако, далеко не столь подробно, как оно того заслуживало. В предлагаемой работе это понятие выходит на передний план и подвергается более тщательному теоретическому анализу. Империя рассматривается здесь не столько как конкретная, исторически фиксированная социальная реальность, сколько как осмысленное видение таковой. «Наблюдатель империи» явственно несет отпечаток актуальной ситуации непосредственно накануне и после распада Союза. Предлагаемое сочинение намного более абстрактно. В нем больше методологических рассуждений, обосновывающих тот способ использования теоретических ресурсов, который уже применительно к «Наблюдателю империи» мог вызвать подозрения в эклектике. Я старался по мере возможности воздержаться от упоминания конкретных фактов. И все-таки во всех рассуждениях постоянно имелась

---

2. Филиппов А. Ф. Наблюдатель империи: империя как социологическая категория и социальная проблема // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 89–120. До некоторой степени развить этот подход я попытался в следующих весьма разностильных публикациях: *Filippov A. Eliten im postimperialen Reichsraum // Berliner Debate INITIAL*. 1992. № 6. S. 45–49; *Филиппов А. Ф. Наблюдатель империи. Интервью // Путь*. 1993. № 5 (27). С. 9; *Он же. России не быть империей // Независимая газета*. 14.08.1993. № 153 (577). С. 4; *Filippov A. A final view back to the Soviet Sociology // International Sociology*. 1993. Vol. 8. № 3. P. 355–373.

в виду наша страна — как до, так и после формального роспуска СССР. Содержание публичных дискуссий последних лет стало отправным пунктом рассуждений, ориентированных совсем не инструментально.

### «Империя» и «пространство» как темы коммуникации

В течение нескольких последних лет тема империи структурировала политическую коммуникацию, поскольку понятие империи использовалось или его использование оспаривалось применительно к СССР, а затем — Российской Федерации. На первом этапе вхождения этого понятия в лексикон публично проговариваемой политики об империи, как правило, высказывались те, кого по старой либеральной привычке (и скорее ошибочно) принято было называть «правыми». Позже латынь заменили на русский, «империю» заменили «державой». «Держава» стала любимым термином тех, кого более осторожно и более адекватно называли уже консерваторами, «империю» отдали на откуп «прогрессистам». Ныне же все перемешалось, так что трудно выяснить, говорят ли об империи или державе поощрительно или негативно прогрессисты или же консерваторы (и кто конкретно в каждом случае прогрессист и консерватор)<sup>3</sup>. Взаимный перехват лозунгов, размытость политического словаря и неопределенность стратегических ориентаций мешают любой идентификации коммуницирующих (в том числе и самоидентификации). Однако можно зафиксировать, что боязнь быть названным «имперцем» почти сошла на нет в центре сегодняшней Российской Федерации. Одновременно вне Российской Федерации нарастает тенденция характеризовать поведение российской политической элиты и господствующие общественные настроения в России как имперские, что, в свою очередь, более чем вяло оспаривается этой самой «элитой» и не вызывает серьезных потрясений в «общественном мнении» (если допустить, что таковое вообще существует).

После распада СССР прошло совсем немного времени, а дискуссии уже ведутся о его возможной (хотя и не в прежнем составе) реинтеграции<sup>4</sup>. Одновременно в повседневной политической коммуникации

---

3. Не считая, конечно, фашизма или национал-радикализма. Однако эти категории вообще не охватываются различием «прогрессивный/консервативный».

4. Мы сознательно избегаем здесь и далее ссылок на конкретные публикации. Всякий, кто следил за периодикой примерно с поздней весны 1993 года до начала осени

стало все чаще встречаться понятие пространства. О пространстве говорят охотнее, чем об империи, — ведь этот термин кажется совершенно нейтральным. Предполагается, видимо, что империя и пространство — это совсем не одно и то же, и, говоря о пространстве, можно выйти за рамки непосредственных политических размежеваний, так что обсуждение делается предметным. Есть конкретные доводы «за» или «против» в случае, например, заключения нового валютного союза между Российской Федерацией и другими бывшими советскими республиками. Есть причины, по которым из одного региона выводятся российские войска, а в другой они вводятся. Есть конкретные способы замирения внутри самой России тех, кого стало принято именовать «региональными элитами». Всякий раз приходится принимать во внимание экономическую осуществимость замысла, краткосрочные и более отдаленные политические последствия, взаимодействие и интересы разных групп населения и политических сил. А есть общая стратегическая ориентация центральных властей, которые некоторое время назад делали ставку на обособление РФ, а теперь, сколько можно видеть, стремятся к расширению (если не полному восстановлению) области своего влияния. Если так, то исследователям лучше всего перевести разговор на экспертный, технический уровень: например, подсчитывать, хватит ли у России ресурсов для поддержания денежных, хозяйственных и политических систем в зонах желаемого влияния, не превышают ли издержки возможные прибыли и какова вероятность возникновения конфликтов в тех или иных районах при данных условиях. Таким образом, вычленяются два возможных уровня трактовки проблем «постимперской» России: уровень идеологии и стратегии, на котором принимаются принципиальные политические решения или ведут споры публицисты, полагающие себя соразмерными ведущим политикам, и уровень экспертизы, технического обсуждения. В обоих случаях соблазнительно использовать понятие пространства: но пусть об «империи» говорят радикальные идеологи или недоброжелатели, мы же будем говорить о «зонах», «областях», «сферах» — короче, о *пространстве* воздействия, влияния и интереса.

Однако понятие пространства совсем не так нейтрально, как это может показаться, — впрочем, в политике и политической теории во-

---

1994-го, когда готовилась к печати эта статья, легко найдет подтверждение указанной тенденции.



обще нет нейтральных понятий, а попытки найти таковые приводят только к появлению еще одного вида радикального размежевания<sup>5</sup>. Как будет показано ниже, «империя» и есть особый вид «пространства», причем это не плохо, не хорошо, а только определенным образом характеризует коммуникацию и социальное действие. Но чтобы выяснить это (а также все, что отсюда следует), мы должны избрать совершенно иной способ рассуждения — теоретико-социологический анализ. Теоретическая социология не обращается непосредственно к фактам социальной жизни, будучи, так сказать, «наблюдением второго порядка», «наблюдением наблюдения»<sup>6</sup>. Ее предмет — способы коммуникации по поводу фактов, фундаментальные характеристики социальности, глубинные, не определяемые в терминах политического прогноза тенденции. А для этого на первом этапе необходимо прояснение некоторых основных понятий, к которым так или иначе обращаются и стратеги, и эксперты. То, что кажется столь очевидным не только обычному человеку («jedermann», сказали бы немцы) в повседневной жизни, но даже исследователю, не обременяющему себя теоретическими раздумьями, более чем проблематично для теоретика, задающего простой вопрос: где проводится различие? Что от чего отличается? Где границы того, что мы готовы называть Россией?

Может показаться, что самый простой ответ на этот вопрос состоит в подходе к любым данным на настоящий момент границам как к «предельной реальности». Действительно, сейчас есть международно признанные границы «России», унаследованные новым государством от Российской Советской Федеративной Социалистической Республики в составе СССР. Однако велика ли цена этой фактичности? Сегодня одна административная единица объявила о своем «суверенитете»,

---

5. См. классическое исследование превращения нейтральной области в поле борьбы: *Schmitt C. Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen // Schmitt C. Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot, 1987. S. 79–85.* («На новом поле, которое поначалу считается нейтральным, сразу же развертывается с новой интенсивностью противоположность людей и интересов...» (S. 89).)

6. Важно подчеркнуть, что в смысле эпистемологическом своего рода «сконструированность» фактов наблюдения имеет место во всех случаях. См. об этом (со ссылками на Г. Бэйтсона): *Foerster H. von. Verstehen verstehen // Foerster H. von. Wissen und Gewissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. S. 291.* Однако мы говорим о различном достоинстве, которое приписывается им в социальной коммуникации. В одном случае речь идет о том, что «могло бы быть и другим», в другом — о том, что «трудно себе представить иначе, чем...».

завтра другая. Что-то было признано Москвой, что-то нет. Кого-то удалось призвать к порядку сразу, кого-то — через некоторое время и нетрадиционными средствами. Одних сразу поддержало «мировое сообщество», от признания других как самостоятельных государств оно воздерживается до сих пор. Где-то конфликт с центром перешел в острую фазу, в другом месте, наоборот, едва тлеет. Сегодня власть в Москве у политиков, сделавших ставку на признание административных границ между союзными республиками бывшего СССР в качестве межгосударственных. Завтра она может перейти к тому, кто хотел бы прирастить территорию за счет «исконно русских земель». Наконец, сегодня «мировое сообщество» признаёт Россию в одних границах, а завтра, быть может, признает в других.

Ничего особенного в этой ситуации не было бы, если бы речь шла об одном-двух экстраординарных событиях. Однако со времени формального распада СССР таких чрезвычайных событий набирается что-то уж слишком много, промежутки между ними невелики, и процесс, судя по всему, еще не пришел к завершению. Кто, кроме ангажированных политиков, возьмется сейчас предсказать ближайшие изменения в территориальном устройстве нынешней России? Кто решится определить, исходя из одного только фактического положения дел, что вообще есть Россия? Если же мы не пожелаем просто следовать за событиями, то где найти более устойчивую систему координат?

Конечно, абсолютной устойчивости, вечного постоянства в социальных событиях быть не может. Следовательно, мы можем только различать среди фактически данного более или менее прочное, придавая самой фактичности разный смысл. Мне кажется, что в этой связи *основополагающим является не столько различие нынешней России и бывшего СССР, а также нынешней и бывшей (до 1917 года) России, сколько различие имперской России (и СССР) и всего остального мира.* Основанием для такого утверждения служат опять-таки повседневные публичные коммуникации. Нынешняя РФ, даже для тех, кто считает, что с нее подлинно начинается новая российская государственность, есть нечто вычленившееся из обширного имперского пространства, которое, в свою очередь, не поддаваясь более внятной квалификации и отчасти меняя с течением времени размеры и очертания, остается (для коммуницирующих и отличающих от него Россию нынешнюю) чем-то в себе постоянным и *отличным от остального мира, точнее вообще не определяемого.* Фактически бывшие границы СССР или Рос-

сийской империи в определенного рода коммуникациях выступают как нечто большее, нежели *просто фактически данное*, в то время как границы нынешней России — это в лучшем случае «факт» в изначальном этимологическом значении слова («factum» от «facere» — «делать», т. е. нечто сделанное, сконструированное, что могло бы быть и другим).

Однако невозможно доказать, что таковы именно все или даже подавляющая часть коммуникаций — здесь мы волей-неволей вступаем в область интимных пристрастий исследователя и интуитивной достоверности утверждений, т. е. того, что не может быть рационально обосновано — но может быть, с учетом знания об этом, рационально сконструировано. Речь идет именно о конструировании наблюдения, причем достоверность предлагаемой схемы зависит в конечном счете только от ее плодотворности, от возможности организации и последовательного сопряжения при помощи данной конструкции множества отдельных наблюдений.

Важно понять, что просто «проверка фактами» здесь вообще невозможна. Понятия, с которыми нам приходится работать, суть одновременно (хотя и не в одном и том же смысле) и научные, и политические понятия. Это не значит, что проблема научной достоверности тем самым элиминируется; но ставится она по-другому. Данные берутся из области политической жизни, политической коммуникации, а здесь факт и его широкая политическая интерпретация чаще всего намертво сращены друг с другом.

Оставим в стороне вопрос, насколько вообще осуществим идеал позитивной науки в социологии. Оставим гносеологические тонкости. Главное другое: даже самые привычные, надежные методы мало что могут дать нам в данной ситуации, не говоря уже о том, чтобы сыграть решающую роль в определении истинности или ложности наших высказываний.

Продемонстрировать это можно на простом примере. Представим себе, что некто решил выяснить, насколько сохраняются у граждан бывшего СССР подспудные или более явные представления о своей включенности в это большое пространство. Допустим, что было бы решено провести для этого полноценное репрезентативное обследование с использованием лучших имеющихся методик. Но как было бы оно обеспечено применительно к тем государствам, которые конструируют и официально декларируют идеологию существенной непричастности своих граждан к официальной идеологии СССР? Что делал бы этот

социолог в местах вооруженных конфликтов? Как учитывал бы невероятно сложные процессы миграций? Наконец, как бы он обосновывал, ища поддержки своему предприятию, его главную идею? Ведь легко увидеть, что один только замысел, в котором Союз предстает как некое не совсем ирреальное единство, имеет политическую значимость, а результаты обследования будут иметь политические последствия, хотя и несравнимые по масштабам с итогами референдума о будущем СССР. Иначе говоря, противодействие ему будет связано с политическими интересами многих влиятельных сил. Скажем еще проще: такое исследование теперь невозможно. Мы имеем здесь дело с ситуацией, когда измерение провести нельзя, оно технически неисполнимо. Опыт, практика, эксперимент в принципе не дают ответа. Тем больше нам придется полагаться на теоретический анализ. Однако теоретический анализ не может заменить факты; речь может идти лишь о том, чтобы иначе ухватить ускользающую реальность, дать иные ответы на иные вопросы.

Итак, сами по себе эмпирически фиксируемые факты склонности или несклонности большей или меньшей части граждан бывшего СССР к восстановлению страны не будут играть никакой роли в дальнейшем изложении<sup>7</sup>. Для нас куда более важно — при всей возможной спорности — другое: СССР так или иначе остается *темой* коммуникаций, он *как тема структурирует политическую дискуссию*. Желают ли Союза или боятся его, проклиная ли тяжкие последствия колонизации или пытаются предать забвению, сделав бывшее небывшим, — все равно: самоопределение в этих случаях происходит на пространстве бывшего СССР, т. е. в *(пост)имперском пространстве*. Существование *как бы исчезает*, но тема остается: пребывает или предполагается смысл, смысл имперского пространства.

Категория смысла позволяет нам опереться на знаменитые определения Макса Вебера: социология должна истолковывающим образом понять социальное действие и тем самым каузально объяснить его протекание; социальное действие есть действие, *по смыслу* ориентирован-

---

7. Время от времени исследователи фиксируют такие факты (обычно в преддверии выборов и по результатам выборов) применительно к отдельным местностям и целым республикам. Показательны, например, президентские кампании на Украине и в Белоруссии. Однако я, как уже сказано, допускаю во всех случаях возможность совсем иной интерпретации тех же данных и не намерен придавать им сколько-нибудь заметного значения в последующем изложении.

ное на другого человека; действие же есть любое поведение, коль скоро с ним связан субъективно значимый смысл<sup>8</sup>.

Мы ставим вопрос об имперском пространстве бывшего СССР как смысле коммуникаций и человеческого поведения. Тем самым проблема переносится из плоскости актуально-политической в плоскость сугубо научную.

### Идея элементарной социологии

Итак, нас интересуют действия и коммуникации, которые приводят к тому, что независимо от международного признания границ некое пространство рассматривается (при определенных условиях) как единство. Таким образом, мы обращаемся к фундаментальной теме «действие и пространство». В нашей социологии нет теоретических ресурсов для такой работы. Богатые возможности для построения концептуальных схем предоставляет «западная социология», если такое обобщенное наименование еще сохраняет для нас какой-то смысл. Проблема состоит только в том, как распорядиться имеющимися ресурсами, сориентироваться в многообразии часто совершенно несовместимых концепций. Этот раздел нашей работы мы посвящаем проблемам выбора теории и следствиям, из него проистекающим.

Повседневные представления людей об устройстве социальной жизни очень различны. Вынесем за скобки вопрос о том, существует ли для всех и всегда базисный уровень согласия. Куда важнее очевидность многочисленных расхождений, не исключающая перспектив достижения взаимопонимания. Также и социологии свойствен значительный теоретический плюрализм. В особенности этим отличается сегодняшняя ситуация<sup>9</sup>. Никакие школы (или, говоря более скромно, направления) не исчезают, сколь бы интенсивна ни была направленная

---

8. Последние два определения даны в порядке, обратном их следованию у Вебера. См.: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5. Auflage. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1985. S. 1. В русском переводе: *Вебер М. Избранные произведения*. М.: Прогресс, 1990. С. 602–603.

9. Впрочем, еще в прошлом веке практически то же самое фиксировал Г. Зиммель (усматривая, между прочим, в этом сходство метафизики, психологии и социологии). См.: *Simmel G. Über soziale Differenzierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S. 118–120. В русском переводе: *Зиммель Г. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования* / Авториз. пер. с нем. Н. Н. Вокач и И. А. Ильина. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1909.

на них критика. Ни одно из вновь возникающих течений не рассматривается (исключая разве что самых ревностных его приверженцев) как универсальное, при этом категорическое противопоставление их как истинных и неистинных теряет смысл и для внешнего наблюдателя<sup>10</sup>. От ситуации более ранней положение социологии последних пятнадцати-двадцати лет отличается именно очевидным отсутствием явных доминант.

Определим в этой связи исходную позицию. Мы намерены теоретически освоить наш обыденный, дотеоретический опыт, который, как нам представляется, во многом сходен у многих современников и сограждан. Нам нужна теоретическая схема. В отсутствие явно доминирующих концепций нам приходится выбирать между теориями, еще не имея никаких теоретических представлений или предпочтений<sup>11</sup>. Мы обнаруживаем, что любая принципиальная односторонность (т. е. выбор только одного способа рассуждений) приводит к потере тех или иных возможностей описания социальной реальности<sup>12</sup>, некоторых ее сторон, известных нам еще в дотеоретическом опыте. Сходным же по существу описаниям, включенным в разные концептуальные схемы, придается статус чуть ли не противоположных утверждений. Поэтому, если мы хотим более полноценно описать «социальное», нам следует более свободно обходиться с наличным запасом теоретического знания, работать сразу с несколькими понятийными инструментариями. Однако, намереваясь выстроить последовательность рассуждений, мы ограничим себя только теми понятиями и ходами мысли, которые укладываются в эту последовательность, определяемую внутренней логикой становящейся теории<sup>13</sup>. Возможность описания «всего»

---

10. Ситуацию, когда правота одной стороны не предполагает неправоты другой, ибо спорящие принимают разные правила дискурса, Ж.-Ф. Лиотар называет «разногласием»; см.: *Lyotard J.-F. Le Différend*. P.: Minuit, 1983. P. 9.

11. Конечно, это сконструированная в эвристических целях теоретическая фикция, но разве не такова во многом ситуация, когда «бывший советский» социолог совершает выбор среди множества западных теорий?

12. Еще сто лет назад Зиммель указывал на важную особенность метафизических, психологических и социологических высказываний: любому утверждению с равной степенью вероятности может быть противопоставлено другое утверждение. Причину этого Зиммель усматривал в невероятной сложности исследуемых в этих дисциплинах предметов. См.: *Simmel G. Über soziale Differenzierung*. S. 118–122.

13. Положение не изменится и в том случае, если мы будем рассматривать познание как нами же самими создаваемую конструкцию, ибо тогда речь идет о том, как мы

в объемлющем, универсальном синтезе, быть может, и отвечает нашим дотеоретическим склонностям, но противоречит самой идее науки как институционализированного поиска дискурсивно обоснуемых истин, тем более что создание завершенной теоретической схемы не приводит к устранению уже существующих: от многообразия подходов нельзя уйти благодаря какой-то («одной из», «еще одной») концепции<sup>14</sup>. На пути построения теории мы дальше уже не двинемся. Здесь необходимо *практическое* решение.

Сформулируем проблему еще раз: среди всех существующих теорий нет такой, которая бы удовлетворяла нашей потребности в объяснении множества аспектов социальной жизни, известных нам в нашем обыденном опыте, а любые новые попытки систематизации теоретического знания неизбежно приводят к исключению определенных возможностей описания и объяснения. Даже если некогда некое интегральное социальное знание будет достигнуто, то сегодня говорить об этом всерьез не приходится. Если же мы заинтересованы в использовании как можно более богатых возможностей описания и объяснения социального, то как совместить несовместимые, прямо противоположные подходы, ибо простое рядоположение их есть нетерпимая для теории эклектика?

Нам кажется все-таки, что до некоторой степени можно плодотворно работать с имеющимися теоретическими ресурсами, т. е., в част-

---

оперируем с несколькими такими конструкциями, одну из которых признаем, скажем, за дотеоретическое знание, а ряд иных — за теории, устраивающие нас в том или ином отношении, но не представляющиеся исчерпывающими. Конструкция не означает произвола. См.: *Glaserfeld E. von. Wissen, Sprache und Wirklichkeit: Arbeiten zum radikalen*. Braunschweig: Vieweg & Sohn, 1987; *Luhmann N. Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.

14. В этой связи мы хотели бы привлечь внимание к работам тех авторов, которые пытаются достичь сочетания нескольких продуктивных подходов иначе, чем по образцу парсонсовской «системы координат действия», а именно через сочленение различных подходов как равноправных способов познания одной и той же реальности. См., например: *Therborn G. Cultural Belonging, Structural Location and Human Action. Explanation in Sociology and in Social Science // Acta Sociologica*. 1991. Vol. 34. P. 177–191; *Turner J. H. Analytical theorizing // Social Theory Today / Ed. by A. Giddens and J. H. Turner*. Stanford: Stanford University Press, 1988. P. 156–194. В русском переводе: *Терборн Г. Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческая деятельность: объяснение в социологии и социальной науке / Пер. с англ. Е. В. Ананьевой // THESIS*. 1994. № 4. С. 97–118; *Тёрнер Дж. Аналитическое теоретизирование / Пер. с англ. А. Д. Ковалева // THESIS*. 1994. № 4. С. 119–157.

ности, сочленив основополагающие и более специфичные характеристики социальности, как они даны в разных социологических школах, без перехода на точку зрения одной из этих школ, без выработки всеобъемлющей синтетической схемы, но не эклектически. Это возможно в рамках «базисной», или «элементарной» социологии как совокупности теоретических высказываний, взаимосвязанных, но *заведомо* не образующих системы, полноценной и в принципе замкнутой логической последовательности, во всяком случае, в общепринятом смысле слова. Иными словами, дело не в том, чтобы предложить еще одну теорию, а в том, чтобы эффективно работать с имеющимися теоретическими ресурсами. «Элементарная социология» — не теория, но один из видов теоретической деятельности, как бы бесконечное исследование фундамента социальности.

Разрешима ли задача по конституированию такого рода деятельности? Если иметь в виду долгосрочную перспективу, это представляется весьма сомнительным. В самом деле, соединение теоретических высказываний необходимо вызывает появление чего-то системоподобного: чтобы вообще иметь возможность совершать операции (иными словами, производить высказывания), теория должна отличать свои элементы от чужих, т. е. образовать систему и быть наукой, справедливо утверждает Луман<sup>15</sup>. Однако такое замыкание системы (вольное или невольное, совершенное или несовершенное) требует времени, и, следовательно, неизбежное в перспективе отграничение от других концепций не обязательно должно оказывать влияние на предлагаемое теоретическое предприятие.

Очевидно, что эта проблема скорее всего не может возникнуть в тех случаях, когда речь идет о разработке исследователем собственной теории — здесь в силу вступают внутренние ограничения, сопряженные с самыми первыми теоретическими решениями. Она не может возникнуть и тогда, когда понятиям придается сугубо прикладное значение, т. е. когда некоторому классу событий уже поставлены в соответствие некое готовое понятие или понятийная конструкция. Однако она оказывается весьма острой, если некоторые события и процессы, известные нам в дотеоретическом опыте, нуждаются в первую очередь в теоретическом осмыслении, что как раз и предполагает совмещение высокой степени последовательности с богатством возможностей опи-

---

15. *Luhmann N. Theorie der Gesellschaft. Fassung San Foca'89. Ms. Kap. 1.1.*



сания. Теоретическое осмысление означает, что для описания и объяснения событий опыта, фиксируемого самим исследователем как дотеоретический, пытаются найти или дедуцировать, или сконструировать адекватные понятия и связи понятий. Если речь идет о вещах достаточно фундаментальных — как для самой социальной жизни, так и для теории (теорий) — мы и оказываемся в области элементарной социологии.

Первое, что здесь обнаруживается: понятия *не* необходимы, они могли бы быть и другими (если бы было принято иное теоретическое решение). Мы могли бы начать с *иного*, альтернативного понятия, скажем, сделав выбор в пользу «действия» или «структуры» («системы»). А поскольку теории еще не было, наш выбор в пользу такого-то понятия не имеет иной основы, кроме самого *решения*. Конечно, если первое решение возникает, так сказать, «из ничего»<sup>16</sup>, то этого нельзя сказать о последующих решениях. Если бы мы имели дело со строгими дедукциями, все обстояло бы еще не так сложно. Каждый следующий шаг в дедукции обусловлен предыдущим. Во всяком случае поле возможностей выбора сужается, пока наконец теория не становится замкнутой. На самом деле она не замыкается никогда, однако заданность самозамкнутости оказывает со временем все большее влияние на конституирование теории. Однако, хотя первые решения и сужают область возможностей последующего выбора, на каждом следующем этапе рассуждений открываются новые области альтернатив. Выстраивание теории происходит именно за счет исключения альтернатив, выбора одной из возможностей последующих шагов рассуждения. Но это значит, что именно моменты выбора, области различения возможных альтернатив и могут образовать искомый «единый текст». На языке кантовской философии, тесно сродненной с социологическим теоретизированием<sup>17</sup>, нам следовало бы в этой связи говорить о «формах»

---

16. Так аргументируют применительно к юридическому решению К. Шмитт и Н. Луман. См.: *Schmitt C. Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 2. Aufl. München: Duncker & Humblot, 1934; *Luhmann N. Die Ausdifferenzierung des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

17. Это отдельная большая тема, которую мы можем затронуть здесь лишь вскользь. Из крупных социологов нашего времени наиболее отчетливо профилировал свою идейную близость к Канту, конечно, Т. Парсонс — начиная со «Структуры социального действия» (*Parsons T. The Structure of Social Action*. N. Y.: McGraw-Hill, 1937) и кончая последними работами, помещенными в кн.: *Parsons T. Action Theory and the Human Condition*. N. Y.: Free Press, 1978. Относительно обширная, хотя и для того

созерцания и «схемах», опосредующих чувственность и рассудок<sup>18</sup>. На языке логики исчисления форм Дж. Спенсера Брауна<sup>19</sup> можно было бы сказать о «различениях» и «единствах различений»<sup>20</sup>. Итак, понятия выступают как альтернативные применительно к схеме (если принимается в расчет момент созерцания) или в рамках некоего единства (если речь идет о том, чтобы определить одно понятие как отличное от другого). Если соединять не понятия, но схемы, мы получим «схемы схем» или единства различенных единств<sup>21</sup>.

Это общее методологическое рассуждение открывает перспективы для кодификации социологического знания, предполагающей как объединяющее, так и разделяющее сочленение понятий и суждений. Иными словами, мы получаем возможность не только соединять вместе суждения различного происхождения, *по существу высказывающие о социальности одно и то же*, но и выстраивать ряды альтернативных суждений, *либо имеющих в виду одну и ту же основную схему, принципиальную интуицию теоретика*, либо — но это уже иной модус альтернативности — *опирающихся на другую, альтернативную*

---

времени далеко не полная библиография содержится в моем обзоре: Филиппов А. Ф. Поворот к Канту в современной буржуазной социологии // Новейшие тенденции в современной немарксистской социологии. Ч. 2. М.: ИНИОН, 1986. С. 206–207.

18. См.: *Kant I. K.d.r.V. A 137–147.*

19. *Spencer Brown G. Laws of Form. L.: Allen and Unwin, 1969.*

20. Логика различения (явно с опорой на Дж. Спенсера Брауна) используется применительно к биологии в работах об аутопойесисе. См., например: *Maturana H. R., Varela F. J. Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living. Dordrecht: Reidel, 1980.* См. также работы Н. Лумана, в частности: *Luhmann N. Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987; Idem. Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990; Idem. Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft // Zeitschrift für Soziologie. 1987. Jg. 16. Hft. 3. S. 161–174.* В русском переводе: *Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социо-Логос. Вып. 1. С. 194–216.* В своей прощальной лекции в Билефельдском университете Луман говорит: «Получить через различение единство — как единство различения — кажется парадоксальной теоретической программой; именно так это и задумано. Различное есть одно и то же — это наш исходный парадокс. Но на этом нельзя останавливаться. Парадоксы должны быть развернуты, как говорят логики. Они должны быть разложены на различения, у которых могут быть помечены, т. е. идентифицированы, обе стороны» (*Luhmann N. «Was ist der Fall» und «Was steckt dahinter?» — Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie. Bielefeld, 1993. S. 5).*

21. Здесь важно заметить, что мы только опираемся на определенные логические и философские идеи, но не следуем канонам буквально.

схему. Это значит, что в некоторых аспектах наши рассуждения могут и должны прийти к завершению, в других это завершение возможно лишь путем отсылки к общей схеме, а может быть и так, что именно стремление к последовательности и является наиболее радикальным заблуждением.

Не будем, однако, выходить в область логических изысканий, это уведет нас слишком далеко за пределы обозначенной темы. Останемся на том уровне, где встает вопрос о форме созерцания и схеме. Здесь некоторые понятия или заключения рассматриваются как возможные, т. е. избираются, а другие — нет, т. е. отбрасываются, причем явным или неявным образом происходит отсылка к фундаментальной схеме созерцания. Еще не будучи определена в понятиях, социальность уже *созерцается* наблюдателем. Она интуитивно прозревается им — как и всяким участником социального взаимодействия<sup>22</sup>. Соответственно, как было сказано выше, альтернативные понятия могут иметь в виду либо одну и ту же, либо разные, альтернативные схемы. Это позволяет нам в первую очередь различать «элементарную социологию пространства» и «элементарную социологию времени», которые альтернативны одна другой.

Сформулируем это еще раз. Мы утверждаем, что в основании набора фундаментальных и более специальных утверждений о социальности лежат формы созерцания, в частности наиболее фундаментальные: пространство или время. Мы предполагаем, что социология также и фактически подразделяется на преимущественно пространственную и преимущественно временную, т. е. даже высказывания, соединяемые в дизъюнктивном модусе (по принципу «или/или»), сопрягаются с реальностью при помощи пространственного или временного отнесения.

Может ли социологическая концептуализация опираться на обе схемы, строиться сразу на обеих формах созерцания? Фактически это просто неизбежно, ибо как *всеобщие* формы они просто неустранимы. Однако принципиальная ориентация на обе формы сразу, предпола-

---

22. Классические работы об интуитивном рассмотрении социальности принадлежат Г. Зиммелю. См.: *Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. 4. Aufl. München: Duncker & Humblot, 1922; *Simmel G. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. В русском переводе: *Зиммель Г. Как возможно общество?* / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 102–114.

гающая определенное видение социальности и способ построения теорий, — совсем другое дело<sup>23</sup>. Мы объясним это сначала в самом общем виде. Решение в пользу «социологии времени» означает, что поведение людей, их действия интересуют социолога как «осмысленные действия», что главное для него, говоря словами М. Вебера, «субъективно значимый смысл». Но смысловое есть нечто *нетелесное*. Смысл существует не в теле (хотя выражен только через материально-телесные носители), т. е. не имеет места в пространстве. Решение в пользу пространства означает, что социолог делает акцент на телесный аспект поведения. Тело размещено в пространстве — этим пока что для нас сказано все. Социология пространства сроднена с социологией тела; социология времени — с социологией смысла<sup>24</sup>. Поэтому социологи, заинтересованные в первую очередь в исследовании самостоятельной значимости культуры, смысловых образцов и т. п., ориентированы на время. Напротив, те, кто больше значения придает телесности, потребностям, власти, ориентированы на пространство. Если же социолог пишет о «пространственно-временной» природе наблюдаемых процессов, он рискует покинуть область значимости социологических высказываний. Ведь пространство может сопрягаться со временем через каузальность, именно естественную каузальность. Говорить о пространственно-временном аспекте происходящего — значит говорить о включенности его в общую мировую цепочку естественных причинно-следственных связей, пытаться вновь соединить социоло-

---

23. Самый претенциозный проект последнего времени — конечно, социология Э. Гидденса. См., например: *Giddens A. The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1991; *Idem. Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1987. Гидденс постоянно пишет о взаимодействии людей «в пространстве и времени». Конечно, взаимодействия не могут совершаться иначе. Однако вопрос должен ставиться по-другому: как теория в равной мере может учесть обе схемы? На наш взгляд, Гидденсу более удастся пространственный, чем временной подход, не говоря уже об их сочленении. О значении пространства для социологической методологии см. также: *Sayer A. Method in Social Science: A Realist Approach*. L.: Routledge, 1992.

24. «Самые глубокие социальные отношения связаны с телом как средством выражения, а тело, в свою очередь, сопряжено со своей позицией в физическом мире», — пишет один из лучших исследователей этой проблемы, швейцарский географ Бенно Верлен (*Werlen B. Society, Action and Space: An Alternative Human Geography / Transl. by G. Walls*. L.: Routledge, 1993. P. 198). Книга Верлена вышла в оригинале по-немецки уже вторым изданием в 1988 года. Немецкий и английский варианты не во всем совпадают, однако с первым нам пока не удалось ознакомиться.

гию и космос, что, может быть, и возможно, но идет вразрез со всей социологией как установившейся дисциплиной.

Однако помимо естественной каузальности есть и другие возможности взаимоналожения обеих схем. Одно из них происходит в области именно временной — ибо время есть форма внутреннего созерцания, в том числе и внешне созерцаемых вещей. Другое — в области пространственной, ибо, как уже сказано выше, смысл выражается через телесные, пространственные носители. Но это отнюдь не говорит об отсутствии принципиальной альтернативности схем. Скорее наоборот: как раз от пунктов взаимоналожения можно вести рассуждения в прямо противоположных направлениях<sup>25</sup>. Лучше делать это сознательно, отдавая себе отчет в том, какие высказывания могут быть соединены с какими и в каком — конъюнктивном или дизъюнктивном — модусе.

## Элементарная социология пространства

### *Основополагающие различия*

Проведем различие нескольких значений понятия «пространство».

1. Наблюдатель социальных событий может усмотреть, что участники социального взаимодействия неким образом пространственно размещены относительно друг друга, т. е. пространственное размеще-

---

25. Ср. далее у Верлена: «Тело как средство выражения внутренней, чистой и наделенной памятью длительности выполняет ключевую функцию опосредования между нематериальным социокультурным миром и физическими условиями, которые сопровождают любого рода социальное взаимодействие» (*Werlen B.* Op. cit. P. 198). Однако ведь можно рассудить и по-другому: и тело, и пространство в их квазиестественности суть социально-смысловые определения. Таким образом, мы снова попадаем в область смыслов — т. е. времени. См. у Канта: «Время есть формальное условие *a priori* всех явлений вообще»; даже если представления имеют своим предметом внешние вещи, сами по себе, как определения нашей души, они относятся к внутреннему состоянию, формой которого является время (А 34). Так и здесь: различие пространственной и временной схем описания социальности может быть, конечно, преодолено со стороны смысловой, т. е. временной, — однако только «в принципе» или для определенных исследовательских целей (о которых сейчас пойдет речь), но отнюдь не во всех аспектах. Аналогичные — хотя, кажется, и менее убедительные — рассуждения возможны со стороны телесно-пространственной. Классические примеры дает, конечно, немецкая философская антропология. См., например, в русском переводе: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–201.

ние тел участников для него есть важнейшее определение созерцаемой социальности.

2. Наблюдатель принимает в расчет не пространство взаимодействия, каким его видит он сам, но значение, какое придают пространству взаимодействия участники взаимодействия. Он отличает, таким образом, свое видение пространства от социальных представлений о пространстве.

3. Наблюдатель отличает от этого само собой разумеющегося для участников пространства взаимодействия пространство как смысловую тему, как нечто обсуждаемое, структурирующее коммуникацию. Он различает, таким образом, свое видение пространства, социальное значение пространства, не рефлекслируемое, но принципиально важное для участников взаимодействия, и пространство, как оно осознается и обсуждается этими последними.

Возможно еще говорить о социальном пространстве как *порядке социальных позиций*. Однако здесь «пространство» представляет собой социальную и научную метафору, впрочем, порой весьма наглядную — скажем, в случае с престижными и непрестижными районами в городе, размещением кабинетов начальников и подчиненных в организации и т. п. Во всех таких случаях различие социальных позиций выражается в различии локализаций, т. е. может действительно созерцаться как пространственная форма, однако это вовсе не обязательно. Такое «социальное пространство» — удобное, но все-таки лишь индикаторное выражение, подобно «социальной дистанции» или «социальной лестнице». Пользоваться этим выражением можно, но то, что при этом подразумевается, никак не может быть поставлено в один ряд с указанными выше тремя основными значениями<sup>26</sup>.

---

26. Можно было бы указать, конечно, что сами участники взаимодействия могут воспринимать и трактовать пространство как пространство позиций, т. е. это значение подпадает под пункты 2 или 3. Но тогда это только частный случай более общего значения, и очень важно видеть различия со значением, указанным в пункте 1. Иногда это различие не проводится, или проводится недостаточно четко, или сознательно затушевывается, отчего возникает немалая путаница. Одной из наиболее плодотворных, но логически весьма неудовлетворительных концепций является подход П. А. Сорокина. См.: Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред. А. Ю. Согомонова. М.: Политиздат, 1992. С. 299. Подход к социальному пространству как пространству социальных позиций последовательно проведен у П. Бурдьё. См.: Bourdieu P. Espace sociale et genèse des «classes» // Actes de la recherche en sciences sociales. 1984. № 52-53. P. 3-12. В русском переводе: Бурдьё П. Социальное пространство

Еще одно важное различие, не укладывающееся, однако, в предложенную схему, а проходящее как бы поперек, пронизывающее собой все указанные различия: пространство может рассматриваться как нечто обозримое, непосредственно вмещающее данное тело или тела, и как нечто необозримое, вообще непостижимое для созерцания. Оно скорее мыслится, нежели созерцается. Чисто количественная характеристика приобретает здесь черты существенного, основополагающего различия.

### *Классические определения*

Рассмотрим теперь проблему более подробно. Мы приведем некоторые классические определения, покажем их сильные и слабые стороны и затем осветим некоторые современные подходы, что позволит нам наконец четче обозначить свою позицию.

Начнем с рассуждений Э. Дюркгейма в «Элементарных формах религиозной жизни». Пространство само по себе, говорит Дюркгейм, не имеет никаких характеристик. Но оно и не является (как у Канта) *чистой* формой созерцания. Точно так же, как мы отличаем один момент времени от другого, приписывая ему определенное значение (скажем, «прежде/после»), мы приписываем различные определения и пространству («север/юг», «запад/восток», «левое/правое»). Приписываемое по собственному произволу, но согласованным с пространственными представлениями нашей группы образом. Представления о пространстве, порождаемые в социальной группе, следуют из ее собственных характеристик. Социальная организация — это модель, которая копируется в пространственной организации<sup>27</sup>. Именно общество представляет себе мир, ибо лишь оно способно снабдить нас самыми общими понятиями. «Но если мир находится (*est*) в обществе, то занимаемое им [обществом] пространство смешивается с тотальным пространством»<sup>28</sup>. Дюркгейм объясняет, как это происходит: общество возможно,

---

и генезис «классов» / Пер. с фр. Н. А. Шматко // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 17–33. О концепции Бурдьё в связи с социологией тела вкратце сказано ниже.

27. См.: *Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie.* 4<sup>e</sup> éd. P.: PUF, 1960. P. 17.

28. См.: *Ibid.* P. 630–631. Я благодарен А. Б. Гофману за уточнение перевода этой и следующей цитаты из Дюркгейма.

«только если составляющие его индивиды и вещи распределены между различными группами, т. е. классифицированы, и если сами эти группы классифицированы по отношению друг к другу. Общество, таким образом, предполагает сознательную самоорганизацию, которая есть не что иное, как классификация. Эта организация общества естественно сообщается пространству, которое оно занимает. Чтобы предотвратить любое столкновение, нужно, чтобы каждой отдельной группе была предназначена определенная часть пространства; иными словами, нужно, чтобы все пространство в целом было разделено, дифференцировано, ориентировано и чтобы эти разделения и ориентации были известны всем»<sup>29</sup>.

Через крупные работы Дюркгейма проходит сквозная идея: чем больше общество, тем универсальнее функционирующее в нем знание. Универсальность нравственного закона обусловлена тем, что мы (все люди) суть человечество. Объективность научного познания в современном мире связана с интернационализацией социальной жизни. Напротив, небольшое, отдельное общество переносит свою *неуниверсальность* и на те понятия, которым придает значимость его авторитет. Фактическая пространственная ограниченность обнаруживает себя в специфических понятиях пространства, при помощи которых описывается затем идея пространства, включаемая в совокупное самопредставление общества. (В эпоху Дюркгейма эта проблема обсуждалась в контексте так называемой «социогеографии», в частности у Ратцеля.)

Посмотрим, что дает этот подход в свете указанных выше различий. Самое главное здесь — это предельная социологизация пространства. Принципы общественной классификации переносятся на организацию пространства, причем общество же своим авторитетом навязывает такое видение как само собой разумеющееся. Теоретик дистанцируется от такого ограниченного видения скорее всего потому, что рассматривает организацию «локальных» обществ с точки зрения современного (универсального) общества, предполагающего и абстрактные категории пространства и времени, без которых не было бы современной науки.

Подход Дюркгейма, во многих отношениях весьма продуктивный, не может нас вполне удовлетворить не столько из-за теоретико-позна-

---

<sup>29</sup>. *Durkheim E.* Op. cit. P. 633.



вательных просчетов<sup>30</sup>, сколько из-за того, что общество у него — это все-таки некая единая вещь, особая сущность, организм и т. п. В этих понятиях трудно описывать взаимодействие, коммуникацию. Мы не можем, конечно, принять и нерасчлененное, неразличенное оперирование всеми тремя значениями пространства, которые были указаны выше. Вместе с тем в концепции Дюркгейма есть очень плодотворные моменты, на которые тоже следует обратить внимание. Главное — это самоочевидность некоторых пространственных устроений для членов общества. Они не сопротивляются, не оспаривают такое видение пространства — но, собственно, и не «соглашаются» с ним. Они относятся к нему так же, как (воспользуемся здесь известной интерпретацией Дюркгейма Парсонсом<sup>31</sup>) к нормам. Если бы нормы в полном смысле слова осознавались, отношение к ним было бы когнитивным. Иными словами, действующий относился бы к ним как к элементу ситуации, предоставляющей разные возможности выбора. Но действующий именно не сознает нормы в буквальном смысле слова, они суть само собой разумеющееся для него. Увидеть это извне невозможно: действие на основе сознаваемых и несознаваемых норм внешне выглядит совершенно одинаково. Только внутренняя ориентация действующего при этом совершенно иная. Точно так же обстоят дела и с пространством. Хотя сам Дюркгейм пишет об авторитетной поддержке обществом пространственных представлений, все-таки очевидно, что такие держатся не прямым насилием или авторитетной заданностью, но в первую очередь вот этой своей самоочевидностью.

Подойти к существу дела с другой стороны мы сможем через концепцию «социологии пространства» Г. Зиммеля<sup>32</sup>. Зиммель подходит

---

30. Некоторые из них рассмотрены в моей статье «Социология и космос» (Филитов А. Ф. Социология и космос. С. 246–249).

31. См.: *Parsons T. The Structure of Social Action*. N. Y.: McGraw-Hill, 1937. P. 382–386.

32. Зиммель несколько раз писал о пространстве, в том числе и в своей «Социологии» (гл. IX «Пространство и пространственные порядки общества»; см.: *Simmel G. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* / Hrsg. von O. Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. S. 687–790. Наше изложение опирается в основном на более ранний вариант, статью 1903 года «Социология пространства». Она цитируется по изданию: *Simmel G. Soziologie des Raumes // Simmel G. Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl* / Hrsg. von H.-J. Dahme und O. Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. S. 221–242. В некоторых случаях мы приводим формулировки «Социологии», которые более точны.

к пространству как таковому в первую очередь с философской точки зрения. Пространство — это «форма» совершения событий в мире, равно как и время. Часто именно таким формальным условиям приписывают некоторое причиняющее действие, когда, например, говорят о «власти времени» над людьми. Аналогичным образом обстоит дело и с пространством. Зиммель показывает, что это неверно. Само пространство не есть действующий фактор. Конечно, говорит он, царства, империи (Reiche) не могут быть сколь угодно большими, а любое пространственное взаиморасположение людей неизбежно обретает свою пространственную форму. Однако те содержания, которые эту форму наполняют, зависят от других содержаний, а вовсе не от пространства. «Не географический охват в столько-то квадратных миль образует великое царство, это совершают те психологические силы, которые из некоторого срединного пункта политически удерживают вместе жителей такой [географической] области»<sup>33</sup>. Все дело не в пространстве как таковом, но в душе. «Не пространство, но совершаемое душой членение и собирание его частей имеет общественное значение. Этот синтез фрагмента пространства есть специфически-психологическая функция, которая — при всех мнимо естественных данностях — совершенно индивидуально модифицирована; но категории, из которых он исходит, подсоединяются, конечно, более или менее наглядно-созерцательным образом — к непосредственности пространства»<sup>34</sup>. Однако в некоторых случаях пространственная форма оказывается особенно важна для рассмотрения социальных явлений (как предмет социологии у Зиммеля выступали, напомним, «формы совершения общества», а форма — это характеристика пространственная!). Исследователь придает такое значение пространству, если в конституировании «формы совершения общества» пространственный аспект выступает как первостепенный момент.

«Взаимодействие между людьми воспринимается — помимо всего прочего, чем оно еще является, — также и как наполнение пространства. Если некоторое количество лиц в рамках определенных границ изолированно селится друг подле друга, то тем самым каждый из них наполняет своей субстанцией и своей деятельностью непосредственно ему присущее место, а между этим местом и местом следую-

---

33. *Simmel G. Soziologie des Raumes. S. 221–222.*

34. *Simmel G. Soziologie. S. 688.*

щего лица пространство является незаполненным, т. е., практически говоря, ничем. В то мгновение, когда оба они вступают во взаимодействие, пространство между ними являет себя как наполненное и оживотворенное. Конечно, это основывается только на двусмысленности [того, что называют] промежуточным: отношение, которое имеет место *между* двумя элементами, есть всего лишь имманентно совершающееся в каждом из них движение или модификация, но оно происходит *между* ними в смысле пространственного вступления в промежуток»<sup>35</sup>.

Это — очень глубокое рассуждение Зиммеля, которое мы хотим специально акцентировать в целях последующего изложения.

Один из важнейших примеров исследования пространственных форм — понятие так называемой «исключительности пространства». Каждая часть пространства как такового уникальна, немислима во множественном числе. Именно это позволяет говорить о совершенно тождественных объектах — во всех прочих аспектах, кроме пространственного. Они тождественны, но размещены в разных частях пространства. Но именно поэтому они становятся в своем роде тоже уникальными. «Эта уникальность пространства сообщается предметам, коль скоро они мыслятся как всего лишь заполняющие пространство, и это становится особенно важно для практики в отношении именно тех из них, применительно к которым мы обычно особенно и подчеркиваем, и используем значение пространства»<sup>36</sup>. Скажем, некоторые социальные образования могут быть так крепко спаяны со своим пространством, что для других места на том же пространстве уже не остается. Таково государство, исключаящее на своей территории другие государства. Иначе обстоит дело с городом, городской общиной. Влияние, будь то экономическое, политическое или духовное, распространяется за пределы города, на всю страну, где встречается с влияниями, исходящими от других городов. При этом предполагается, что взаимовлияние происходит именно в государстве, на его исключительной территории. В то же время на территории, скажем, средневекового города существует несколько городских общин. В этой же связи Зиммель указывает на принципиальное значение проведения границ в пространстве. Пространство, занимаемое некоторой общественной групп-

---

35. *Simmel G. Soziologie. S. 689.*

36. *Simmel G. Soziologie des Raumes. S. 223.*

пой, мы воспринимаем как единство, причем единство пространства настолько же выражает единство группы, насколько и наоборот, единство группы оказывается основанием единства пространства. В природе любое проведение границ условно, именно поэтому такое значение имеют границы политические. «Граница — это не пространственный факт с социологическим эффектом, но социологический факт, который пространственно оформляется»<sup>37</sup>. Зиммель рассматривает и различие в пространственном оформлении фиксированных на определенных территориях групп и перемещающихся сообществ. Наконец, он исследует значение пространственной дистанции во взаимоотношениях людей (позже это станет одной из тем так называемой «социальной экологии»).

Более подробно говорить о концепции Зиммеля — одной из самых перспективных для социологии пространства — мы здесь не можем<sup>38</sup>. Мы видим, что концепция Зиммеля — более гибкая, нежели концепция Дюркгейма. При помощи понятий Зиммеля можно исследовать не только общество в целом, но и отдельные социальные образования и даже взаимодействие всего двух людей. Это отвечает основной установке Зиммеля на изучение всех форм взаимодействия. Однако при этом у Зиммеля не столь акцентировано то, что представляется нам основным достижением Дюркгейма: квазинормативная самоочевидность пространственных членений. Зиммель также недостаточно четко различает позицию наблюдателя и воззрения самих участников взаимодействия. Этот момент в наибольшей мере нуждается в коррективах.

Весьма сильно продвинуться вперед в одном из важнейших аспектов нам поможет концепция Т. Парсонса. У Парсонса прежде всего мы находим внятное отрицание значения пространства для анализа социального действия. В его первой работе нередко такие рассуждения: «Физическое время есть способ соотнесения событий в пространстве, время действия — способ связи средств и целей и других элементов действия... Действие *не* пространственно, но временно». К этому месту сделано примечание: «Конечно, каждое конкретное событие происходит также и в пространстве. Но этот факт есть непроблематиче-

---

37. *Simmel G. Soziologie des Raumes. S. 226–227, 229.*

38. Некоторые из отмеченных моментов (с точки зрения их общего значения для социологической теории) я постарался проследить в статье: *Филиппов А. Ф. Обоснование теоретической социологии: введение в концепцию Георга Зиммеля // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 65–81.*

ское данное в том, что касается аналитических наук о действии»<sup>39</sup>. Это связано, конечно, с определенной концептуализацией тела. Согласно Парсонсу, «тело действующего образует для него точно так же часть ситуации действия, как и внешняя окружающая среда»<sup>40</sup>.

Во втором капитальном труде Парсонса «Социальная система» о пространственном аспекте говорится более содержательно. Здесь Парсонс вводит понятие территориальности, которая определяется им как один из реляционных атрибутов *ego* как биологического организма. Реляционные критерии определяют, в каком специфическом отношении некий объект находится к *ego* и, таким образом, к другим объектам<sup>41</sup>. Парсонс выделяет три таких реляционных атрибута: «биологическую позицию» (половой аспект воспроизводства), пространственное или территориальное размещение, а также темпоральное размещение (локализацию во времени). Если «пространственная позиция *ego* как организма в данный момент времени берется как *данное*, то отношение к ней позиции в пространстве, на которой размещен *alter*», и есть территориальное размещение<sup>42</sup>. Такое релятивное (соотносительное) территориальное размещение присуще всем действиям, однако особенно важно оно в двух случаях. Во-первых, поскольку каждый индивид исполняет несколько социальных ролей, продолжительность отводимого им времени не может быть большей, чем позволяет ограниченная пространственная мобильность при переходе от одной из них к другой, например, от семьи к работе и наоборот. «Это значит, что основные „базисы операций“ деятельности индивида должны располагаться внутри ограниченной территориальной области, хотя „регулярное сообщение“ посредством механических средств сильно расширило эту область. Сообщество — это коллектив, члены которого разделяют общую территориальную область как базис своих операций в повседневной деятельности»<sup>43</sup>. Парсонс еще называет это «резидентным размещением».

---

39. *Parsons T. The Structure of Social Action. P. 763.* Одно из важнейших рассуждений Парсонса на этот счет содержится в том же труде (P. 45 (fn.)).

40. *Ibid. P. 47.*

41. *Parsons T. The Social System. L.: Routledge, 1991. P. 89.* Напомним, что участников диадического, т. е. простейшего, взаимодействия Парсонс называет «*ego*» (я) и «*alter*» (другой).

42. *Ibid. P. 90.*

43. *Ibid. P. 91.*

Кроме этого, важным аспектом территориальности является использование силы. Сила действует именно на тело, организм, ограничивая свободу действующего, например движение или коммуникации. «Чтобы использовать силу против действующего, необходимо „добраться до него“ в том месте, где он есть или хотел бы находиться. Использование силы — предельное средство предотвращения действия (мертвец не действует), и, поскольку как компонент власти использование силы должно быть контролировано в обществе, территориальная организация силы и ее возможное использование всегда является фокусом структуры общества»<sup>44</sup>.

Мы находим понятие территории и в контексте первых же дефиниций в работе Парсонса «Общества». Парсонс указывает, что хотя общество является в некотором смысле частью более обширной социальной системы — интернациональной или «интерсоциетальной», оно может быть выделено как особая система, невзирая на многочисленные связи и отношения его элементов, в которые они вступают помимо общества. Достаточно традиционным образом он характеризует его как наиболее самодостаточную систему: «Единицы общества более зависимы от других единиц того же общества, чем от единиц другого общества»<sup>45</sup>. Примечательным образом именно здесь всплывает понятие территории. Общество, по Парсонсу, в первую очередь политически организовано, и оно должно установить «относительно эффективный нормативный порядок на некоторой территории»<sup>46</sup>.

Итак, действие *per se*, аналитически вычленимый аспект совокупной реальности, *не пространственно, но только временно*. Действие как конкретный феномен предполагает тело, организм действующего. Тело размещено в пространстве; наряду с телами других действующих перемещения тела должны обеспечить возможность исполнения социальных ролей и контролируются обществом с использованием силы. Совокупность действующих на общей территории образует сообщество: во-первых, поскольку тела членов сообщества в основном размещены в одной и той же области; во-вторых, поскольку на этой территории поддерживается определенный нормативный порядок

---

44. *Parsons T. The Social System. P. 91.*

45. *Parsons T. Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966. P. 2.*

46. *Ibid.*

(в том числе и посредством силы, хотя отнюдь не исключительно ею). Даже если оставить в стороне вопрос о том, насколько последовательно могут сочетаться более ранние идеи о преимущественно темпоральном характере действия как аналитически вычленяемой реальности и позднейшие рассуждения о его пространственных характеристиках, самое главное остается неясным. Как соотносятся между собой территория и норма? Территория есть нечто фактическое, поскольку на ней размещены тела действующих. Однако на этой же территории значим нормативный порядок. Как чисто фактическое пребывание тел может быть отрегулировано на основе нормативного порядка? Этот вопрос напрашивается именно в связи с концепцией Парсонса. Наиболее продуктивны у Парсонса, конечно, те аспекты его исследований, где он четко расставляет все акценты. Пространство сопряжено с телами действующих. Время — с ожиданиями (не забудем — хотя Парсонс не подчеркивает этого в данной связи, — что ожидания суть нормативные ожидания). А пребывание на общей территории каким-то не вполне очевидным образом связано с общими нормами и принудительным осуществлением порядка.

### *Обозримое пространство и тело*

Таким образом, проблематика социологии пространства вновь приводит нас к проблемам социологии тела — родственной, но все-таки уже иной дисциплины<sup>47</sup>. Мы должны определить, насколько выкладки этой последней могут быть учтены в последующем изложении. Посмотрим, например, как соотносятся тело и пространство у П. Бурдьё:

«Квалифицировать свойства и движения тела как нечто социальное, — пишет он в книге о „практическом рассудке“, — значит сразу же наиболее фундаментальным образом натурализовать социальный выбор и конституировать тело, со всеми его свойствами и перемещениями, как аналогичный оператор, устанавливающий все виды практической эквивалентности среди различных разделений социального мира: разделения полов, возрастных и социальных классов, точнее, среди значений и ценностей, сопряженных с индивидами, которые

---

47. См. в качестве общего введения (с обзорами новейших тенденций): *The Body: Social Process and Cultural Theory* / Ed. by M. Featherstone, M. Hepworth and B. S. Turner. L.: SAGE, 1991.

занимают практически эквивалентные позиции в пространствах, определяемых этими делениями»<sup>48</sup>.

Иными словами, разъясняет далее Бурдьё, если элементарные движения, «гимнастика тела», как он это называет (движения вверх и вниз, вперед и назад и т. п.), в особенности же сексуальный, биологически данный ее аспект оказываются сильно нагружены социальными значениями, социализация внушает чувство тождества между социальным и физическим пространствами. Но при этом самые фундаментальные структуры группы оказываются укорененными в изначальном опыте тела, иными словами, опыт тела не непосредственно естествен, но столь же натурален, сколь и социален:

«...все схемы восприятия и оценки, в которые группа отлагает свои фундаментальные структуры, и схемы выражения, посредством которых она сообщает им начатки объективации и тем самым усиления, с самого начала становятся между индивидом и его телом: приложение фундаментальных схем к собственному телу, в особенности к тем частям его, которые с точки зрения этих схем наиболее существенны, несомненно, в силу инвестиций, объектом которых является тело, оказывается одним из наиболее предпочтительных случаев инкорпорирования схем»<sup>49</sup>.

Однако еще более важно для Бурдьё другое — процессы усвоения и воспроизводства габитуса, т. е. «системы длительных и транспонируемых установок», «структурированных структур, предрасположенных быть структурирующими структурами»<sup>50</sup>, как правило, находятся ниже уровня сознания. Это значит, что в одном случае нет сознательного усилия подражания, в другом — памяти и знания. В одном случае следует говорить даже не об имитации, но о *мимесисе*; в другом — о *практической реактивации*, лежащей ниже уровня выражения, сознания и предполагающей их рефлексивной дистанции. «Тело верит, поскольку оно играет: оно плачет, миметируя грусть... То, что усвоено посредством тела, не есть нечто такое, что ты имеешь, как знание, которым можно заслониться, — это нечто такое, что ты есть»<sup>51</sup>. Преиму-

---

48. Bourdieu P. Le sens pratique. P.: Minuit, 1980. P. 120.

49. Ibid. P. 122.

50. Ibid. P. 88.

51. Ibid. P. 122.



ществленным же местом объективации «порождающих схем» является обитаемое пространство — начиная с дома, жилища<sup>52</sup>.

Итак, физическое пространство и пространство социальное сопрягаются, поскольку тело нагружается социальными значениями, а социальность натурализуется. Имеется не *знание о пространстве*, но практическая ориентация, не сознаваемая, ибо укорененная в опыте тела и как биологически преконструированного, и как социально нагруженного «оператора». Усвоение и воспроизведение в автоматических реакциях схем устройства мира (социального и физического) происходит на уровне «практического смысла», без рассуждений и рефлексий. И чем раньше человек «вступает в игру», тем более самоочевидным кажется ему пространство игрового поля, а тело, будучи поставлено в соответствующие условия, всегда вновь запустит в ход свои движения. Бурдьё, разумеется, подчеркивает, что в наибольшей степени все это относится к дописьменным обществам. Об этом же говорят и его примеры. Однако здесь возникает сомнение: не может ли такая самоочевидность непосредственного сопряжения пространства с биологически определенным и социально обозначенным телом стать меньшей на более поздних этапах, когда уже ведома письменность и развита рефлексия? Применительно к современной ситуации Бурдьё предпочитает говорить именно о пространстве (пространствах) социальных позиций — но тогда справедливы критические замечания Б. Верлена: «Если мы примем в расчет тело агента<sup>53</sup>, то увидим, что стратегия Бурдьё должна во многих отношениях оказаться неудачной. Он не может разместить тело в своем социальном пространстве... в то же время он не способен провести ясное различие между пространственными понятиями физического и социального миров»<sup>54</sup>.

Мы можем, таким образом, до известной степени признать правоту Бурдьё и воспользоваться некоторыми его ходами мысли. Однако и эта концепция также не может нас вполне удовлетворить. Характе-

---

52. Bourdieu P. Le sens pratique. P. 129.

53. Слово «agent» происходит от того же «agere» («действовать»), что и «act», «action» («действие») и «астог» («действующий»). Хотя по-русски «агент» все еще звучит достаточно дико, правы, видимо, те наши переводчики и исследователи, которые предпочитают эту кальку с английского и французского утомительным поискам русских эквивалентов, сохраняющих и внутреннюю форму слова, и точный смысл, и все переклички значений.

54. Werlen B. Op. cit. P. 155.

ристики тела, а значит, и характеристики пространства, которые он предлагает, слишком конкретны. С одной стороны, без этого, кажется, оставалось бы слишком мало. Если это живое тело, то у него должен быть пол, возраст, его действия — это еда, питье, половое воспроизводство и т. п. С другой стороны, столь конкретно определяемое тело перемещается в столь же конкретно определяемом пространстве. Дом, обозримые пределы небольшой этнической общности, вообще все, что входит в пределы наглядного созерцания, — здесь приложение данной концепции может быть, видимо, наиболее плодотворным. Для нас же наиболее важно другое: *перемещения и движения тела сопряжены с дорефлексивным и притом столь же социальным, сколь и «натуральным» представлением пространства*. Специфическая разработка этой идеи применительно к разным видам пространства — это отдельная, не обязательно решаемая при помощи понятийного аппарата Бурдьё задача.

Конкретная обозримость тел может быть трактована и несколько иначе, чем у Бурдьё. Примером тому могут служить сочинения И. Гофмана. Однако концепция Гофмана — весьма плодотворная для социологии пространства — заслуживает специального и намного более подробного анализа, чем это возможно в рамках данной статьи<sup>55</sup>. Возможности микросоциологического подхода хорошо представлены в уже упомянутой обобщающей статье Дж. Тёрнера, синтезирующей идеи многих теоретиков, в том числе А. Шюца и И. Гофмана. Обратим внимание прежде всего на то, что пространство здесь — это социально организованное пространство интеракции. «Своим размещением в пространстве или своим перемещением в пространстве люди сигнализируют друг другу о своих намерениях и ожиданиях»<sup>56</sup>. Положение или перемещение в пространстве — это использование возможностей постановки роли (*role-making*) (термин Р. Тёрнера) и выстраивания

---

55. Безусловно, здесь могут быть сделаны выводы и для общей социологической теории. См. интересные опыты такого рода у Р. Коллинза и А. Гидденса: *Collins R. Three stages of Erving Goffman // Collins R. Sociology Since Midcentury: Essays in Theory Cumulation*. N. Y.: Academic Press, 1981. P. 219–253; *Giddens A. Erving Goffman as a systematic social theorist // Giddens A. Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1987. P. 109–140. Гофман — весьма тонко замечает Гидденс, — это не теоретик «малых групп», но исследователь соприсутствия (*co-presence*). См.: *Giddens A. Op. cit.* P. 115.

56. *Turner J. H. Analytical theorizing*. P. 176; *Тёрнер Дж.* Указ. соч. С. 139.

социальной «сценической игры» (stage-making). Выстраивая свое взаимодействие как сценическую игру, индивиды договариваются об использовании пространства: кто какую территорию занимает, кто, куда и как часто может передвигаться и т. д. Отсюда следует возможность регионализации интеракций, т. е. образование устойчивого образца их пространственного распределения и подвижности. Характерным образом регионализация стоит у Тёрнера в одном ряду с «рутинизацией», «нормативизацией», «ритуализацией» и «категоризацией» (взаимным типизированием) совместной активности индивидов, находясь с ними в отношении позитивного взаимодополнения. Насколько успешно происходит одно из перечисленного, зависит от успешности также и всего остального<sup>57</sup>.

Однако одна важная проблема остается нерешенной и здесь. Тёрнер пишет о пространстве в контексте микросоциологических построений. Но он не показывает, как в этот контекст обозримой интеракции входит большое пространство, говоря еще точнее: *большое политическое пространство*. Здесь дело не просто в том, что между «микро» и «макро» в социологии лежат почти непреодолимые преграды, и Тёрнер тоже говорит о невозможности эти преграды преодолеть. Дело еще и в том, что Тёрнер не до конца использует предлагаемые им самим теоретические ресурсы. Ведь в малом взаимодействии, обозримой интеракции может обговариваться использование не только вот этого малого пространства самой интеракции, но и большого пространства, распоряжаться которым или сообразовываться с которым также должны участники взаимодействия. Останемся пока на этом уровне. Рассмотрим проблему сначала на примере диадического взаимодействия.

Диадическое взаимодействие — это простейший уровень социальности. Может показаться, что еще проще было бы начать с поведения единичного действующего, однако это не так. Вместе с М. Вебером мы можем сказать, что собственно социальное начинается с ориентации на другого; вместе с Г. Зиммелем мы держимся того мнения, что единичный действующий, именно его одиночество — это отнюдь не простой, не самоочевидный социальный факт. В одиночестве действующего просматривается сложное действие многообразной социальности,

---

57. См.: *Turner J. H. Analytical theorizing*. P. 179, 181–183; *Тёрнер Дж.* Указ. соч. С. 140–141, 143–145.

в диадическом взаимодействии — при всей абстрактности таких конструкций — нет поначалу ничего, кроме просто факта взаимодействия «ego» и «alter», т. е. «я» и «другого»<sup>58</sup>. При этом и «я», и «другой» непосредственно воспринимают пространство как существа телесные. На пространство физического мира здесь непринужденно накладывается пространство социальное. «Пространство в физическом мире, — пишет Б. Верлен, — конституировано *через* опыт собственного тела субъекта посредством сознательного Я в движении. Агент, таким образом, на опыте постигает физический мир и представляет его пространственные измерения, *исходя из перспективы своего тела*»<sup>59</sup>. Здесь принципиально важное значение имеют такие определения, как «лево», «право», «перед», «сзади», «вверху» и «внизу»<sup>60</sup>.

Если «я» и «другой» взаимно ориентируют свое поведение, то пространственная достижимость чужого тела и соответственно достижимость своего тела для чужого входит в смысл этого поведения. «Я говорю о некоем Ты, что оно принадлежит к моему социальному окружающему миру, если оно сосуществует со мной в пространстве и времени, — пишет А. Шюц. — То, что оно сосуществует со мной в пространстве, означает, что оно дано мне „телесно“, а именно как *оно самое*, как это *особое Ты*, а тело его — как поле выражения в полноте своих симптомов»<sup>61</sup>. Оба участника взаимодействия прежде всего непосредственно воспринимают каждый свое тело и тело своего партнера по интеракции, а также все физические определения пространства интеракции, поскольку это так или иначе влияет на смысл поведения. Мое тело и тело другого не могут одновременно находиться в одном и том же месте. Но точно так же мое тело не может находиться на месте любого другого природного тела, все равно, одушевленного или неодушевленного. Однако тело другого человека может переместиться или, наоборот, остаться на том же месте *по взаимному согласованию* (не обязательно вербальному), в том числе под воздействием угрозы (обоюдно или односторонне выражаемой) применения силы. Таким образом, первичное представление о пространстве как пространстве определенных мест и естественно, и социально. Оно воспринимается

---

58. См.: *Simmel G. Soziologie. S. 96.*

59. *Werlen B. Op. cit. S. 161.*

60. *Ibid.*

61. *Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. S. 227.*

как само собой разумеющийся аспект организации поведения и коммуникации. Движения своего и чужого тела задают действующему до-рефлексивный опыт<sup>62</sup>, который, в свою очередь, может служить основанием для дискурса, обговаривания размещений в пространстве. Но прежде дискурса тело автоматически подсказывает возможное движение, соразмерное пространству.

От диадического взаимодействия перейдем к более сложным. Уже переход от диады к триаде имеет, согласно Зиммелю, принципиальный характер<sup>63</sup>. Вместе с третьим участником взаимодействия появляется возможность опосредования, примирения противоборствующих — но также и незаинтересованного наблюдения. Третий как непосредственный участник не вносит почти ничего нового, что отличало бы «двоицу» от «троицы» в отношении пространственного определения. Однако третий может быть также и *наблюдателем*. Непосредственный наблюдатель есть также участник взаимодействия. Каждый из участников диадического взаимодействия наблюдает лишь другого участника и — косвенно — себя. Они не наблюдают само взаимодействие. Третий участник может наблюдать взаимодействие, он *участвует как наблюдатель* (действие есть также *претерпевание*). Как участник он соопределяет пространственные характеристики взаимодействия сообразно размещению своего тела и размещает тело сообразно пространственным характеристикам. Но одновременно он наблюдает само взаимодействие (конечно, в данном случае только диаду). В свою очередь, присутствие наблюдателя позволяет другим участникам взглянуть на свое взаимодействие со стороны. Так или иначе, неотрефлексированное использование и определение пространства в полной мере возможно (насколько это вообще возможно между людьми) только в диадическом взаимодействии. Триада предполагает возможность суждения, объективирования пространства. Однако и триада, и более обширные по количеству участников взаимодействия до какого-то уровня все еще остаются непосредственными, т. е. микроинтеракциями. Мы же намерены перейти к исследованию большого пространства. Как это вообще возможно? Здесь нам приходится поставить вопрос

---

62. «Речь идет, — подчеркивает Шюц, — не о *предикативном суждении*, но о *до-предикативном опыте*, в котором Ты переживается как некая самость...» (Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. S. 228).

63. См.: Simmel G. Soziologie. S. 125.

о соотношении микросоциологии и макросоциологии, а для этого следует выяснить, где кончается «микро» и начинается «макро».

Для нас представляет в данном случае интерес то, как А. Шюц вводит в этой связи различие: «Umwelt» / «Mitwelt» («окружающий мир» / «совместный мир»<sup>64</sup>). Первое понятие, как мы видели, предназначено для обозначения непосредственно данного в пространстве и времени социального опыта. Окружающий мир слоится на уровни более близких и более периферических переживаний, и постепенно эта периферия оказывается уже за границей окружающего мира, продолжаясь «*по ту сторону телесности и пространственной непосредственности* в ситуацию совместного мира» (если следовать англоязычной версии: *мира современников*)<sup>65</sup>. Одно переходит в другое, но трудно указать, когда непосредственное перестает быть непосредственным. То, что уже перестало быть непосредственным опытом для участника, может быть все еще непосредственным взаимодействием с точки зрения наблюдателя, обзоревающего это взаимодействие в иной перспективе. Но раз нет абсолютного определения непосредственного, то нет и абсолютного определения «микро» и «макро», хотя вполне очевидно, куда относить диадическое взаимодействие, а куда — процессы, в которых заняты тысячи и миллионы людей<sup>66</sup>.

---

64. В стандартном английском переводе «Umwelt» характерным образом переводится как «domain of directly experienced social reality» («область непосредственного опыта социальной реальности»), «face-to-face situation» (лицом-к-лицу-ситуация), а «Mitwelt» как «world of contemporaries» («мир современников»); т. е. в первом случае подчеркивается главным образом (хотя не исключительно) пространственный аспект (достижимость), а во втором — временной (одновременность). См.: *Schütz A. Collected Papers. Vol. 2: Studies in Social Theory. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. P. 20–63.*

65. *Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. S. 246.*

66. На это справедливо указывает, например, Р. Коллинз. «Микро» и «макро», согласно Коллинзу, следует рассматривать как полюса континуума. В зависимости от того, смотрим ли мы, так сказать, «вниз» или «вверх», беря за отправной какой-то уровень взаимодействия, этот последний оказывается для нас более «микро» или более «макро». Фундаментальные измерения, по Коллинзу, суть пространство и время. Наиболее «макро» — то, что «покрывает самые большие территории и дольше всего длится». См.: *Collins R. Theoretical Sociology. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988.* Коллинз предлагает также двухмерную шкалу для ранжирования объектов микро- и макроисследования. Мельчайший элемент — когнитивно-эмоциональные процессы, происходящие в одной личности в течение нескольких секунд. Малые группы занимают территорию  $10^{10}$ , а территориальное общество — до  $10^{11}$ – $10^{14}$  квадратных футов. Ритуалы и групповая динамика в малой группе могут иметь длительность до 104 сек., а длительность территориального общества исчисляется минимум в годы.

Это, конечно, не значит, что в определении большого и малого пространства социальности мы обречены на полный релятивизм. Важнейшим определением малого, непосредственного, простого взаимодействия часто называют *присутствие* или *соприсутствие*<sup>67</sup>. Нам необходимо уточнить этот момент. Соприсутствие двух собеседников в известном смысле не прерывается от того, что они свою беседу с глазу на глаз продолжают по телефону<sup>68</sup>. Однако пространство, разделяющее двух собеседников, является тем не менее иным, не тем малым, легко обозримым пространством, где они находились лицом к лицу, но большим, непосредственно *не* обозримым. И они, находясь благодаря телефону в непосредственном контакте, *знают о разделяющем их пространстве как большом*, во всяком случае, большем, нежели первоначальное пространство их общения. Иными словами, с пространством макровзадействия дело обстоит не совсем так, как с основными определениями микровзадействия. Что же происходит, когда мы имеем дело не с малым пространством обозримых тел, но с большим политическим пространством?

---

Такова, заметим, именно перспектива *наблюдателя*, что сознательно подчеркивает и сам Коллинз. См.: *Collins R. Sociology since Midcentury: Essays in Theory Cumulation*. N. Y.: Academic Press, 1981. P. 263, 266 (fn. 2), 273 (fn. 3).

67. И. Гофман говорит также о *со-телесном присутствии*. См.: *Goffman E. The interaction order // American Sociological Review*. 1983. Vol. 48. № 1. P. 4. См. здесь же любопытное понятие «личная территориальность». Луман говорит о соприсутствии, не обращаясь к категориям тела и пространства: «Чего-то абсолютно простого (в смысле далее не поддающегося анализу) в социальной жизни не бывает. Поэтому и простые системы уже сложны, т. е. сложены, однако как тип систем они включают в себя системы наименее сложные. Они просты в смысле непосредственной обозримости для всех участников. Поэтому в качестве определяющего критерия мы выбираем понятие „присутствия“... Они являются *присутствующими*, если и поскольку могут взаимно (т. е. не односторонне) воспринимать друг друга. Социальные конвенции относительно воспринимаемости и присутствия не используются для определения понятия, но рассматриваются как возможные структурные признаки и граничные дефиниции самих систем... *Внутри* простых систем может быть так, что присутствующие трактуются как неприсутствующие или воспринимаемое рассматривается как невоспринимаемое» (*Luhmann N. Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975. S. 21–22).

68. Этот пример приводит Шюц. См.: *Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. S. 246.

В большом пространстве невозможно непосредственное созерцание удаленного тела; при этом понятие соприсутствия теряет важность, и автоматизм размещения уступает место *знанию* о территории<sup>69</sup>. Однако пространство все равно остается здесь пространством тел, в принципе, могущих быть созерцаемыми. В рамках каждого малого обозримого пространства внутри этого большего пространства тела действующих движутся уверенно и надежно, ведомые автоматизмом практического рассудка, а территория осмысливается как пространство значимых правил и чувствительных санкций.

Не принимая во внимание это обстоятельство, мы неизбежно будем приходить к тому, что Коллинз называет «стратегией микротрансляции». С этой точки зрения социальные структуры представляют собой «микрповторение в физическом мире», т. е. «повторяющееся в конкретных местах поведение людей, использующих конкретные физические объекты и коммуницирующих с определенными другими людьми при повторяющемся использовании преимущественно одних и тех же символических выражений»<sup>70</sup>. Конечно, продолжает Коллинз, имеется и символическая коммуникация, но социальная структура не сводится к смыслу: структура — это *повторяющиеся действия* коммуницирующих, в то время как смысловые содержания часто двусмысленны или ошибочны, часто не одинаково понимаются обеими сторонами в коммуникации, а представления о подлинном социальном состоянии (государстве, организации, семье, дружеском кружке) далеко не всегда точны и верны. Следовательно, наблюдателю не особенно и нужно

---

69. Мы можем отчасти воспользоваться различиями А. Сикурела: «Для микроисследователя, заинтересованного вопросами коммуникации, социальная и коммуникативная компетенция респондента означает способность использовать язык и соответственным образом взаимодействовать с другими таким способом, который предполагается типичным и нормальным в данной социальной ситуации... Для макроисследователя социальная компетенция означает знание о ценностях, нормах и институциональных образцах» (*Cicourel A. V. Notes on integration of micro- and macro-levels of analysis // Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociology / Ed. by K. Knorr-Cetina and A. Cicourel. L.: Routledge & Kegan Paul, 1981. P. 57*). Мы могли бы добавить, что коммуникативная компетенция для микроуровня означает способность ориентироваться в пространстве непосредственного взаимодействия, а социальная компетенция на макроуровне означает *знание о территориальном устройстве* того социального, к которому относит себя действующий.

70. *Collins R. Sociology since Midcentury. P. 272.*



знать, что происходит, так сказать, «в умах». Гораздо важнее физическая среда действий: «Не поддающийся выражению контекст, от которого зависит каждый и на котором основывается все молчаливое взаимопонимание, есть физический мир, включая и собственное тело каждого человека, усматриваемое с точки зрения конкретного места в этом мире»<sup>71</sup>.

Несмотря на плодотворность такого подхода, он в целом неудовлетворителен для нас, ибо здесь сделана попытка придать единообразие исследовательской стратегии, элиминировать из рассмотрения все, что не вписывается в объективистскую картину социального мира. Мы же исходим из того, что значения «пространства», указанные выше, лежат в основе *равноправных* стратегий, так что совершенно не обязательно придавать теории единство и транслировать социологию на уровень микросоциологии. Конечно, это позволяет подтверждать ориентацию на обозримый физический мир и на тело действующего. Но тогда мы теряем возможности более тонкого, не лобового («что люди думают») анализа смысла. Этот последний особенно нужен нам, когда само по себе социальное взаимодействие ограничивается малым пространством и относительно малой длительностью, однако его содержанием, обсуждаемыми темами и, следовательно, элементами предрасположенности к действию оказывается именно большое пространство.

Коллинз не может освободиться от идеи телесного соприсутствия<sup>72</sup>. Он критикует, в частности, феноменологическую социологию, поскольку в ней за точку отсчета берется именно перспектива самого действующего, с чем связан исключительный интерес именно к смыслу поведения. Однако Коллинз не видит возможностей дизъюнктивного соединения понятий, которые соотносятся с одной и той же схемой (тело как физическая данность, *или* как носитель смысла, *или* как аспект смыслового комплекса, не собственно тело, но *смысл тела*).

Именно здесь мы считаем нужным ввести одно из наших центральных понятий: *сополагаемый* смысл. Это — чрезвычайно тонкий момент. Здесь каждый шаг рассуждения должен быть прописан с максимальной тщательностью.

---

71. *Collins R. Sociology since Midcentury. P. 273.*

72. См. систематическое изображение концепции Коллинза в кн.: *Turner J. H. The Structure of Sociological Theory. 4<sup>th</sup> ed. Chicago: Dorsey Press, 1986. P. 435–455.*

Итак, тело, находящееся в непосредственной близости партнера по коммуникации, созерцается как таковое. Однако это созерцание вовсе не непосредственно, если под этим подразумевать чистую, не отягощенную социально-культурным контекстом явленность. Пространство обозримого взаимодействия также не является пространством фиксированных мест, с каждым из которых ассоциируется тот или иной деятель. Хотя непосредственно в момент взаимодействия одно и то же место не может быть занято разными телами, однако даже применительно к микровзаимодействию можно сказать, что речь уже идет о территории, на которой в принципе могли бы размещаться участники интеракции. Она не представляет собой простого сложения мест. Территория есть нечто большее: она предполагает набор разнообразных возможностей размещения (в том числе и «резидентного», по Парсонсу). Место партнера по взаимодействию всегда соотносится с более обширной, непосредственно не созерцаемой территорией. О ней известно, она принимается в расчет, и в расчете на нее партнерами определяется смысл взаимодействия. Территория взаимодействия может при этом никак организационно не фиксироваться. Пусть даже мы не обнаружим здесь природные физические тела (так называемые «естественные границы») и социальные артефакты (произведенные людьми значимые объекты: дома, дороги и т. п.), которые бы фиксировали ограниченность перемещений<sup>73</sup>. Пусть даже мы не найдем здесь структур — т. е. не увидим той регулярной повторяемости действий, которая только и позволяет говорить о структуре. Все равно пространственные перемещения в ходе взаимодействия не выйдут за пределы некоторого региона. Возможности перемещений и размещений ограничены, но эта ограниченность обнаруживается как некое фактическое обстоятельство только тогда, когда мы идентифицируем ограничиваемое. Иными словами, мы должны сказать, что именно не выходит за эти пределы. Простейший ответ: действующие, ибо их тела сопряжены с пространством. Но тогда придется поставить следующий вопрос: идентифицируем ли мы пространство потому, что в нем действуют данные люди, или мы идентифицируем людей потому, что они действуют в этом пространстве? Поскольку мы хотели определить именно пространство, то за независимую переменную надо брать

---

73. На самом деле такие природные ограничители и/или социальные артефакты есть почти всегда. Мы берем предельный, чистый случай, чтобы показать существо дела.

действующих. Однако легко обнаружить, что в целом ряде случаев (например, владение поместьем, гражданство, членство в организации с фиксированным местоположением и т. п.) тождественность самого действующего может быть определена, только исходя из определенности пространства. Если же мы возьмем самый чистый случай: отсутствие естественных границ и социальных артефактов, то нам придется выяснять, где же мы останавливаемся, где может быть положен предел релятивизму: ведь пространство может быть определено столь же широко, как и действующие, в зависимости только от целей наблюдения. Иными словами, в принципе цель взаимодействий непрерывна<sup>74</sup>. Нужны какие-то основания, чтобы выделять именно данных людей или данные территории. В случае с микросоциологическими исследованиями на небольших обозримых пространствах эта проблема не кажется столь острой из-за очевидности созерцаемых тел и пространств. Но по мере того как осязаемость тела уступает место смыслу тела, нечто аналогичное должно происходить и с пространством.

На передний план выходит фиксируемая наблюдателем значимость предполагаемого пространства взаимодействия для действующих. Т. е. в том случае, когда для действующих пространство (именно большое, непосредственно необозримое пространство) произвольно, неслучайно, *более-чем-фактично*, мы можем говорить, что смысл его входит в смысл действий и коммуникаций. Именно так поведение одновременно регионализовано и нормативизировано. Знание о значимом пространстве не обязательно актуализуется во взаимодействии; достаточно того, что оно входит в качестве составного элемента в «само собой разумеющееся» для действующих. Это и есть *сополагаемый* смысл.

Важно понять отличие сополагаемого смысла от того, с чем мы имеем дело, например в случае государственной границы. Государственная граница в ее материальном выражении (пограничные столбы, охрана, таможня и т. п.) — это социальные артефакты, нагруженные социальными смыслами, но притом вполне созерцаемые, хотя бы отчасти. Сопологаемый смысл — это некий оттенок смыслового наполнения коммуникаций. Его легко обнаружить тогда, когда пространство *тематизировано* в коммуникации, т. е., как мы и определили это выше, делается предметом обсуждения.

---

74. См.: *Simmel G. Über sociale Differenzierung. S. 130.*

Гораздо сложнее обстоит дело в других случаях. Здесь нам снова можно прибегнуть к концепции Зиммеля. Мы видели, что, согласно Зиммелю, пространство обычно выступает как нечто «незаполненное», покуда в ходе социального взаимодействия оно не оживотворится в силу происходящих в каждом действующем изменений. Практически для нас это означает, что бесполезно и бессмысленно выискивать оттенки пространственного смысла у действующих, которые непосредственно не взаимодействуют, не коммуницируют друг с другом. Самое большее, на что способен здесь наблюдатель, — это умозаключения. Мы интуитивно *предполагаем сопологаемый* смысл. Однако могут ли иметь ценность такие догадки, если их нельзя проверить?<sup>75</sup> Здесь есть только одна очевидная возможность. Тот смысл, который, как нам кажется, и сопологает в коммуникации большинство действующих, должен быть еще раз внятно сформулирован в рамках самой исследуемой социальности. Иными словами, внятное коммуницирование о смысле пространства является одним из необходимых условий познания сопологаемого смысла. От идеального дискурса такое обсуждение пространства — как и любых иных общезначимых основ социальности — отличается тем, что некоторые аспекты молчаливо выводятся за пределы обсуждений, составляя, как сказал по иному поводу Дюркгейм, недоговорное условие значимости договора. Оставаясь неотрефлексированными и составляя основу рефлексии, эти аспекты в то же время позволяют внешнему наблюдателю судить не только о том, что непосредственно является предметом обсуждения, но и о базисном уровне согласия, в том числе и относительно пространства. Очевидно, что тот, кто формулирует концепцию пространства, более свободно, дистанцированно, инструментально относится к базисному ресурсу социальной жизни, располагает несравнимо большими шансами власти на этом пространстве. Ограничение перемещений, структурирование расположений тел и формулировка, перевод самоочевидностей в разряд обоснуемых (по наиболее подходящим *ad hoc* правилам обоснования) истин — все это обеспечивает инструментальную достижимость

---

75. Это значит, что социологическое или социально-психологическое исследование картины мира отдельных действующих может дать важные вспомогательные результаты, но не окончательные критерии. А исследование сопологаемого (но не формулируемого) смысла в моменты коммуникации — это сложная методологическая проблема, во всяком случае, лежащая за пределами чистой теории.

большого числа тел. Это и есть власть — не просто как факт навязывания воли, но как социоонтологически фундированная позиция.

Наши последние выводы относятся к любым исследованиям пространства. Однако они особенно важны в одном специальном случае. Речь идет о пространстве больших империй.

### Имперский смысл как понятие социологии

Большое пространство взаимодействия должно быть большим именно по смыслу, а не просто по физической характеристике. Но для того чтобы стать большим по смыслу, оно в течение некоторого времени должно *в реальности* превосходить по своей протяженности все иные формы организации взаимодействий. Итак, пользуясь введенными различиями, мы можем сказать, что имперское пространство представляется *внешнему наблюдателю* как нечто обширное. Оно представляется как нечто обширное *участникам взаимодействий* на пространствах империй. Оно именно в этой своей обширности выступает как *момент конституирования смысла* социальных взаимодействий. Итак, чисто количественной характеристики величины пространства мы, правда, дать не можем. Слишком многое зависит здесь от исторической ситуации, развитости и характера средств коммуникации<sup>76</sup> и т. п. Но это не приводит к релятивизму. Современный наблюдатель, исследующий древнюю империю, знает, например, сколь невелики ее размеры сравнительно с возможностями нынешних средств сообщения. Однако для него важны другие, не менее объективные характеристики: возможности средств сообщения той эпохи и реальное отношение к пространству действующих в этой империи. Точно так же объективно и сохранение смысла большого пространства, даже если реальное пространство взаимодействия уменьшилось. Объективно и бесспорно, что когда-то это пространство было большим и воспринималось как большое. Это наложило свой отпечаток на смысл, который продолжает функционировать в коммуникации как смысл большого пространства.

Выше мы уже говорили о том, что социология пространства предполагает социологию тела (и наоборот); в том же отношении нахо-

---

76. Здесь мы только мимоходом можем указать на интересное исследование империй Г. Инниса. См.: *Innis H. A. Empire and Communication*. Toronto: University of Toronto Press, 1972. P. 5.

дятся социология времени и социология смысла. Мы говорили также и о том, что тело осмысленно, а смысл явлен через тело. Иными словами, аналитическое разведение пространства и времени отнюдь не исключает множественного взаимоналожения этих измерений реальности и анализа.

Это относится и к большому пространству. Большое пространство слишком велико, чтобы его можно было ухватить в созерцании одномоментно. Внутренний взгляд либо схватывает самое идею огромности, с которой не сопряжено собственно видение, либо пробегает — в течение некоторого времени, не одномоментно — по этой большой фигуре. Чем больше пространство, тем сильнее тело уступает место смыслу. Смысл пространства всегда может оказаться аспектом внутреннего осознания времени, равно как и наоборот<sup>77</sup>, однако большое пространство облегчает мысленное истончение, абстрагирование телесности, отчего «протяженность» и «длительность» получают очень близкие значения. Но можно рассудить и по-другому. Статичность пространственной фигуры поглощает временную динамику. Пространство как смысл пребывает непрерывно — время останавливается. Конкретизируем это на примерах из области социального.

Итак, смысл пространства может быть выражен в терминах временного измерения: я не посылаю письмо, зная, что оно не успеет дойти к сроку. Или же: я посылаю сообщение в расчете, что продолжительность его прохождения изменит его смысл. Я ориентируюсь при отправке письма не на абсолютную величину пространства, но на наличие средств коммуникации, на отлаженность почты, на социальную допустимость эквивалентной замены: бумаги — телефонным звонком, документа на оригинальном бланке — телексом или факсом. В этом

---

77. Ср. у Гуссерля: «Единство непрерывного следования временных содержаний, единство *временного следования фаз* временного предмета; само временное следование как *форма* бытия временного предмета, которое есть последовательное бытие „предметных точек“, образующих в силу этой непрерывной формы бытия континуум... Если я пробегаю время соответственно предметному содержанию, у меня есть предметная непрерывность. Через нее простирается единство временного объекта, однако оно не есть тема. Если я живу в потоке времени, то протекает предметная непрерывность (процесс), но она не есть тема. Одно и другое есть неразделимое бытие. *Вот откуда* перенесение понятий пространства на временность, понимание времени в образе линии, длительности — в образе отрезка, причем одномерный порядок во времени находит тут же свое зримое воплощение» (Husserl E. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Hamburg: Felix Meiner, 1985. S. 130).

аспекте даже остаточный момент объективности пространства (то, что находится в пределах личной досягаемости, передается иначе, чем то, для чего необходимы средства сообщения) может быть снят, например, правилами бюрократической процедуры: иную бумагу нельзя послать иначе, чем с посыльным, даже в соседний кабинет. При определенных социальных условиях малое может стать большим, а большое — малым. Указывая на эти условия, мы опять-таки избегаем релятивизма.

Важнейший аспект социально квалифицированной величины пространства — политическая ограниченность. Покажем это на примере государственной границы. Вернемся еще раз к ситуации с телефонным разговором. Так, государственная граница может проходить не только между участниками телефонного разговора в Москве и Париже, но и между москвичом и парижанином в разговоре с глазу на глаз, будь то в Москве или Париже. Но эта ситуация не возникла бы в диадическом взаимодействии, если бы до этого смысл границы не соопределил всей сети социальных коммуникаций на некотором политико-географическом пространстве<sup>78</sup>. Итак, мы видим, что микровзаимодействие может быть проинтерпретировано как макровзаимодействие, причем не только наблюдателем. Речь идет о том, что действующие, непосредственно созерцающие тела друг друга, внятно соплагают этому смыслу смысл иного, большого, политически расчлененного пространства.

В ходе наших рассуждений нас постоянно подстерегает один очень коварный момент. Всякий раз, когда мы говорим о большом пространстве, возникает соблазн назвать его большим для постороннего наблюдателя и/или для самих действующих, подчеркивая тем самым, что нас интересует не «географический охват в столько-то квадратных миль» (говоря словами Зиммеля), но тот или иной смысл. Однако чем сильнее мы привязываем наши рассуждения к современной эпохе, тем труднее различить «объективную величину» и смысл. Дело в том, что и социолог как наблюдатель, и наблюдаемые коммуницирующие действующие, *как правило*, разделяют представления о пространстве, заданные некогда наукой Нового времени. Более сложные идеи, содержащиеся в современной философии, физике и географии, далеко еще не стали предметом общего образования, тем совместным культурным

---

78. Подчеркнем еще раз: выявить этот соплагаемый смысл в *самом* диадическом взаимодействии (том же телефонном разговоре) — сложная, далеко не всегда разрешимая задача.

достоянием, освободиться от которого почти невозможно<sup>79</sup>. Поэтому ниже, говоря о большом пространстве, мы будем иметь в виду его, так сказать, объективный, измеримый характер — в своем роде тоже смысловой! — оговаривая специально только те моменты, когда специфическое осмысление пространства вступает в противоречие или неоднозначную интерференцию с этой «объективностью».

Какие теоретические ресурсы предлагает нам западная социология для исследования больших пространств? Одной из самых распространенных ныне идей является идея глобальности, всемирности. Предполагается, что в нынешнюю эпоху мы живем в едином большом обществе, занимающем весь земной шар. Несмотря на то, что государства, разделяемые границами, никуда не исчезли и в ближайшее время не исчезнут, современные средства информации и коммуникации, мировая торговля, финансы, интернациональная наука и техника обеспечивают некое подобие не политического и не культурного, но совершенно нового глобального единства<sup>80</sup>.

Эта картина социального мира складывалась постепенно, но в нее плохо вписывалось существование в мире двухполюсной системы противостояния, одна из сторон которого нередко характеризовалась как находящаяся накануне распада *империя*<sup>81</sup>. Понятие империи вообще не очень хорошо приживалось в социологии, ибо не вписывалось ни в одно из принятых в ней различий. Ни старое различие государства и гражданского общества, ни идущее от Тённиса различие сообщества и общества, ни все сильнее профилирующееся ныне различие мирового хозяйства (мирового общества, мировой системы) и национального государства не оставляют места для империи. Правда, распад СССР, кажется, позволял сделать вывод, что тенденция глобализации

---

79. Отдельный и очень трудный вопрос — могут ли вообще эти более сложные идеи стать общим культурным достоянием. Впрочем, и с общей распространенностью мировидения, как оно задавалось наукой Нового времени, тоже не все просто.

80. См. только некоторые характерные примеры: *Luhmann N. Die Weltgesellschaft // Luhmann N. Soziologische Aufklärung 2. S. 51–71; Wallerstein I. World-Systems Analysis // Social Theory Today / Ed. by A. Giddens and J. H. Turner. Stanford: Stanford University Press, 1987. P. 309–324; Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1990; Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity / Ed. by M. Featherstone. L.: SAGE, 1990; Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991.*

81. См.: *Bühl W. L. Das Ende der amerikanisch-sowjetischen Hegemonie? Internationale Politik im fünften Kondratieffschen Übergang. München: Olzog, 1986.*



была в принципе определена верно, ибо политическая отграниченность огромного пространства перестала быть одним из определений мирового порядка. Напротив, явные признаки реинтеграции на пространстве бывшего СССР заставляют сомневаться в справедливости таких выкладок. Ясность здесь может быть внесена только более точным определением понятия империи, которое мы намерены дать в связи с категориями социологии пространства.

Любые рассуждения о глобализации, по меньшей мере релятивирующей, если не вовсе ставящей под вопрос в обозримом будущем, все государственные границы<sup>82</sup>, своим идейным истоком имеют старую либеральную идею о свободном взаимовыгодном общении собственников, постепенно вытесняющем государство на периферию социальности<sup>83</sup>, о гражданском обществе, не знающем, в противоположность государству, политических границ<sup>84</sup>. В значительной мере это связано

---

82. Поверхностный, но очень информированный, наблюдательный и остроумный А. Тоффлер замечает: «Грядущие десятилетия будут... свидетелями титанической борьбы между глобализаторами и националистами за власть над природой новых регулирующих институтов на мировых капиталистических рынках. Эта борьба явится отражением конфликта между прогнившим индустриальным порядком и вытесняющей его новой глобальной системой создания богатства» (*Toffler A. Powershift: Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century*. N. Y.: Bantam Books, 1990. P. 58).

83. См., например: *Иеринг Р. фон*. Цель в праве. Т. 1 / Пер. с нем. Н. Ф. Дерюжинского и Н. В. Муравьева. СПб.: Изд. Н. В. Муравьева, 1881; *Manicas P. T. The Death of the State*. N. Y.: G. P. Putnam's Sons, 1974.

84. В истории европейской мысли «гражданское общество» (*koinonia politike / societas civilis*) означало первоначально именно государство (политическое сообщество свободных граждан как высшая ступень социальности) и только постепенно начало рассматриваться как нечто отличное от этого последнего и даже противоположное ему. Приведем лишь две примечательные характеристики, первая из которых носит социально-философский, а вторая — социологический характер:

«Гражданское общество внутренне связано с рыночной экономикой, которую можно было бы назвать „капиталистической“ в Марксовом смысле. Это общество приблизительно соответствует картине современного общества, набросанной теоретиками естественного права вроде Локка и политэкономами вроде Адама Смита. Это общество, в котором „отрицательная“ свобода закреплена в социальных институтах, — общество всеобщих прав человека и всеобщего антагонизма» (*Веллмер А. Модели свободы в современном мире / Пер. с англ. А. Д. Ковалева // Социо-Логос. Вып. 1. С. 15*).

«Учреждение гражданского общества непосредственно связано с появлением современной формы государства, к которой, таким образом, оно и отсылает. В традиционных государствах, по меньшей мере, в сельских районах, повседневная жизнь протекала в основном вне того, что охватывалось административной властью государства. Локальные сообщества были по большей части автономны в том, что касалось тради-

с пониманием обмена как основной, базисной формы социального взаимодействия<sup>85</sup>. Социальность-обмен постигается как нечто в принципе безграничное, лишь случайно ограничиваемое естественными пределами и социальными артефактами. Смысл коммуникации-обмена не соопределен политическим пространством, если берется в чистом виде. Размещение в пространстве товаровладельцев ничего не меняет в том, что обменивают они *именно товары*. При этом и величина пространства — хотя она учитывается здесь — не влияет на самый смысл товарности<sup>86</sup>. На него влияет политическая определенность пространства. Здесь именно политическая (чаще всего — государственная) граница может соопределить смысл товарообмена, например, через введение таможенных правил или, напротив, через объявление зоны свободной торговли, или демонстративное соблюдение нейтральности (характерен, например, политический статус портовых городов в древнем мире, признаваемых в своем нейтральном торговом статусе крупными континентальными силами)<sup>87</sup>. Точнее будет сказать, что смысл товарообмена остается неизменным в определенных пространственных пределах, хотя понятие о таких пределах, как представляется, не входит в этот смысл изначально<sup>88</sup>. В истории же такой товарообмен — это сравнительно поздний результат социальной эволюции. И не по чистому смыслу, а по фактической наполненности смыслом «естествен-

---

ций и образа жизни... Однако эта внешняя сцена еще не была гражданским обществом, представляя собой скорее сохранение образа жизни, внешнего рефлексивному порядку политического центра... в современных социальных формах государство и гражданское общество развиваются совместно как взаимосвязанные процессы трансформации. Парадоксальным образом, условием этого процесса является способность государства влиять на многие аспекты повседневного поведения. Гражданское общество структурировано как „обратная сторона“ проиикновения государства в повседневную жизнь» (Giddens A. *Modernity and Self-Identity*. P. 150–151).

85. Одна из интереснейших линий исследования в этом направлении идет здесь, конечно, тоже от Зиммеля. См.: *Simmel G. Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S. 59–89.

86. Это отнюдь не означает, что пространственный фактор не значим для экономических явлений. Как раз наоборот. Однако при этом смысл должен быть уже специфицирован именно экономически. Мы же ведем речь о фундаментальной социологической интерпретации, социальной онтологии обмена.

87. См.: *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory* / Ed. by K. Polanyi, C. M. Arensberg and H. W. Pearson. Glencoe: Free Press, 1957.

88. Споры между теоретиками-экономистами о значении и приоритете в их науке категорий пространства и времени мы вынуждены полностью оставить за рамками нашего изложения.

нее» было бы предположить, что товарообмен (вообще любой обмен, который так соблазнительно трактовать в качестве базиса социальности) нередко отягощен какими-то дополнительными смыслами, среди которых мы находим и смысл политического пространства.

Смысл политического пространства — это смысл границы. Как социальный артефакт граница отделяет одно территориально-политическое образование или область властного влияния от другого (другой). В первую очередь речь идет о государстве. Государства могут быть малы или велики, однако в определение каждого из них необходимо входит понятие ограниченной территории. Территориальное государство противоположно всемирному общению и гражданскому обществу, все равно, будем ли мы стараться отождествить или развести два последних понятия. Само существование современного государства с фиксированной территорией означает возможность вычленить сферу *по смыслу своему* неполитического и, следовательно, в этом отношении (*на определенной территории!*) *не территориального*. Поэтому социальный артефакт — граница, проходящая в физическом пространстве, имеет, как мы уже подчеркивали выше, преимущественно смысловой характер.

Смысл границы современного территориального государства состоит в том, чтобы, во-первых, разделить сферы внутренней и внешней активности государства, а во-вторых — области *внутренне* и *внешне* неполитического. Так это выглядит, если нынешнее состояние брать только как готовый результат длительного развития. Однако развитие не остановилось, прогресс так называемого модерна приводит к тому, что различие между политическим и неполитическим сохраняется, в то время как различие между внутренним и внешним стирается. В современном мире человек может служить и в национальных войсках своего государства, и в войсках международных, находиться под защитой (или угрозой) полиции своей страны или Интерпола, вложить деньги в отечественный банк, который потом окажется отделением большой транснациональной структуры, и т. п.

Таким образом, важнейшее определение современных государств — их территориальность — все больше оказывается размытым. Множество социальных действий и коммуникаций определяется либо на большом пространстве мирового общества, либо на обозримых небольших пространствах локальных сообществ, притом что *государственное гражданство действующих* — это правило, а не исклю-

чение в современном мире. Итак, действующий, как правило, — это гражданин<sup>89</sup>, но действия и коммуникации часто по своему смыслу совершаются помимо государства — как в той внутренней неполитической сфере, которая самой идеей (либерального) государства предполагается внутри его границ, так и вне их<sup>90</sup>.

Имеет ли в этой связи какой-либо смысл разговор об империях? Здесь напрашиваются две возможности. Либо империи — это некие очень большие государства, так что в переносном смысле о ряде крупных современных государств можно говорить как об империях (а поскольку и о государстве иногда говорят в переносном смысле, скажем, «государство в государстве» — о большой фирме, — то и об империях высказываются подобным же образом — например, «подпольная империя наркобизнеса» и т. п.). Либо империи — это исторически прошедший тип политически организованной социальности. Тогда синхронное различие «государство/общество», в котором места империи нет, можно заменить на диахронное: «современное государство/империя».

Мы действительно встречаем в текущей коммуникации оба варианта решений, точнее говоря, они рассматриваются в коммуникации как нечто самоочевидное. Вопросы о том, можно ли вообще отождествлять империи и государства и действительно ли эпоха империй миновала, почти не дискутируются. Вряд ли можно считать это просто заблуждением — как и всякая особенность коммуникаций, своеобразная тематизация империй раскрывает феноменологию происходящего.

---

89. С социологической точки зрения действующим может считаться, конечно, и некое «искусственное лицо», «коллективный агент», например организация и т. п. Однако включение этого аспекта в наши рассуждения ничего не меняло бы в принципе, ибо, скажем, организации тоже имеют преимущественно или государственную, или интернациональную (т. е. *рядом государств определенную*) принадлежность. Можно подойти к вопросу и по-другому: коллективные действующие — это результат действий индивидуальных действующих, которые... и т. д. Можно подойти и с противоположной стороны: действия коллективных действующих фактически осуществляются не иначе как действия индивидуальных действующих, которые... и т. д. Правда, все эти рассуждения не эквивалентны, они равноценны только в интересующем нас отношении.

90. Нам могут возразить, что современное государство — это в первую очередь аппарат управления, система властных коммуникаций, идеология и т. п., что мы, таким образом, говоря о государстве, не ухватываем множества его важнейших черт. Это справедливо. Однако мы не пишем ни теорию государства, ни даже теорию империи. Пространственная же составляющая есть во всех перечисленных аспектах государства, взятых как со стороны реальности, так и со стороны смысла.

Другое дело — научная состоятельность этих решений. Кое в чем они оправданны, но в целом мы считаем их неплодотворными. отождествление империи и большого государства, империи и разветвленной, обширной по охвату, но воспринимаемой как единство системы властных коммуникаций оправданно постольку, поскольку в империях (так сказать, совершенно несомненных, всеми признаваемых за таковые) есть очевидное сходство с государством. Государство «в чистом виде», государство в отличие от гражданского общества — это очень специфический исторический феномен, как говорит К. Шмитт, «конкретное, связанное с исторической эпохой понятие». Не говоря уже о том, насколько это понятие вообще отвечало реальностям даже и той эпохи, когда было сконструировано (а именно европейского Нового времени), в другое время под ним подразумевалось нечто иное. И трудно ожидать, что в самой социальной реальности различия будут столь же строгими и чистыми, как и в теории. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, скажем, СССР был международно признан как государство, причем такое, в котором (по крайней мере, на протяжении значительного периода) очевидно не было отдельного («гражданского») общества и которое на том же уровне международного права могло фактически трактоваться как империя (признание представительства Белоруссии и Украины в ООН как самостоятельных членов и непризнание со стороны ряда государств присоединения к СССР прибалтийских стран суть в этом аспекте явления одного порядка). И все-таки первое решение неудовлетворительно. отождествление государства и империи приводит к теоретическим выводам, которые никак не подкрепляются практикой. В историческом существовании больших империй, во всяком случае западных (опять-таки «несомненных», всеми наблюдателями признаваемых за таковые), обнаруживаются некоторые общие черты, каких нет у «просто государств». Одна из важнейших черт — это образование государств буквально *на месте* распадающихся империй и новое определение с течением времени все того же самого имперского пространства как пространства политически значимого и политически же ограниченного. Империи как политическая реальность оказываются не более стойкими, чем государства, но имперская идея оказывается куда более продолжительной и перспективны нового профилирования империй — куда более существенными, чем в случае государств. В этом легко убедится всякий, кто сравнит

историческую географию имперской Европы с исторической географией европейских государств.

Второе решение, т. е. утверждение, что ныне время империй прошло, напрашивалось больше всего в период распада СССР. Однако теперь мы наблюдаем как бы попятное движение: с одной стороны, среди ряда стран на месте бывшего СССР обнаружилось движение к реинтеграции. С другой стороны, одно из этих государств, а именно самое крупное, Российскую Федерацию, в публичной коммуникации все чаще называют страной с имперскими устремлениями. В такого рода рассуждениях легко прочитывается основополагающая идея: не столько империя распалась в момент формального роспуска СССР, сколько от центральной области империи, собственно имперского ядра (каким была, видимо, РСФСР) откололись внешние части, каковые империя теперь стремится себе вернуть. К тому же, как мы видели, есть и свои резоны в утверждении, что империя — это очень большое государство. Если так, то империй еще насчитывается в современном мире не так мало. Но даже если с этим не соглашаться, во всяком случае, отсюда еще не следует, что время империй миновало. А значит, и вопрос об их определении не снят с повестки дня.

Как правило, в публичной коммуникации два упомянутых решения не противопоставляются одно другому. Некоторое различие между государством и империей проводится (империя, так сказать, это «прошедшее в настоящем», долженствующее быть преодоленным, *слишком* большое государство и т. п.), однако чаще считают, что империя — это *просто* очень большое государство, разделенное внутри себя на центр и периферийные области, и скорее всего агрессивное. Отдельные аспекты этого установившегося мнения надо разбирать по пунктам, но это потребовало бы исследований совсем иного рода. Для наших целей достаточно опереться на результаты, уже полученные авторитетными исследователями и имеющие хождение в науке. Они помогут точнее определить нашу точку зрения.

Мы останавливаемся на одной из таких концепций. Она изложена в книге Ш. Н. Айзенштадта «Политические системы империй»<sup>91</sup>. Здесь выделяется семь главных типов политических систем. Среди них к империям автор относит три типа: «патримониальные империи» (например, государство Каролингов или Парфянское царство),

---

91. Eisenstadt S. N. The Political Systems of Empires. Glencoe: Free Press, 1963.

«империи кочевников» (например, монгольских), а также «централизованные исторические бюрократические империи», которым, собственно, и посвящено его исследование. Перечислять все приводимые примеры не имеет смысла. Укажем только, что сюда входят и древние государства Египта и Вавилона, и персидские царства, и Индия, и Китай, и Рим, и Византия, и Оттоманская империя, и собственно европейские государства (в Западной, Центральной и Восточной Европе), и завоевательные империи европейских государств в неевропейских регионах.

Что позволяет подводить столь разные явления под одно понятие? Айзенштадт указывает основную черту: это ограниченная автономия политической сферы, выражающаяся в: 1) развитии автономных политических целей правителями и до некоторой степени теми, кто участвует в политической борьбе; 2) развитии ограниченной дифференциации политической деятельности и ролей; 3) попытках организовать политическое сообщество в централизованное единство; 4) развитии специфических организаций администрации и политической борьбы<sup>92</sup>. Айзенштадт называет и то, чем исследуемые им социальные образования отличаются, во-первых, от патримониальных и феодальных систем и, во-вторых, от обществ современных. В первом случае отличие состоит в четкой территориальной организации, которой нет в феодальных и патримониальных системах, а также в том, что эти системы не дифференцируют социальную, политическую и экономическую иерархии, слабо артикулируют политическую сферу, имеющую особую организацию и автономные цели. Напротив, для современных политических систем характерна куда более значительная дифференциация видов политической деятельности, разделение власти среди правящих институтов, распределение политических прав среди управляемых и соответственно больший объем политической деятельности в обществе, потенциально активное участие различных групп в определении политических целей, экстенсивное развитие специфически-политических и административных организаций, в частности партийно-политических, ослабление традиционно-наследственной легитимации властителей, возрастание их подотчетности в формально-институциональном отношении перед теми, кто обладает политическими правами, а также их представителями, формальная или подлинная институционализация

---

92. См.: *Eisenstadt S. N. The Political Systems of Empires. P. 19.*

соревнования за достижение власти и руководящих позиций<sup>93</sup>. К этим рассуждениям присоединим еще определения, данные Айзенштадтом в «Международной энциклопедии социальных наук»:

«Термин „империя“ обычно используется для обозначения политической системы, охватывающей большие, относительно сильно централизованные территории, в которых центр, воплощенный как в личности императора, так и в центральных политических институтах, образовывал автономную единицу. Далее, хотя империи обычно основывались на традиционной легитимации, они часто использовали некоторые более широкие, потенциально универсальные политические и культурные ориентации, выходявшие за пределы того, что было свойственно любой из составляющих империи частей»<sup>94</sup>.

Дополним, наконец, эту экспозицию характеристиками европейского типа империй из относительно недавней работы Айзенштадта «Европейская цивилизация в сравнительной перспективе». Здесь он подчеркивает особый тип структурного плюрализма, развившийся в Европе, где низкий, но постоянно возрастающий уровень структурной дифференциации сопрягался с постоянно менявшимися границами различных общностей, социальных единиц и референтных систем. Для европейской, как он здесь ее называет, «имперски-феодальной системы» было характерно наличие многих центров — политических, религиозных и других, а также — в ином ряду — центров региональных. Причем эти центры — в отличие, скажем, от Индии — не находились в состоянии «адаптивного симбиоза», когда религия легитимирует политику, а политика обеспечивает ей защиту и ресурсы. В Европе условия их взаимной адаптации были предметом борьбы, эти центры притязали на относительную автономию, поддерживая свои притязания и материальной силой, и престижем, которым они располагали<sup>95</sup>.

Выделим в рассуждениях Айзенштадта следующие моменты:

1. Империи занимают промежуточное положение в том, что касается автономности, обособленности политической системы. Она уже

---

93. См.: *Eisenstadt S. N. The Political Systems of Empires. P. 22ff.*

94. *Eisenstadt S. N. Empires // International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. V. N. Y.: Macmillan, 1968. P. 41.*

95. См.: *Eisenstadt S. N. European Civilization in a Comparative Perspective: A Study in the Relation Between Culture and Social Structure. Oslo: Norwegian University Press, 1987. P. 22–23.*



есть как нечто отдельное, но ее еще нет как особой сферы. Политическое выделяется как таковое, но еще не замыкается в себе как автономная система.

2. Они имеют территориальную организацию, несмотря на то, что эту территорию занимают многочисленные политические, культурные и региональные центры, противоборствующие в утверждении своей относительной автономии.

3. Империи занимают большие территории, и в них сильно профилирован политический центр.

4. Империям свойствен своеобразный универсализм, использование в легитимации власти культурных образцов, несводимых к традиционным основам.

Конечно, все эти определения так или иначе связаны с европейской историей. Однако ведь и другие понятия западной социологии прежде всего имеют в виду западный (в самом широком, размытом значении этого слова) тип социальности. Речь идет только о том, что дают эти понятия в том случае, когда мы применяем их для анализа не совсем западных или совсем не западных видов социальности. Разумеется, всегда бывает соблазнительно ввести новое понятие, более близкое каким-то региональным и историческим особенностям социальной жизни. Однако при этом необходимо помнить, что уже существующие понятия обоснованы не только социальным опытом, но и совокупностью других понятий, имеющих хождение во всей науке или научной школе, что совсем не очевидно в случае новых понятий, вводимых *ad hoc*. Поэтому, с одной стороны, мы можем посетовать на неполноту обобщений. Однако, с другой стороны, можно не сомневаться, что авторитетный теоретик действительно ухватил в своих формулировках существенные черты империй. И чтобы воспользоваться его результатами, не опасаясь их чрезмерной специфичности, мы только должны генерализировать его воззрения, переформулировать существенно важное в наших терминах.

Для этого мы приведем наше определение империи:

*Империя — это смысл (и реальность) большого и устойчивого политического пространства, длительно переносимый на смысл неполитических действий и коммуникаций.*

В этом определении акцент делается на *смысл*. Дело в том, что сама по себе реальность империи если и не исключительно, то зачастую может быть установлена преимущественно путем интерпретации смысла.

Другие, чисто объективные критерии не всегда достаточны. Величина территории, различие центра и периферии, социально-культурное многообразие — все это, конечно, вещи только на первый взгляд несомненные. Скажем, некое политическое образование возникает в ходе грандиозных завоеваний, однако через несколько лет распадается («империя» Александра Македонского). Система управления едва-едва успевает установиться, центр географически вообще находится непонятно где — он продвигается вместе с завоевателем. Социально-культурное многообразие имеет место — но только потому, что еще не вступил в действие эффект «плавильного котла», в котором все данные различия постепенно исчезают, а в образовавшейся смеси происходит кристаллизация новых образований. Позволительно ли в таких случаях (а они куда как нередки в истории) говорить об империи как реальности? На этот вопрос нельзя ответить однозначно. Если же мы привлечем смысловые определения, наша задача упростится и усложнится одновременно. С одной стороны, определяя империю через сопологаемый, переносимый смысл, мы получаем дополнительное измерение наблюдения. Когда такое перенесение имеет место, наблюдаемое и есть империя. С другой стороны, предлагаемый критерий отнюдь не является универсальной отмычкой. Его инструментальность может быть поставлена под вопрос именно ввиду той процедуры интуитивного постижения, которая неизбежна, как мы уже подчеркивали выше, когда речь идет о смыслах. Интуиция неустранима, но это не заставляет нас полагаться на гениальное озарение. Трактовки смысла имеют опору и в реальности, и в инструментарии.

Чтобы смысл политического пространства мог быть перенесен, он должен обладать некоторой выявленностью, обособленностью. Иначе говоря, политический и неполитический смыслы должны различаться, чтобы можно было говорить о перенесении одного на другое. Однако здесь нас встретит ряд любопытных затруднений. Как уже было сказано, современное (следовало бы еще уточнить: так называемого «западного типа») государство вычленялось в противоположность гражданскому обществу. Гражданское же общество, с одной стороны, не ограничено, как казалось сначала (и кажется поныне многим либеральным умам), государственной территорией. С другой стороны, оно является (и сегодня это все больше профилируется) гражданским обществом

именно данного государства, т. е. в первую очередь — опять-таки обществом на определенной территории<sup>96</sup>.

Зафиксируем главное: политическая форма может созерцаться как способ организации пространства, в котором политическому и неполитическому, оформленному и неоформленному внутри и вне указанных пределов отведено свое место. Естественных возражений против такого рода рассуждений может быть два.

*Во-первых*, до сих пор не было определено, кто же так созерцает политическую форму, созерцает ли ее так вообще кто-нибудь.

*Во-вторых*, почти все сказанное о созерцании формы и переносе смысла может быть отнесено не только к империям, но и к государствам.

По поводу этих возражений скажем следующее.

*Во-первых*, сложно вычерченные фигуры созерцания свойственны, конечно, отнюдь не всем действующим. Созерцание политической формы в обыденной жизни (все равно, в империях или «просто» в государствах) — тема отдельного исследования. Мы можем только предположить, что в империи большинство коммуникаций и сильнее, и менее политизированы, чем в обычном государстве. Они политизированы сильнее, поскольку знание об имперском пространстве является по определению чем-то само собой разумеющимся<sup>97</sup>. А раз так,

---

<sup>96</sup> Не случайно у классических теоретиков гражданского общества (прежде всего Гоббса) человек понимается в первую очередь как тело, а пространство — как пространство тел. Обозримость взаимодействия тел в обозримом теле государства — вот что еще раз свидетельствует в тот момент о конце имперского периода европейской истории.

<sup>97</sup> Здесь вполне возможно одно возражение, которое я хотел бы предупредить заранее (впрочем, здесь кроется важная проблема, о которой мы просто не можем сказать подробнее). А именно: нам могут возразить, указывая на исторические судьбы империй, что создавались они завоеваниями и что покоренные народы часто на протяжении многих поколений не смирялись со своей участью. Иными словами, для громадных масс в империи это пространство отнюдь не было самоочевидным. Вот почему, когда отказывают чисто политические, властные, насильственные способы удержания завоеванных территорий, империи разрушаются. На это вкратце можно ответить так: чистое насилие не позволяет удерживать покоренные территории подолгу. Для сохранения империи требуется создание мотивационных механизмов для поддержки центральной власти на всей завоеванной территории. Это может быть, грубо говоря, и подкуп старой элиты, и создание новой одновременно с уничтожением старой. Здесь речь идет не обязательно о непосредственной выгоде. Империя открывает перед новой локальной элитой целый мир возможного социального продвижения, коммуни-

то знание о политической предельности огромного мира, в котором и протекает социальная жизнь, — это неотчуждаемый элемент самой этой жизни.

*Империя есть фон и смысловой горизонт.* Будь это только так, мы были бы обречены на сложные и часто неубедительные процедуры многоступенчатых интерпретаций. Однако этот смысл может быть актуализован, говоря языком феноменологии, тематизирован не только наблюдателем, но и в самой социальной реальности. Это происходит регулярно или по случаю. По случаю — когда небольшой участок границы становится осязаемой реальностью для действующего. Регулярно смысл границы тематизируют (т. е. эту форму созерцают) немногочисленные элиты (идеологи и политики) внутри империй, а также наблюдатели (идеологи, политики, исследователи, в том числе политические географы) вне империй<sup>98</sup>.

*Во-вторых,* следует постоянно иметь в виду тонкое, почти неуловимое на первый взгляд различие между переносом политического смысла и переносом смысла политического пространства. Первое происходит в государстве, второе — в империи. Разъясним это более подробно.

Если нечто определено как неполитическое, то лишь в отличие от чего-то политического. Политическое, между прочим, есть власть, воздействующая на тела. Тела размещены в пространстве. Пространство

---

каций и влияния. И как только это становится образом жизни, полдела уже сделано. Исследования могли бы показать любопытнейшие интерференции смыслов: ненависть к центру, желание свободы вполне могут соседствовать с ощущением самоочевидности имперского пространства. Империя переживает критические моменты двоякого рода (каждый из которых может быть растянут на десятилетия): во-первых, период интеграции новой территории, укоренение нового видения пространства в смысловых комплексах, которыми пользуются новые подданные; во-вторых, период дезинтеграции, отпадения земель, когда самоочевидность большого пространства теряется, а мотивация к лояльности со стороны старой локальной элиты уступает место мотивации к нелояльности либо же место старой лояльной элиты занимает новая, нелояльная.

98. Я специально подчеркиваю: *регулярно*. Следовало бы еще добавить: как правило. Ибо в виде исключения даже значительные группы людей могут тематизировать границу. Становятся ли они из-за этого элитой? Конечно, нет. Как правило, элита тематизирует границу, но тематизация границы не означает принадлежности к элите. Элиты есть там, где коммуникации хотя бы частично выстроены иерархически. Привилегированное положение в сети коммуникаций по каким бы то ни было причинам (т. е. высокая вероятность, что сообщения, сделанные с этой позиции, достигнут большого числа других действующих) означает принадлежность к элите.

подвластных тел есть политическое пространство. Этот смысл политического пространства не может не сопологаться при любом взаимодействии, будучи даже совершенно не профилирован, ибо политическое невмешательство власти есть тоже политическое решение. В таком случае получается, что смысл политического пространства все-таки переносится на действия и коммуникации всегда (сопологается действующими и предполагается наблюдателем), а наше определение империи не работает.

Однако можно рассудить и по-другому. Не просто смысл политического переносится на неполитическое. Речь идет о переносе смысла политического пространства. Смысл политического — это не только смысл пространства, хотя пространственный смысл сопологается смыслом политической власти или влияния, господства и авторитета и т. п. Соответственно, пространственная составляющая необходимо входит в смысл политического как такового, но перенесение политического смысла — не обязательно перенесение смысла политического пространства. Скажем, мы можем определить, что власть всегда реализуется на некоторой области. За пределами этой области она уже незначима. Любое вмешательство власти в неполитические дела, конечно, предполагает, что оно происходит на том пространстве, где значима данная власть. Однако именно это пространство было определено как то, где некие дела (допустим, семейные) определены как неполитические. Если бы они были определены как политические, то опять-таки не шла бы речь о вмешательстве. Значит, в своей неполитичности они тоже имеют определенный политический смысл, а именно тот, что на данном пространстве значимости власти нечто выводится из-под ее действия и тем самым становится сферой вмешательства по случаю<sup>99</sup>.

Мы видим, что хотя каждый случай вмешательства означает перенос дополнительного политического смысла, он не означает перенесения дополнительного (тем более внятно артикулированного) смысла политического пространства. Или еще точнее: поскольку на некотором пространстве предполагается возможной, хотя и исключается, как правило, интервенция политической власти в неполитическое, смысл

---

99. Причем это свойственно отнюдь не одному только либеральному государству. Вопреки антитоталитарным утопиям, такова была и практика и даже (хотя и не всегда) теория тоталитаризма в некоторых странах. См., например: *Schmitt C. Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.*

политического пространства уже соположен смыслам неполитических сфер и не переносится дополнительно.

Однако этот момент, как нам кажется, представляет наибольшую сложность. Современное государство, взимающее налоги на своей территории, устанавливающее таможенные правила, регулирующее хозяйственную жизнь на основе международных договоров, переносит смысл политического или смысл политического пространства? Имперское и государственное (особенно в случае больших государств) были бы здесь близки до неразличимости, если бы не главная отличительная черта: хозяйственная и — шире — любая неполитическая жизнь империи, *как правило*, все-таки ограничена ее пределами. Политико-территориальная определенность даже самых больших современных государств, *как правило*, профилируется на фоне международной жизни, мирового хозяйства. Если же в рамках феномена, именуемого империей, обнаруживаются черты того, что более свойственно государству, а в рамках государства — того, что более свойственно империи, это означает только, что чистых феноменов не бывает. Динамика перевеса одних или других черт свидетельствует не против нашего подхода, но о характеристиках исторического процесса.

Относительная автономия политической сферы означает, что определенные темы коммуникации и определенные лица как ее партнеры имеют исключительное или первостепенное политическое значение, а другие темы и другие лица исключительно или первостепенно неполитичны. Отчетливо политическое и отчетливо неполитическое служат фоном для взаимоопределения — и фон этот зрим для созерцания, так сказать, хорошо прорисован, если воспользоваться различениями, применяемыми Д. Р. Хофштадтером. Он говорит о «негативном» фоне (т. е. фоне, самом по себе бесформенном); в нашем случае это было бы «все неполитическое» без дальнейших уточнений. Ему противопоставляется «позитивный» фон, т. е. такой, который сам по себе оформлен, есть «фигура». Для различения фигур на негативном фоне (в негативном пространстве, как еще говорит Хофштадтер) и фигур на фоне фигур он вводит свои собственные категории курсивно рисуемого и рекурсивного<sup>100</sup>.

---

100. Hofstadter D. R. Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid. Hassock: Harvester Press, 1979. P. 67–72.

В зависимости от выбранной нами точки отсчета, фигура и фон в последнем случае могут меняться местами, ибо и то и другое «курсивно рисуемы», т. е. имеют закругленные, замкнутые на себя самые черты. Для Хофштадтера это — первое наглядное приближение к концепции самореферентных систем. Для нас — одна из возможностей наглядно представить политическую форму.

Политическое пространство, о котором у нас идет речь, — это пространство большое и продолжительное, т. е. длительно сохраняющее свою форму и размер<sup>101</sup>. Государственно-политическое оформлено, поскольку речь идет о его очерченных границах, которые отделяют его не от неполитического, но от иной политической формы, иного государства. Эти фигуры созерцаются (могут и должны созерцаться) в пространстве. Распределение политической власти на некоторой территории дает этой территории смысл политического пространства. Его форма определяется изнутри, поскольку государство суверенно на своей территории. Его форма определяется и извне, поскольку все ведомое пространство занято другими государствами. Его форма соопределяется физической географией, если гора, океан или пустыня кладут (как это бывало в древности) естественные пределы политической власти<sup>102</sup>. Однако во всяком случае граница остается социальным артефактом. Важное отличие современных государств от государствовподобных образований минувших эпох состоит в том, что в совокупности они часто образуют почти непрерывный узор чисто пространственных различий<sup>103</sup>. Каждое государство отличается в пространстве от каждого и от совокупности всех остальных. И здесь безразлично, какое именно выбрать за ту форму, ту точку отсчета, исходя из которой все остальное служит позитивным фоном.

---

101. То, что эта временная продолжительность не есть, в свою очередь, нечто совершенно объективное и легко поддающееся измерению, прекрасно понимает географ. См.: *George P. Sociologie et géographie*. P.: PUF, 1966. P. 48–65.

102. Это крайний случай. Такое государство уже не есть государство в современном понимании — ни исторически, ни по смыслу понятия.

103. Логически это можно выразить категорией «совершенного примыкания», в терминах Дж. Спенсера Брауна. См.: *Spencer Brown G. Op. cit.* P. 1 («Дефиниция: Различение есть совершенное примыкание. Т. е. различение проводится учреждением границы с отдельными сторонами, так что точка на одной стороне не может достичь другой стороны, не пересекая границу. Например, на плоском пространстве круг проводит границу»).

*Имперски-политическое* — это уже нечто иное. Имперская фигура может, конечно, прорисовываться и на позитивном фоне — в этом отношении империя, наблюдаемая извне, в особенности в нынешнем, сплошном мире, неотличима от большого государства. Но возможно и такое созерцание имперского пространства, при котором эквивалентность точек зрения, позволявшая менять местами форму и позитивный фон, резко нарушается. Смысл имперского пространства состоит в том, что изнутри империи оно созерцается как некий малый космос, встроенный в большой — совокупный порядок бытия, — но отнюдь не в систему международных отношений, где только взаимопризнание государств гарантирует сохранность границ. Пространство империи не нуждается в такой легитимации. Если уж оно и созерцается изнутри как фигура, то только на негативном фоне.

Конечно, любое приложение этой схемы к реальности обнаружит размытость социальных фигур, включенных в сложный узор пространственно оформленной социальности. Однако наша задача состоит не в том, чтобы обрисовать эти фигуры, но в том, чтобы показать сам способ такого созерцания. (Особый случай, конечно, — это океанические империи. Отсутствие отчетливых границ, очерченной территории приводит к тому, что здесь развивается совершенно иной, динамический способ отношения к пространству<sup>104</sup>. Если воспользоваться — со всей осторожностью, конечно — категориями геополитики, можно сказать, что в этом случае принцип укорененности уступает принципу движения<sup>105</sup>. Сосредоточиваясь на очерченных фигурах, мы только посвящаем основное внимание более важному для нас предмету.) Много ли это нам дает? В отношении исследования исторической реальности — лишь столько, сколько нужно для постижения империй как своеобразных культурно-политических феноменов, для трактовки имперских идеологий и их эволюций. Именно это и может быть обнято понятием «имперский смысл».

Отчего же оказывается возможным увидеть в политическом пространстве (нередко весьма динамично меняющемся очертания — империи ведут войны и не всегда удачно удерживают земли) нечто самодо-

---

104. См. об этом подробно у К. Шмитта: *Schmitt C. Land und Meer: Eine Betrachtung der Weltgeschichte*. Köln: Maschke, 1981.

105. См.: *Hesse F. Das Gesetz der wachsenden Räume // Zeitschrift für Geopolitik*. Jg. 1. Hft. 1. S. 1–4.



статочное и более-чем-фактическое? Мы могли бы сказать, что регионализация здесь тождественна нормативизации, не будь само понятие нормы в этом контексте весьма сомнительным. Норма есть фиксированное, отчетливо выраженное и социально санкционированное должностное поведение. Но надфактический характер политического пространства — это не норма. Скорее, это фундамент значимости норм (если быть более точным, часть фундамента значимости некоторых норм).

На огромном имперском пространстве *и с точки зрения огромности этого пространства* осязаемое тело перестает быть значимым<sup>106</sup>. Большое политическое пространство — это позитивный фон (в предельном случае — позитивный фон позитивного фона) личной территориальности. Иными словами, имперский смысл отягощает смысл любого зримого пространства размещения. Если этот фон тематизируется как фигура, личная территориальность и осязаемое тело едва ли смогут выступить в роли позитивного фона (возможной фигуры). Имперский смысл превалирует над личными смыслами. Империям (тематизируемым как таковым) неведомо первостепенное значение индивидуального смысла и приватной территории. Здесь незначимо отдельное тело, не ценно его сохранение. Статика имперского пространства воспринимается именно как неподвижность, незначимость времени: в империи ничего не происходит, имперский смысл — это особый пространственный смысл, в котором временное измерение играет ничтожную роль.

Необозримость большого пространства усугубляется еще и тем, что оно ни чисто физически, ни по смыслу не исчерпывается совокупностью резидентных размещений. Грубо говоря, ролевая или институциональная функциональность не находит себе подтверждения в понятном устройении социальности, где исполняемые функции согласованы не только по значению, но и по месту их исполнения. Это не в последнюю очередь связано с поликультурностью, отсутствием социальной гомогенности, позволяющей даже при самой жесткой стратификации говорить о солидарном сообществе. И притом тело действующего очень часто *недостижимо* для власти. Его местоположение фиксируется не потому, что так устроено имперское пространство, а в силу

---

<sup>106</sup>. При этом подлинным телом может объявляться именно тело политическое. Самый впечатляющий пример этого — знаменитая идея о двойственности тела властелина, проанализированная в классической работе Э. Канторовича. См.: *Kantorowicz E. H. The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. 2<sup>nd</sup> ed. Princeton: Princeton University Press, 1966.

иных социальных причин, иногда сопутствующих империи, а иногда и нет<sup>107</sup>. В принципе на огромном пространстве легче *затеряться*, но легко и погибнуть — это не констатация случайного факта (факты могут *случаться* разные), но особенность смысла. Того, кто вознамерился затеряться, могут найти. Тот, кто считался не имеющим ценности, может быть вознесен и отмечен. Но все это противно смыслу империи, в которой каждое место и каждое тело есть в большей мере элемент пространственной схемы, чем очевидный, прорывающий оболочку чисто смыслового видения факт. Империя с ее существующими границами есть факт. Имперский смысл как смысл, функционирующий в коммуникациях, также есть факт. Но это фактическое фактически воспринимается как трансфактическое — и в этом смысле о пространстве империи уже нельзя говорить как о фигуре.

Мы приходим к тому, с чего начинали исследование социологии пространства: речь идет в первую очередь о *схеме*. Пространственный схематизм не есть определение трансцендентального субъекта. Это сублимированное до степени почти гносеологической политическое обустройство пространства. Внутри него возможны конфигурации — само оно фигуры не имеет. Фактически возможны изменения территории и способа правления на пространстве огромного государства (беря последнее слово в самом широком смысле). Именно фактически оформленная территория империи созерцается как фигура. Однако реально созерцаемая политическая фигура и базисная схема соотносятся между собой как фактическое видение и осмысление империи, с одной стороны, и сам имперский смысл — с другой. В предельном выражении мир видится полностью охваченным империей. *Рим — это мир*. А когда территория меняет очертания, принцип мышления о политическом пространстве остается — так пребывает империя как имперский смысл. Сама собой разумеющаяся пространственно-политическая схема не есть, однако, еще империя. Если имперский смысл появляется, вместе с перенесением, соположением схемы, в действиях и коммуникациях (пусть это будет хотя бы коммуникация всего двух оставшихся во всем мире сторонников погибшей империи), то импе-

---

107. Среди таких сопутствующих обстоятельств — мощный бюрократический аппарат, четкое внутреннее административное деление, отработанные формы социального контроля. В империях, организованных как тоталитарные государства, эти условия достигают пика релевантности.

рия возникает лишь тогда, когда среди этих действий и коммуникаций мы находим такие, которые актуализуют этот смысл и переводят его в разряд осязаемой действительности. Идея организованного пространства должна еще стать пространством реализованной идеи.

Величина пространства внутри империи отчасти подобна обобщенности нормы<sup>108</sup>: без достаточной абстрактности нет надлежащего охвата, без последующей спецификации применительно к более ограниченной категории участников взаимодействия норма лишена инструктивной силы. Внутри огромного имперского пространства неизбежно многообразие, чем бы оно ни выражалось: национальными, региональными, историческими или иными особенностями. Можно предположить, что цепочки коммуникаций, общий горизонт которых — бесконечно далекая граница империи, фигура, почти ставшая схемой, столь же непрочны, как и любые действия, если абстрактная идея в неспецифицированном виде рассредоточивается на большие массы. Пространственная респецификация есть соопределение мотивационной силы, инструктивного эффекта смысла, функционирующего в коммуникации. Само пространство инструктивной силы не имеет — в какой бы то ни было форме. Однако приобретение, удержание территорий, оформление пространства вполне может быть инструктивным по смыслу. Для большинства действующих таковым может быть только смысл обозримого, понятно устроенного региона. Но только знание о включенности этого региона в большой мир империи, никак не мотивируя их непосредственно, сопутствует им непременно.

Это значит, что смысл имперского пространства не может быть одним и тем же во всех коммуникациях на пространстве империи. Или, выражаясь более обыденным языком, в разных коммуникациях империя имеет разный смысл. Это легко объяснить: тождественность смысла требует подтверждения, а подтверждением может служить только внятная коммуникация. Внятная же коммуникация, в которой тематизировано огромное, непосредственно неосязаемое пространство, возможна, как мы уже говорили, лишь в особых случаях. Иными словами, для большинства индивидуальных действующих лично, а также по внятному смыслу их коммуникаций пребывание вместе на огромном

---

108. При всех имеющихся отличиях. От сопоставления регионального и нормативного аспектов поведения уйти невозможно. Только и «регион», и «норма» суть понятия, не вполне точные для нашего случая.

политически ограниченном пространстве есть нечто само собой разумеющееся, как и то, что ограниченность эта как-то связана с компетенциями политической власти. Такое устройство — больше, чем факт, но меньше, чем ценность, нечто среднее между бытием и долженствованием — т. е. область, где, собственно, согласно известной традиции, и должны располагаться смыслы. А вот мотивационные механизмы, если таковые вообще бывают пущены в ход, средства коммуникации и т. п. — все это суть специфические средства претворения смысла в реальность. И они не могут не быть сообразны этой реальности. Вот откуда известный плюрализм и универсализм империй.

Итак, сопологаемый пространственный смысл как таковой не мотивирует, не возбуждает определенный тип поведения. Для этого он должен быть еще переведен в мотивационно значимую форму. Однако и в этом случае мы не найдем простых соответствий по типу «причина (точнее понимаемая как основание действия)/результат». Например, можно предполагать, что в политически статичных пространствах, столь обширных и столь самодостаточных, что они выступают как «целый мир» для действующего, должны развиваться определенные типы поведения, связанные, например, не только с невозможностью, но и с нежеланием, боязнью покинуть пределы политической ойкумены. Но вряд ли такое поведение будет иметь характер безусловного автоматизма. Можно представить себе, что крушение империи не пройдет безболезненно для ее обитателей, что вольно или невольно это будет воспринято как крушение всего привычного мира. Но вряд ли можно заранее вычислить реакции каждого отдельного человека и реализацию их в поведении. Фрустрация одних, ярость других и ликование третьих всякий раз обусловлены дополнительными причинами. Однако, исследуя эти причины, мы необходимо должны иметь в виду и тот смысловой пространственный горизонт, в котором сыграли свою мотивирующую роль основные смыслы. Никогда нельзя только предположить, что в империи все действующие всегда актуализуют смысл этого пространства.

Другое дело — те немногие действующие, кто непременно тематизирует этот смысл. Условно назовем их *имперской элитой*. Реальный пространственный предел их власти — фактическая граница империи, а степень универсализма имперской идеи — ее идеальная граница. Сочетание реального потенциала экспансии с имперской идеей образует идеальную границу империи, ее *orbis terrarum*, круг земель. А импер-

ский пространственный горизонт сопреломляет укорененный в трансцендентном универсализм господствующей имперской религии (поскольку таковая существует и поскольку она действительно в трансцендентном укоренена; чисто исторически так бывает часто, но все-таки не всегда). Только в случае имперских элит пространство непременно получает инструктивную силу как пространство реальных полномочий власти. Сохранение и расширение сферы таких полномочий есть мощный мотивационный механизм. Однако имперская элита отличается от высших слоев «просто больших» стран тем, что рассматривает пространство своих компетенций как некий само собой разумеющийся порядок; малый космос социальной жизни воспринимается как универсальный космос реальных полномочий и политической миссии.

Элита, таким образом, сама конституируется через эту коммуникацию как группа или, точнее, как система. Это не значит, что мы предполагаем в качестве конечной инстанции объяснения *свободный выбор или произвол элит*. Внятный, фиксированный смысл есть ограничение возможностей произвола. Смысловые содержания не могут быть соединены как попало — но в то же время смысл не диктует ничего однозначно. Определенный интерес (самый простой, грубый, корыстный интерес) может привести к нарушению всей логики смыслового строения коммуникации. Однако выступить он может только в обличье иного смысла. Даже там, где всем заправляет интерес, смысл остается нерушим. Но поскольку имперский смысл — это смысл пространственный, то при его тематизации возникают любопытные интерференции. Ведь элита — как система коммуникации, предполагающая известную взаимодостижимость ее участников, — имеет особое пространственное размещение, свой специфический *locus* социального взаимодействия. Тематизация имперского горизонта происходит в более узком горизонте, различном для различно размещенных и по-разному сочетающих горизонт империи с горизонтом своего специфического пространственного размещения групп и особым выстраиванием «сценической ситуации»<sup>109</sup>. А отсюда вытекают не только различение имперской элиты на центральную и периферийную, но и различные модусы самотематизации периферий-

---

109. См. о семантике взаимодействия в высших слоях общества: *Luhmann N. Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert // Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. S. 72–161.*

ной элиты. Центральная элита обычно без затруднений справляется с парадоксом, суть которого в том, что отдельная группа отождествляет себя со всеобщим. Этому способствует господство иерархической модели дифференциации общества. Периферийная элита может либо отождествлять себя полностью с империей, либо, напротив, отчетливо тематизировать свою особость и особость своей обозримой социальной области. Империя устойчива, покуда периферийная элита балансирует между этими крайними возможностями. Империя рушится, когда периферийные элиты перестают воспринимать фактическое пространство империи как последнюю легитимацию оформленности их региона. Империя рушится и тогда, когда центральная элита сама теряет чувство имперского смысла.

Этот случай мы могли наблюдать совсем недавно. Среди множества причин крушения СССР мы находим, конечно, и утрату имперского смысла: в большей степени периферийными элитами, потерявшими чувство социального контекста своей деятельности, в меньшей, но тоже значительной — центральной элитой.

### Заключение

Мы не можем здесь проследить, как сопрягается фундаментальное видение пространства с конкретным политическим интересом и политическим поведением. На протяжении всего нашего исследования мы акцентировали не столько реальное существование, сколько осмысление имперского пространства, смысл, пребывающий и в империи, и после империи. Отдельные элементы имперского смысла при разных обстоятельствах по-разному влияют на поведение. Сочленяя их в единство<sup>110</sup>, мы удовлетворяем научной потребности в рационализации, но еще ничего не говорим о том, как фактически функционирует смысл в поведении. Несколько разрозненных завершающих замечаний укажут только направление дальнейших исследований.

Из всего нашего предшествующего изложения следует, что Российскую империю, а затем СССР мы рассматриваем как важнейшее поле приложения предложенного концептуального аппарата. Самое важное для нас — не столько фактические очертания, сколько прочно

---

<sup>110</sup>. Например, в единство «периодической системы». См.: Чернышев С. Б. Смысл: периодическая система его элементов. М.: Мартис, 1993.

укорененное как в элитарной, так и в массовой коммуникации представление о континуальности пространства страны, как бы она ни называлась и какие бы очертания ни принимали ее фактические границы. В этом смысле наиболее примечательно, конечно, упорно внедряемое (кажется, безуспешно) видение «новой российской государственности» (Российской Федерации) как продолжения не столько РСФСР в составе СССР, сколько Российской империи. Естественным образом разговоры об «экономическом пространстве», «таможенном пространстве», «экологическом пространстве», «пространстве бывшего СССР» — характерные формулы нынешней политической жизни — свидетельствуют, что империя как смысл еще существует. Экономическое пространство в политически обозначенных пределах, согласно нашей терминологии, уже явственно свидетельствует о присутствии империи: будь то экономическое пространство ЕС (объединенная Европа меж тем собирается почти в точности на тех же землях, что некогда входили в две римских империи: античный Рим и Священную Римскую империю германской нации<sup>111</sup>) или бывшего СССР. Любые попытки политически организовать пространство совершаются либо внутри иного, более широкого политического пространства, либо в мировом хозяйстве и гарантирующей его системе межгосударственных отношений. Поэтому государства, т. е. политические системы, властные на определенной территории, могут, скажем, устанавливать таможенные барьеры, заключать экономические союзы и т. п., но при этом не имеют ничего общего с империями. Ибо они определяются при этом в контексте мирового хозяйства, ограниченного ныне только земной поверхностью<sup>112</sup>. Но может ли имперское хозяйство вписаться в мировое хозяйство? Это отдельный большой вопрос. Во всяком случае, бросается в глаза сложная интерференция многих смыслов, так что, в частности, в бывшем СССР мы наблюдаем любопытнейшую картину.

Несмотря на очевидный, международно зафиксированный распад страны и появление новых государств, в нынешней России нет практически ни одной влиятельной группы, которая бы не определялась в старом имперском контексте. А ведь еще совсем недавно мы могли

---

111. Не случайно вслед за экономическим все сильнее профилируется политическое объединение.

112. Поддержание всемирности мирового хозяйства есть также результат действия политических сил. Не уходя в этот вопрос слишком глубоко, укажем только, что силы эти, по нашему определению, тоже имперские, империалистические.

говорить о том, что потеря центральной идентичности, паралич воли (обусловленный принятием одних лишь общегуманитарных ценностей) в разработке нового совокупного видения политического членения большого пространства сдали империю в ее прежнем виде напору периферийных элит (вне зависимости от того, какой конкретной идеологией они были вооружены в каждом отдельном случае). Речь могла идти о том, что в какой-то момент — сколько можно было судить по внешне наблюдаемым обстоятельствам — центральная элита (или часть ее) перестала воспринимать бывший СССР совокупно с его «лагерем» как совершенный, бесконечно расширяемый космос. Отношения торговли, обмена, универсального общения — короче говоря, все, что понималось под «общечеловеческими ценностями», стали на место смысла имперского пространства. Как происходило это замещение, что здесь было от рефлексии над нерелексируемым, а что — от простой корысти, не может сказать внешний наблюдатель. Однако ясно, что такое замещение сыграло важную роль, в особенности в сочетании со встречным движением периферийных элит, все более определявших области своих компетенций как суверенные государства. А центральная и периферийные элиты включают и обладателей властных компетенций, и культурную, мировоззренческую элиту. Итак, соединенными усилиями образ СССР как огромного социального космоса, пространства всех возможных размещений был разрушен. Это не могло быть *причиной* распада страны. Но это было одним из важнейших условий, в возникновении которого неизбежная логика смыслов играла не меньшую роль, чем произвольный выбор. Огромный социальный мир был поделен на принципиально обозримые пространства, которые затем стали называться государствами.

Однако локальные пространства власти бывших периферийных элит империи определяются на том же самом пространстве империи, которое, таким образом, фактически присутствует опять-таки как (все еще) позитивный фон политических форм. Это, конечно, лишь самое абстрактное выражение того, о чем говорят упомянутые формулы новой риторики: «экологическое», «экономическое» и т. п. «пространство». Об этом говорит и новейшее развитие: стремление к реинтеграции со стороны многих стран, возникших на этом пространстве. Можно было бы много говорить о причинах этого стремления, указывая на бедность ресурсов, слабость экономики, внутренние неурядицы тех, кто стремится к реинтеграции с нынешней Россией. Но только



что-то уж слишком просто все получается: по одну сторону бедность ресурсов, слабость экономики, военные конфликты, по другую — неоимперские «замашки» или «амбиции» нынешних руководителей РФ. Может быть, все это и есть. Но важно и другое: пространство бывшей державы видится (часто поневоле) как самоочевидный контекст взаимодействия. А хозяйство, разделенное ныне на части, с самого начала было организовано так, что части его подходили друг к другу — в каком бы отдалении ни находились, — но не к частям мирового хозяйства. Именно так был перенесен на экономику имперский смысл. И он тоже дает себя знать помимо воли и желания.

Взглянем еще и на другую сторону проблемы.

Напомним один излюбленный ход рассуждений наших либералов на заре реформ. Государство, говорили они, поглотило у нас общество. Необходимо освободить общество от государства. Дать простор «гражданскому обществу». Но так можно было рассуждать только в государстве, не в империи. Когда государство отступает на задний план, действительно освобождается нейтральная область гражданского общества. Когда распадаются империи, возникает не гражданское общество. Тогда только впервые возникает государство, с предельно (а не — в принципе — беспредельно) обозначенной территорией, с принципом национальности (в наиболее благоприятном случае просто тождественной государственному гражданству), с понятием народа и народного (сначала, впрочем, государева) суверенитета. Суверенитет же опять-таки поначалу определяется здесь так, как мог и должен был определяться лишь суверенитет имперский.

Понятие имперского полновластия конструируется, как правило, с привлечением той или иной идеи о ступенчатом строении бытия. Империя занимает на лестнице бытия определенное место, ее полновластие имеет мессианский, космический характер.

При становлении государств, вынужденных противоборствовать универсальным силам империи, оформляется абсолютизм, в конструкцию которого поначалу переносится слишком много от имперского полновластия.

Так это было в Европе, покуда именно в лоне абсолютистских государств не возникло нейтральное (т. е. деполитизированное) пространство гражданского общества. Но первоначальное перенесение принципов имперского полновластия на локальное пространство государств не могло не повлечь за собой характерное развитие: концеп-

ция всемирного призвания империи на принципиально безграничном пространстве переходит в идею совершенной власти на пространстве локальном.

Конечно, в условиях посттоталитарного развития любое усиление государства кажется сравнительно более мягким процессом, по отношению ко временам не столь уж давним. Однако тенденция к усилению государственной власти в ущерб гражданскому обществу прослеживается все более явственно, независимо от того, имеем ли мы дело с Литвой, Грузией, Россией или Молдовой. Противовесом этой тенденции и служит мировая система, в рамках которой приходится действовать новым суверенам.

Империя как в капле воды отражается во всех своих отдельных частях. Это сказывается и в том, что абсолютистские тенденции (сходно с тем, как это было в Европе) противостоят у нас уже не столько имперским силам (в смысле центральной элиты), сколько внутренним тенденциям к дроблению. Нормальным образом этот процесс не остановим, ибо все границы внутри империи (за очень редкими исключениями) не имеют иной пространственной легитимации, кроме имперской.

Административные границы стремятся стать государственными<sup>113</sup>, конституируя все более мелкие части пространства по типу имперского полновластия, вне зависимости от того, носили ли они в старой империи имя (псевдо)государственных (республиканских) или только административных.

Положить предел этому может только новое убедительное членение большого пространства, а это, в свою очередь, не может быть (в отличие от распространенных либеральных убеждений) делом только взаимной выгоды и торговых договоров. Впрочем, здесь мы бы не хотели обгонять реальность. То, что при этом наибольшие трудности ждут Российскую Федерацию, очевидно и без дальнейших рассуждений.

Единство пространства должно быть репрезентировано идеологическими формами, снабжено специальными мотивационными суррогатами и т. п. Но для этого и до этого оно должно выступить как нечто самоочевидное — пусть даже только для небольшой (элитарной) группы. Вот почему мы предполагаем, что никакое движение к реин-

---

<sup>113</sup>. Напомним — в который уж раз! — что говорим о смысле. Сами по себе границы ни к чему не стремятся.

теграции уже никогда не приведет к возникновению бывшего СССР, а территориальная целостность большинства бывших частей его если и не будет прямо поставлена под сомнение (как это происходит в Грузии или Молдавии), то во всяком случае может быть гарантирована (и то не всегда надежно) только международным признанием.

По мере того как большой горизонт будет все сильнее размываться, все менее отчетливо репрезентироваться старым (столь же географическим, сколь и политическим) центром власти, оформление новых территорий будет зависеть от очевидности нового контекста.

Любые устойчивые элементы пространственного оформления социальной жизни могут сыграть роль как бы зерна для кристаллизации совершенно иначе расчлененных и, главное, в свою очередь притягивающих на суверенитет территорий.

Любые взаимозависимости, будь то культурные, хозяйственные или иные, сохраняющиеся помимо этих новых границ, будут служить основанием для противодействия новому делению. Среди очевидностей такого рода моменты этнические занимают первенствующее положение, но имеются не только они.

Поэтому дробление старой территории полицентрично, равно как и образование «сверхновых» территориальных единиц поверх новых границ.

Но будет ли оно непрерывно? Противодействие дроблению, стремление «собрать земли», восстановить старое пространство будет успешно настолько, насколько всякий раз в постоянно возникающих ситуациях выбора (политического, экономического, идейного) самоочевидный смысл старого имперского пространства будет профилироваться в действиях и коммуникациях. У смысловых комплексов — своя, часто неожиданная для самих действующих логика. Не так трудно зафиксировать усиление у нас неоимперской идеологии.

Фактический же ход двуединого процесса дробления и собирания территорий будет зависеть от многих моментов, в том числе от сложных зависимостей в рамках мировых систем, вмешательства в оформление пространства других имперских сил (одни из них, например, Турция, совершенно очевидны, о других пока приходится только догадываться), от формирования в центре новой имперской элиты и от локальных элит, а также их последующей способности и склонности гармонизировать отношения в мирной коммуникации.

И все-таки собрать воедино старую империю очень трудно.

Старый имперский смысл не исчез, хотя не любая «державная» коммуникация есть строгое воспроизведение его элитарной (*элитной*) тематизации, и не любое присутствие его как глубинного элемента смысловых комплексов у множества действующих означает наличие благодатной почвы для укоренения необходимых для возвращения в империю мотивационных механизмов.

Даже если часть распавшихся земель будет вновь стянута воедино, нам предстоит стать свидетелями весьма драматических событий.

Старое имперское видение пространства большой страны как чего-то совершенно само собой разумеющегося может быть заменено натужной империалистической идеологией, внятыми попытками навязать расширение пространства своих компетенций как самоочевидное. Удача этого предприятия в мире мировых систем возможна не только при умении и старании, но и при стечении слишком многих благоприятных обстоятельств, возможна только как еще одно исторически уникальное событие — как то, что со времен М. Вебера мы привыкли называть констелляцией. ❀

# Элементарная социология пространства<sup>\*.1</sup>

## Выбор теории и схемы понятий

В данной статье речь пойдет о социологической теории, причем весьма абстрактной, в меньшей степени обращенной к так называемым актуальным общественным проблемам, в большей — к внутренним проблемам самой науки. Это положение нуждается, видимо, в некотором обосновании. Ведь социология сроднена с обыденным знанием, она опирается на повседневные представления об устройстве социальной жизни, непосредственно доступные созерцанию. Социология также отчасти формирует это знание, когда ее категории становятся темами повседневной коммуникации. Однако аналогичный процесс повторяется и в ней самой. В результате разделения труда дифференцируются отрасли научного знания, иначе говоря, типы научной коммуникации. Среди них выделяется область чистой теории. Ее понятия поначалу кажутся совершенно отвлеченными и неприложимыми к проблематике текущих исследований, а затем постепенно тривиализируются и оказываются тем «обыденным языком» науки, по контрасту с которым

---

\* Впервые опубликовано в: Социологический журнал. 1995. № 1. С. 45–69.

1. Статья является промежуточным результатом реализации обширного замысла, связанного с кодификацией социологического знания. Внести существенные коррективы в проект помогло обсуждение на ученом совете Института социологии, а затем на семинаре по проблемам социологической теории в Университете Сассекса (Великобритания). Выражаю благодарность Г. С. Батыгину, указавшему на необходимость сузить поле исследований, и О. Рамштедту, предложившему ограничиться проблематикой пространства. С. П. Баньковской я обязан более четким, по сравнению с первоначальным вариантом, различением понятий пространства и места, «ближе к жизни» ряд положений этой работы развит в моей статье «Смысл империи: к социологии политического пространства».

формулируются новые абстрактные теории. Всегда ли они считаются наукой? Это решает только практика самой научной коммуникации: одни исследования принимаются в качестве наиболее абстрактных научных изысканий, другие исключаются из науки, явно (путем критики) либо путем умолчания — как «философия», «метатеория» или «схоластика».

Социологии свойствен теоретический плюрализм. Никакие школы и направления не исчезают, сколь бы интенсивна ни была направленная на них критика. Ни одно из вновь возникающих течений не рассматривается (разве что самими ревностными приверженцами) как универсальное. Категорическое противопоставление истинных и неистинных концепций теряет смысл и для внешнего наблюдателя<sup>2</sup>. Социология последних 15–20 лет отличается отсутствием явных доминант. Сегодня для исследователей типично усвоение элементов самых разных концепций, прагматичное использование всего, что «работает». Это реально сложившаяся практика науки. Правда, и сейчас крупные теоретики, стремясь освоить больше продуктивных положений и понятий разных школ, не могут избежать соблазна выстроить собственную объемлющую концепцию. Наряду с теоретическими приобретениями это обуславливает и неизбежные потери.

Представим это как ситуацию выбора. Испытывая потребность в теоретическом знании, в отсутствие явно доминирующих концепций мы вынуждены выбирать между теориями. У нас как бы еще нет не только жестких теоретических схем, но и внятных предпочтений<sup>3</sup>. Мы выбираем среди имеющихся подходов, опираясь только на свой дотеоретический опыт. При этом любая принципиальная односторонность (т. е. выбор единственного способа рассуждений) приводит к потере тех или иных возможностей описать некоторые стороны социальной реальности<sup>4</sup>, известные нам по опыту. Но именно опыт мы намерены

---

2. Ситуацию, когда правота одной стороны не предполагает неправоты другой, ибо спорящие принимают разные правила дискурса, Ж.-Ф. Лиотар называет «разногласием» (*Lyotard J.-F. Le Différend. P.: Minuit, 1983. P. 9*). Желаящие могут в таком состоянии социологии усмотреть воплощение «постмодерна».

3. Конечно, это лишь сконструированная в эвристических целях теоретическая фикция, но разве не такова ситуация, когда «бывший советский» социолог совершает выбор из множества западных теорий?

4. Еще 100 лет назад Зиммель указал на важную особенность метафизических, психологических и социологических высказываний: любому утверждению с равной степенью вероятности может быть противопоставлено другое утверждение. Причиной

осмыслить наиболее полно. Тогда можно сделать выбор не в пользу жесткой теоретической последовательности, но в пользу наиболее полноценного (многостороннего, учитывающего все данные нашего повседневного опыта) описания «социального»<sup>5</sup>. В этом случае следует свободно обращаться с наличным запасом теоретического знания, работать со многими понятийными инструментариями. Однако если при этом рассуждать последовательно, то придется ограничивать себя теми понятиями и ходами мысли, которые совместимы между собой, а значит — и с внутренней логикой нашей собственной становящейся теории<sup>6</sup>. Описание «всего» в универсальном синтезе может отвечать нашим дотеоретическим склонностям, но противоречит самой идее науки как институционализированного поиска дискурсивно обоснуемых истин. Кроме того, создание завершенной теоретической схемы не приводит к устранению существующих: от многообразия социального опыта и подходов к его описанию нельзя уйти с помощью еще одной концепции. По пути построения теории, видимо, трудно продвинуться дальше.

Сформулируем это еще раз: современное состояние социологии, а также причины чисто логического характера привели к тому, что среди существующих теорий нет такой, которая бы удовлетворяла нашей потребности в объяснении множества аспектов социальной жизни, известных в обыденном опыте. Любые новые попытки систематизации теоретического знания неизбежно приведут нас к исключению определенных возможностей описания и объяснения. Даже если некогда уровень интегрального социального знания будет достигнут, то сегодня

---

Зиммель называл невероятную сложность исследуемых в этих дисциплинах предметов (*Simmel G. Uber soziale Differenzierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S. 118–122*).

5. Субстантивируя прилагательное «социальное» («the social», «das Soziale», «le social»), мы указываем, что заранее никаких квалификаций этого «нечто» дать пока не можем.

6. Положение не изменится и в том случае, если мы будем рассматривать познание как нами же создаваемую конструкцию, ибо тогда речь пойдет о том, как мы оперируем несколькими такими конструкциями, одну из которых признаем дотеоретическим знанием, а ряд других — теориями, устраивающими нас в том или ином отношении, но не исчерпывающими. Конструкция не означает произвола. (См.: *Foerster H. von. Wissen und Gewissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993; Glaserfeld B. von. Wissen, Sprache und Wirklichkeit: Arbeiten zum radikalen. Braunschweig, Wiesbaden: Vieweg & Sohn, 1987; Luhmann N. Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.*)

говорить об этом серьезно не приходится. Если же мы заинтересованы в использовании как можно более богатых возможностей описания и объяснения социального, то как совместить различные, часто прямо противоположные подходы, не впадая в нетерпимую для теории эклектику?

Одно из решений напрашивается само собой. Следует предварительно повысить уровень генерализации суждений, перейти к мета-теории или, как ее называет Дж. Александер, теоретической логике в социологии. «Наука, — пишет Александер, — столь же уверенно идет путем генерализации или „теоретической логики“, как и путем эмпирической логики эксперимента... Общие предпосылки, таким образом, должны быть подлинно „решающими“, они должны оказать значительное воздействие на каждом более конкретном уровне социологического анализа»<sup>7</sup>. Александер представляет себе науку как «многослойный континуум», простирающийся от общих метафизических предпосылок через более специфические идеологические конструкции, более эмпирические предположения и «методологические обязательства» к «соотнесенным с эмпирией» высказываниям и фактам. Теоретическая логика имеет дело с выяснением значения каждого из этих уровней и их взаимосвязи. Однако исследование значения общих предпосылок может быть поставлено под сомнение теми, кто усматривает в этом (например, Дж. Тёрнер) не более чем «интересную философию». Тёрнер считает, что теорию нельзя подменять метатеоретизированием<sup>8</sup>. Тем не менее принципы практического различения теории и «интересной философии» в его концепции не вполне ясны. Б. Гизен критикует самую идею континуума у Александера. С одной стороны, утверждает он, таким образом утрачивается понимание «реляционной» природы категорий. Категории связаны в рамках теории между собой, а не с эмпирией. С другой стороны, особая форма опосредования категориального и эмпирического, а именно практика тоже ускользает от внимания исследователя<sup>9</sup>. Тем самым предполагается, видимо,

---

7. *Alexander J. C. Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1. L.: Routledge & Kegan Paul, 1982. P. 33, 37.*

8. *Turner J. H. Analytical theorizing // Social Theory Today / Ed. by A. Giddens and J. H. Turner. Stanford: Stanford University Press, 1988. P. 162; Тёрнер Дж. Аналитическое теоретизирование / Пер. с англ. А. Д. Ковалева // THESIS. 1994. № 4. С. 125.*

9. *Giesen B. Die Entdinglichung des Sozialen: Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. S. 12–13 (fn. 5).*



что любое теоретизирование одинаково далеко от непосредственного опыта — а с этим не всегда можно согласиться.

Можно рассуждать и так, как делал это некогда П. Бурдьё: не столь важно, в какой связи социологическое исследование находится с некоторой особенной теорией социального, «все равно, Марксовой, Веберовой или Дюркгеймовой». Главное, чтобы оно отвечало условиям признания его научности, т. е. соответствовало принципам «социологической научной теории... То, что обычно называют „единством науки“, есть не что иное, как единство метанауки, то есть тождество тех принципов, на которых основывается всякая наука, включая и социальную»<sup>10</sup>. Однако проблема здесь не только в том, различаются ли наука и метанаука, но и в том, как практически подходить к этому различению, на основании каких критериев решать, относятся ли данные принципы к науке вообще или к «особой теории социального».

Уже эти немногие примеры показывают, что генерализация суждений не облегчает нахождения консенсуса. Это не удивительно. Ведь и вопрос о том, различаются ли теория и метатеория и что является тем и другим, не может быть разрешен ни в теории, ни в метатеории. Здесь потребовалась бы метаметатеория, т. е. проблема возникала бы на каждом следующем уровне. Если решение и возможно, то только как практическое. В данном случае мы говорим о практике самой науки.

Практика же показывает, что взаимопроникновение принципиально различных теоретических подходов действительно происходит. Иногда бывает так, что в более общую теорию пытаются включить более частные. При этом богатство содержания этих теорий сводят к ряду относительно простых положений, переформулированных в соответствии с общей схемой (такова была, например, одна из процедур построения теории у Парсонса). Однако чаще бывает иначе. Для решения исследовательской задачи ученый привлекает имеющиеся теоретические ресурсы. Положения, заимствованные им из разных концепций, могут непротиворечиво совмещаться до тех пор, пока не учитываются все их предпосылки и из них не сделаны некоторые принципиальные выводы. Таким образом, и не будучи включенными в более фундаментальную схему, положения разных теорий приобретают более элементарный характер.

---

<sup>10</sup>. Bourdieu P. Zur Soziologie der symbolischen Formen. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. S. 9–10.

Совмещение того, что в принципе противоречиво, можно называть эклектикой. Однако предположим, что тем самым в практике науки находит отражение фундаментальное единство социальности. Поэтому уровень взаимопроникновения теорий мы предлагаем называть «базисной»; или «элементарной» социологией. Конечно, со стороны логико-теоретической это все равно выглядит неудовлетворительно. Дело в том, что «элементарная социология» — это еще не теория, но один из аспектов теоретической деятельности, в предельном случае — как бы бесконечное исследование фундамента социальности. Этот способ работы с теоретическими ресурсами не всегда осознается как таковой: «чистые» теоретики чаще озабочены созданием собственных теорий; исследователи, имеющие более прикладные интересы, как правило, не нуждаются в подобном осмыслении концепций, которые они используют.

Для того чтобы понять особенности фактически существующей, но логически неудовлетворительной элементарной социологии, зададим вопрос: разрешима ли задача по целенаправленному конституированию такого рода деятельности? Если иметь в виду долгосрочную перспективу, это весьма сомнительно. В самом деле, соединение теоретических высказываний необходимо вызывает появление чего-то системоподобного: чтобы вообще иметь возможность совершать операции (производить высказывания), теория должна отличать свои элементы от чужих, т. е. образовать систему и быть наукой, справедливо утверждает Н. Луман<sup>11</sup>. Однако такое замыкание системы (вольное или невольное, совершенное или несовершенное) требует времени. Следовательно, неизбежное в перспективе отграничение от других концепций не обязательно должно оказывать влияние на любое теоретизирование в данный момент времени.

Когда речь заходит о работе в рамках определенной теории, в силу вступают внутренние ограничения последней. Когда понятиям придается сугубо прикладное значение, т. е. когда некоторому классу реальных или возможных событий уже поставлены в соответствие готовое понятие или понятийная конструкция, вопрос о взаимопроникновении фрагментов теоретического знания тоже специально не ставится. Стихийная эклектика практических исследователей непреодолима. Однако проблема актуализируется, если возникает вопрос о сугубо

---

11. *Luhmann N. Theorie der Gesellschaft. Fassung San Foca'89. Ms. Kap. 1.1.*

теоретическом осмыслении событий и процессов, известных нам как таковые в дотеоретическом опыте. Склонность к теоретической последовательности должна быть удовлетворена вместе с потребностью в богатстве возможностей описания. *Теоретическое осмысление* означает, что для описания и объяснения событий опыта, фиксируемого самим исследователем как дотеоретический, ученые пытаются найти, дедуцировать или сконструировать адекватные понятия и связи понятий. При этом во всякой системе научных коммуникаций существует свой — предельно высокий в рамках поставленных задач — уровень абстракции. В соответствии с задачами и сфера, называемая нами элементарной социологией, может быть более или менее абстрактной, в зависимости от характера привлекаемых теоретических ресурсов.

При свободном, гибком распоряжении теоретическими ресурсами обнаруживается, что понятия, если воспользоваться термином Лумана, *контингентны*, т. е. они могли бы быть и другими. Наше первоначальное решение, т. е. выбор в пользу такого-то основного («первого») понятия не имеет иной основы, кроме самого решения. Первое решение — выбор возникает вообще «из ничего»<sup>12</sup>, но этого нельзя сказать о последующих решениях. Если бы мы имели дело со строгими дедукциями, все обстояло бы проще. Каждый следующий шаг в дедукции обусловлен предыдущим. Во всяком случае, поле возможностей выбора сужается, пока, наконец, заданность самозамкнутости не начинает оказывать все большее влияние на конституирование теории. Однако хотя первые решения и сужают область возможностей последующего выбора, они исчерпывают их не сразу: на каждом следующем этапе

---

12. «До теории» выбор обусловлен нетеоретическим решением. С точки зрения теории у него нет оснований. Это напоминает политико-юридический децизионизм К. Шмитта и Н. Лумана (*Schmitt C. Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 2. Aufl. München: Duncker & Humblot, 1934; Luhmann N. Die Ausdifferenzierung des Rechts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981*). Происхождение решения, в том числе и о «первом понятии», можно теоретически объяснить, но это предполагало бы опять-таки *теорию* — теорию теоретических решений. В связи с этим возникают проблемы парадокса, тавтологии и самореференции, которые здесь не рассматриваются (*Quine W. V. The Ways of Paradox and Other Essays. N. Y.: Random House, 1966; Luhmann N. Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft // Zeitschrift für Soziologie. 1987. Jg. 16. Hft. 3. S. 161–174; Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социо-Логос. Вып. 1 / Под ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 194–216*).

рассуждений открываются новые области альтернатив. Выстраивание теории происходит именно за счет выбора одного из возможных шагов рассуждения. Но значит, именно моменты выбора, различения понятий могут, в свою очередь, образовывать своеобразный «единый текст» (будь он замкнутой системой понятий, описывающих альтернативы, можно было бы говорить о некоей метатеории). На языке логики Дж. Спенсера Брауна<sup>13</sup> «различения» называются формами.

Логика различений, ряд положений которой в последнее время используются в теоретической биологии, системной теории, социологии<sup>14</sup>, требует специального освещения. Укажем лишь на те аспекты, которые важны в контексте наших рассуждений. «Мы принимаем как данную, — пишет Спенсер Браун, — идею различения и идею обозначения (indication), а также то, что мы не можем совершить обозначения, не проводя различения»<sup>15</sup>. Иными словами, указать на что-либо — значит уже отличить от иного. Различение проводится путем «установления границы» между какими-либо состояниями или содержаниями. Назвать что-либо — то же, что обозначить некое содержание в отличие от иного. Спенсер Браун использует пространственный образ и говорит о форме. Форма различения — это «пространство, отсеченное любым различением, вместе со всем содержанием пространства»<sup>16</sup>.

Итак, указывая на что-либо или называя что-либо, мы имеем дело с формой, отличной от иного и наблюдаемой как бы извне. Это «извне» точнее не определяется: форма есть «помеченное», «означенное» («marked») пространство (или состояние), в отличие от «непомеченного» («unmarked») пространства (или состояния)<sup>17</sup>. Если же мы захотим определить, где проводится различение, придется указать, назвать, отличить иную форму, охватывающую первоначально помечен-

---

13. *Spencer Brown G.* Laws of Form. L.: Allen and Unwin, 1969.

14. *Luhmann N.* Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987; *Idem.* Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990; *Idem.* Soziologie des Risikos. Berlin: De Gruyter, 1991; *Maturana H. R., Varela F. J.* Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living. Dordrecht: Reidel, 1980; *Theorie als Passion: Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag / Hrsg. von D. Baecker et al.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987; *Луман Н.* Понятие риска / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // THESIS. 1994. № 5. С. 135–160.

15. *Spencer Brown G.* Op. cit. P. 1.

16. *Ibid.* P. 4.

17. *Ibid.* P. 4–6.

ные и непомеченные состояния. Помеченным пространством — в отличие от теперь уже другого непомеченного — будет эта новая форма.

Применение идей Спенсера Брауна — далеко не бесспорно, оно может иметь весьма серьезные теоретические последствия в самых неожиданных областях знания<sup>18</sup>. Наша задача скромнее. Понимание называния и обозначения как различения, а последнего — как формы позволяет увидеть, что понятий, вообще не предполагающих альтернативы, просто не может быть<sup>19</sup>. Не только последовательная дедукция (в рамках одной альтернативы), но и дизъюнктивное сочленение понятий (т. е. различение их как альтернатив) образует форму, отличную от иного. В свою очередь, пытаясь ближе определить эту область различения альтернатив, мы вновь совершаем ту же операцию различения, что, в принципе, после ряда повторений сулит немалые философские трудности. Но операциональное, прикладное значение такого обращения с понятиями весьма велико<sup>20</sup>. Именно желая увеличить свои теоретические ресурсы, мы подходим к понятиям как иначе-возможным, задаваясь вопросом о различениях или различениях различений.

Однако не забудем о другой стороне дела. Операции с понятиями предполагают также, что последние не только различаются между собой, но и отличаются от дотеоретического опыта. Социология действительно сроднена с обыденным знанием, а значит, она редко говорит о вещах, в принципе непостижимых для наглядного представления. Понимание социальности необходимым образом сопряжено с видением, философски говоря, созерцанием ее. Общие формы созерцания (которые мы различаем в пределах созерцания, отличающегося от сферы понятий) — пространство и время. Мы оказываемся, таким образом, в самой сердцевине кантовского подхода, в значительной степени повлиявшего на социологическое теоретизирование<sup>21</sup>.

---

18. См., например: *Wilber K. Das Spektrum des Bewußtseins*. München: Scherz, 1987.

19. У Лумана это сформулировано более четко: именно и только тогда, когда в точности указана альтернатива, речь идет о понятиях (см.: *Luhmann N. Soziologische Aufklärung* 5. S. 23).

20. И не только с понятиями, но и с представлениями, наблюдениями, о чем пишет сам Спенсер Браун (см.: *Spencer Brown G. Op. cit.* P. 76–77, 104–106).

21. Это отдельная большая тема, которую мы затронем лишь вскользь. Из крупнейших социологов нашего времени наиболее отчетливо профилировал свою идейную близость к Канту, конечно, Т. Парсонс — начиная со «Структуры социального действия» (*Parsons T. The Structure of Social Action*. N. Y.: McGraw-Hill, 1937) и кончая последними работами (*Parsons T. Action Theory and the Human Condition*. N. Y.: Free

«Пространство, — пишет Кант в „Критике чистого разума“, — есть необходимое представление *a priori*, которое лежит в основании всех внешних созерцаний» (А 24)<sup>22</sup>. Это чистое созерцание (А 24), «форма всех явлений внешних чувств» (А 26). Пространство едино, разные пространства понимаются как части его, именно поэтому пространство есть не понятие, но созерцание (В 40)<sup>23</sup>. Время есть априорная форма внутреннего чувства, т. е. «созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния» (А 33). Поэтому время — это необходимое условие, которое лежит в основе всех созерцаний (А 31), оно есть «априорное формальное условие всех явлений вообще», ибо «все представления, все равно, имеют ли они своим предметом внешние вещи или нет, сами по себе, как определения души, принадлежат к внутреннему состоянию» (А 34).

У Канта мы находим и весьма важное определение дизъюнктивного суждения. Оно, пишет Кант, «содержит отношение друг к другу двух или нескольких положений, но [отношение] не следования, а логической противоположности, поскольку сфера одного [положения] исключает сферу другого, — но одновременно и общности, поскольку вместе они заполняют сферу подлинного знания...» (А 73). Наконец, в «Критике чистого разума» мы находим и рассуждение о схеме понятия, т. е. «формальном и чистом условии чувственности», которым ограничено использование этого понятия (см.: А 140). Кант различает образы (например, конкретное созерцание пяти точек в связи с числом пять), схемы чистых чувственных понятий, сообщающие таким понятиям их образы (например, «число вообще», «треугольник вообще»),

---

Press, 1978). Среди социологов меньшего масштаба следует назвать Х. Шельски и Р. Дарендорфа. (См. также: Филиппов А. Ф. Поворот к Канту в современной буржуазной социологии // Новейшие тенденции в современной немарксистской социологии. Ч. 2. М.: ИНИОН, 1986. С. 154–207.) Современную интерпретацию различения данных созерцания и понятий см. у Р. Рорти (*Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Oxford: Basil Blackwell, 1990. P. 154, 168*).

22. «Критика чистого разума» цитируется по изданию: *Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Ehemalige Kehrbachsche Ausgabe / Hrsg. von R. Schmidt. Leipzig: Reclam, 1979. S. 96, 97, 98 (fn. 1), 99, 103, 104, 106, 107, 144, 239, 241, 244*. См. также: *Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994. С. 50, 51, 52, 55, 56, 57, 83, 125, 127*.

23. Логическую связку в столь важном моменте своей аргументации Кант прописывает только применительно ко времени: представление, которое может быть дано посредством лишь одного предмета, не может быть понятием (А 32).

и схемы чистых рассудочных понятий, которые нельзя привести ни к какому образу (например, схема причинности или взаимодействия). А поскольку формальное условие многообразного содержания внутреннего чувства — это время, то и схемы суть «временные определения *a priori*» (А 145).

Если мы воспользуемся идеей Канта, не вполне строго следуя букве и духу его изложения, то можно сказать, что пространственные либо временные образы созерцания сопрягаются с понятиями в пределах соответствующих схем<sup>24</sup>. Иными словами, подобно тому как время, будучи априорным условием чувственности вообще, не исключает тем не менее пространства как формы созерцания, так и принципиально временная определенность (схем) не исключает различения схем пространственных и временных.

Итак, обращение к Канту позволяет прояснить важные моменты. Во-первых, мы можем сочленять не только согласующиеся, но и альтернативные положения в рамках дизъюнктивных суждений (следуя Спенсеру Брауну, скажем и о различениях дизъюнктивных суждений, поскольку единство «сферы подлинного знания» может быть отлечено от иного). Во-вторых, мы можем различать понятия в соответствии с тем, схемы какой из форм созерцания, пространства или времени, определяют области их эмпирического применения. Наконец, в пределах самой схемы понятия могут выступать и как взаимосогласующиеся, и как альтернативные.

Вернемся теперь к собственно теоретико-социологической проблематике. Итак, еще не будучи определена в понятиях, социальность уже созерцается наблюдателем. Она интуитивно прозревается им, как и всяким участником социального взаимодействия<sup>25</sup>. Она также осмысливается в понятиях, а они сопрягаются с созерцанием, будучи удалены от него в большей или меньшей степени. В понятиях осмысливается не множество конкретных впечатлений опыта, но, скорее, образы пережи-

---

24. У Канта есть отдельные намеки на возможность такого поворота рассуждений, однако здесь мы не станем обсуждать это подробно. Скорее всего, наши дальнейшие рассуждения противоречат кантовским.

25. Классические работы об интуитивном рассмотрении социальности принадлежат Г. Зиммелю. См.: *Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. 4. Aufl. München: Duncker & Humblot, 1922; *Idem. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992; *Зиммель Г. Как возможно общество?* / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Социологический журнал*. 1994. № 2. С. 102–114.

ваемых событий социального. Эти понятия, во всяком случае первоначально, вписываются либо в одну и ту же, либо в альтернативные схемы созерцания<sup>26</sup>. Это позволяет различать «социологию пространства» и «социологию времени».

Может ли социологическая концептуализация опираться на формы созерцания, образы и схемы обоих видов? С одной стороны, это просто неизбежно, ибо всеобщие формы как таковые неустранимы. С другой стороны, нетрудно заметить, что в некоторых теоретико-социологических построениях акцентирован только один из видов созерцания. Иными словами, у одних теоретиков больше артикулированы понятия, связанные с временными, у других — с пространственными образами социальности. Конечно, сразу возникает вопрос: как в рамках одной концепции могут быть совмещены понятия, связанные с разными схемами? По существу, это иная формулировка вопроса, поставленного в начале статьи: как могут быть совмещены между собой понятия различных концепций? На последний вопрос ответ дан выше в общей форме: такое совмещение возможно благодаря конъюнктивному либо дизъюнктивному сочленению понятий и суждений, ограниченных в своем применении одними и теми же образами или схемами. Но как быть, когда сами образы или схемы различны? Видимо, здесь приходится вспомнить о том, что в конечном счете схемы имеют — по Канту — временной характер. Вот почему проблематика времени часто выходит на первый план у теоретиков, которых отличает наиболее жесткая последовательность в конструировании теорий. Они действительно сопрягают понятия (во всяком случае, стремятся к этому) внутри одной — временной — схемы. Назовем хотя бы Т. Парсонса, Н. Лумана и, с некоторыми оговорками, Э. Гидденса<sup>27</sup>. Иначе и, как

---

26. Это ближе всего к понятию «сенсibiliзирующая схема» Дж. Тёрнера (*Turner J. H.* Op. cit. P. 166–167; *Тёрнер Дж.* Указ. соч. С. 130–131). Правда, можно предположить, что членение по принципу «пространство/время» он в лучшем случае отнес бы к разряду «интересной философии», однако его собственные схемы, описывающие взаимодействия «в пространстве и времени», не вполне удовлетворительны, так как не учитывают альтернативности этих двух типов созерцания.

27. У Лумана в этом вопросе позиция наиболее радикальная. Парсонс, как будет показано ниже, акцентировал временной характер социальности в ранний период своего творчества. Самый претенциозный проект последнего времени, нацеленный на учет обеих схем, — конечно, социология Э. Гидденса. См.: *Giddens A.* *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration.* Cambridge: Polity Press, 1984; *Idem.* *Social Theory and Modern Sociology.* Cambridge: Polity Press, 1987. «Для Гидденса



представляется, намного сложнее обстоит дело с пространством. Это понятие, судя по всему, встречается у социологов чаще, чем понятие времени, и может показаться куда более очевидным. Мало кто (за исключением таких оригинальных мыслителей, как Парсонс или Луман) берется отрицать его значение. И все-таки в определении и использовании его несравненно больше путаницы, противоречий и неясностей. Между тем в области социологии пространства наработано множество продуктивных идей. Чтобы использовать их, не отягощая себя проблемами выбора теории, построения теории и совмещения в теории пространственных и временных схем, мы и предлагаем наброски элементарной социологии пространства.

### Основополагающие различия

Решение в пользу социологии времени означает, что поведение людей, их действия интересуют социолога как «осмысленные действия»; главное для него, говоря словами М. Вебера, «субъективно значимый смысл». Фактически происходящее совершается в настоящем. Прошлое и будущее — это смысловые проекции. Но смысловое есть нечто нетелесное. Смысл существует не в теле (хотя выражен только через материально-телесные носители), то есть не имеет места в пространстве. Решение в пользу социологии пространства означает, что социолог делает акцент на телесный аспект взаимодействия. Тело размещено в пространстве. Социология пространства связана с социологией тела; социология времени — с социологией смысла<sup>28</sup>. Поэтому социологи, заинтересованные прежде всего в исследовании самостоятельной значимости культуры, смысловых образцов и т. п., более ориентированы на время. Напротив, те, кто большее значение придает телесности, потребностям, власти, ориентированы на пространство.

---

и Лумана, — пишет исследовательница концепций социального времени Б. Адам, — намерение поставить в центр [всего] время образует интегральный аспект их теорий» (*Adam B. Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 1990. P. 14). Однако Гидденс, как нам кажется, несмотря на ясно выраженные интенции, фактически гораздо более ориентирован на пространство.

28. «Самые глубокие социальные отношения связаны с телом как средством выражения, а тело, в свою очередь, сопряжено со своей позицией в физическом мире», — пишет один из лучших исследователей этой проблемы швейцарский географ Б. Верлен (*Werlen B. Society, Action and Space: An Alternative Human Geography*. L.: Routledge, 1993. P. 198).

Схема пространства и схема времени могут налагаться друг на друга: вещи внутренне созерцаются наблюдателем, со временем меняется значение тела; в свою очередь, смысл выражается через телесные носители. Более общие схемы можно рассматривать либо как сугубо временные, либо как сугубо пространственные, но во всяком случае от точек взаимоналожения можно вести рассуждения в прямо противоположных направлениях<sup>29</sup>. Лучше делать это сознательно, отдавая себе отчет в том, какие высказывания могут быть соединены с какими и в каком — конъюнктивном или дизъюнктивном — модусе.

Мы принимаем как не требующее доказательств то, что некое пространство всегда доступно созерцанию и воображению и в этом смысле не нуждается в определениях.

Таким образом, мы проводим различие между чисто логическими (логико-математическими и т. п.) определениями пространства и тем, что в принципе доступно наглядному представлению<sup>30</sup>. Мы различаем далее значение пространства в зависимости от перспективы наблюдателя. Мы различаем перспективу наблюдения с точки зрения социолога, не участвующего в наблюдаемых коммуникациях (это теоретическая фикция, но как таковая она значима для наблюдения), и перспективы наблюдения самих участников коммуникации. Мы различаем, наконец, понятие пространства в собственном смысле (пространство тел, имеющих форму и дистанцированных друг от друга) и понятие пространства в метафорическом смысле (наглядное ото-

---

29. Ср. далее у Верлена: «Тело как средство выражения внутренней, чистой и наделенной памятью длительности выполняет ключевую функцию опосредования между нематериальным социально-культурным миром и физическими условиями, которые сопровождают любого рода социальное взаимодействие» (*Werlen B.* Op. cit. P. 198). Однако ведь можно рассудить и по-другому: и тело, и пространство в их квазиестественности суть социально-смысловые определения. Таким образом, мы вновь попадаем в область смыслов, т. е. времени. Снова все зависит от характера исследовательской задачи.

30. В математике и физике необходимый логический вывод, как бы он ни казался вначале недоступным наглядному представлению, в конце концов обеспечивается соответствующими образами созерцания; подобно этому и в обыденной жизни мнимая самоочевидность созерцания есть дело привычки, в том числе привычки к жестким логическим выводам, утверждает полемизирующий с Кантом Г. Рейхенбах (см.: *Рейхенбах Г.* Философия пространства и времени / Пер. с нем. Ю. Б. Молчанова; под ред. А. А. Логунова. М.: Прогресс, 1985. С. 56–78). Если это и справедливо, то социолог все-таки имеет дело с фактическим состоянием обыденных привычек созерцания, как правило, далеко отстоящих от науки.

бражение произвольно избираемого многоразличия). Сформулируем некоторые из этих различий более четко:

1. Наблюдатель социальных событий может усмотреть, что тела участников социального взаимодействия неким образом пространственно размещены относительно друг друга, причем их взаимная близость или удаленность значимы для взаимодействия.

1.1. Наблюдатель принимает в расчет не пространство взаимодействия, каким его видит он сам, но значение, какое придают пространству вообще и пространству взаимодействия в частности участники взаимодействия. Он отличает, таким образом, свое видение пространства от социальных представлений о пространстве.

1.2. Наблюдатель различает два вида социальных представлений о пространстве: само собой разумеющееся для участников взаимодействия пространство и пространство как смысловую тему, как нечто обсуждаемое, структурирующее коммуникацию.

Социолог различает, таким образом: 1) свое видение пространства, 2) социальное значение пространства, не рефлектируемое участниками взаимодействия, но принципиально важное для них, и 3) пространство, как оно осознается и обсуждается этими последними.

2. От объективного размещения тел и способов его тематизации наблюдатель отличает множество социальных определений участников взаимодействия и метафорически говорит о социальном пространстве как порядке социальных позиций<sup>31</sup>.

3. Пространство может рассматриваться и как нечто обозримое, как место данного тела или тел, и как большое пространство, обнимающее собой непосредственно созерцаемые места. Большое пространство, в свою очередь, может быть охарактеризовано как совокупность, или вместилище мест, и как необозримое, в принципе непостижимое для созерцания. Такое различие (пространство как место/пространство как вместилище мест/пространство как понятие или идея) должно быть проведено в рамках каждого из названных различий.

---

31. Конечно, и сами участники взаимодействия могут воспринимать и трактовать пространство как пространство позиций, в особенности если последнее совпадает с пространством размещений (типичные примеры — расположение кабинетов в организации, столицы и провинции и т. п.). Но это — частный случай взаимоналожения более общих различий.

Предлагаемые различения позволяют, на наш взгляд, работать с теоретическими ресурсами социологии пространства, будь то развернутые теории, фрагменты более обширных концепций, продуктивные установки и т. д. Объем данной статьи позволяет продемонстрировать наш подход лишь на немногих примерах. Тем более мы вынуждены оставить за скобками те построения, которые — при всей их плодотворности — неудовлетворительны в логическом отношении. К ним относится (это может показаться неожиданным) и подход П. А. Сорокина, в котором безнадежно перепутаны важнейшие различения<sup>32</sup>. Ограничимся немногими классическими определениями.

Э. Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» оспаривает точку зрения Канта. Пространство само по себе, говорит он, не имеет никаких характеристик. Но оно и не является чистой формой созерцания. Мы приписываем определения времени, отличая один момент от другого; точно так же мы приписываем различные определения и пространству («север/юг», «запад/восток», «левое/правое»). Эти определения согласованы с пространственными представлениями нашей группы. Представления о пространстве, порождаемые в социальной группе, следуют из ее собственных характеристик. Социальная организация — это модель, которая копируется в пространственной организации<sup>33</sup>. Мир «находится» в обществе, так как именно оно представляет себе мир и лишь оно способно снабдить нас самыми общими понятиями. Пространство общества смешивается с целокупностью пространства<sup>34</sup>. Дюркгейм объясняет, как это происходит: индивиды и вещи должны быть распределены в обществе между различными группами, т. е. классифицированы. Сознательная самоорганизация, классификация общества сообщается пространству, которое оно занимает. Чтобы предотвратить столкновения, каждой группе должна быть предназначена определенная часть Пространства. Пространство

---

32. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред. А. Ю. Согомонова. М.: Политиздат, 1992. С. 297–302.

33. См.: Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie. 4<sup>e</sup> éd. P.: PUF, 1960. P. 17.

34. Ibid. P. 630–631.

должно быть разделено и классифицировано, и эти классификации должны быть известны всем членам общества<sup>35</sup>.

Посмотрим, что дает этот подход в свете указанных выше различий. Самое главное — это предельная социологизация пространства. Принципы общественной классификации переносятся на организацию пространства, причем общество своим авторитетом навязывает такое видение как само собой разумеющееся. Теоретик дистанцируется от такого ограниченного видения, скорее всего, потому, что рассматривает организацию «локальных» обществ с точки зрения современного (универсального) общества, предполагающего абстрактные категории пространства и времени, без которых не было бы современной науки. Другой важнейший результат исследований Дюркгейма — самоочевидность пространственных устроений для членов общества. Они относятся к порядку размещений и общему видению пространства не сознательно, но так же, как к нормам (воспользуемся здесь известной интерпретацией концепции Дюркгейма Парсонсом<sup>36</sup>). Если бы нормы в полном смысле слова осознавались, отношение к ним было бы когнитивным. Иными словами, действующий относился бы к ним как к элементу ситуации, предоставляющей разные возможности выбора. Но действующий именно не осознает нормы, они нечто само собой разумеющееся для него. Увидеть это извне невозможно: действие на основе сознаваемых и несознаваемых норм внешне выглядит совершенно одинаково. Только внутренняя ориентация действующего при этом совершенно иная. Точно так же обстоят дела и с пространством. Хотя сам Дюркгейм пишет об авторитетной поддержке обществом пространственных представлений, все-таки последние держатся в первую очередь своей самоочевидностью.

Обратимся теперь к «социологии пространства» Г. Зиммеля<sup>37</sup>. Зиммель скорее отталкивается от кантовской точки зрения, нежели с ней полемизирует. Пространство, по его мнению, — это форма совершения событий в мире, равно как и время. Часто именно таким фор-

---

35. *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 633.

36. *Parsons T.* The Structure of Social Action. P. 382–386.

37. См.: *Simmel G.* Soziologie des Raumes // *Simmel G.* Schriften zur Soziologie / Hrsg. von H.-J. Dahme und O. Rammstedt. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. S. 221–242; *Idem.* Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft // *Simmel G.* Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung / Hrsg. von O. Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. S. 687–790.

мальным условиям приписывают некоторое причиняющее действие, когда, например, говорят о «власти времени» над людьми. Аналогичным образом обстоит дело и с пространством. Зиммель показывает, что это неверно. Само пространство не есть действующий фактор. Конечно, царства не могут быть сколь угодно большими, а любое взаиморасположение людей неизбежно обретает пространственную форму. Однако содержания, которые эту форму наполняют, зависят от других содержаний, а вовсе не от пространства. Дело не в пространстве как таковом, а в душе. «Не пространство, но совершаемое душой членение и собирание его частей имеет общественное значение. Этот синтез фрагмента пространства есть специфически психологическая функция, которая — при всех мнимо естественных данностях — совершенно индивидуально модифицирована; но категории, из которых он исходит, подсоединяются — конечно, более или менее наглядно-созерцательным образом — к непосредственности пространства»<sup>38</sup>.

Однако в некоторых случаях пространственная форма оказывается особенно важна для рассмотрения социальных явлений. Исследователь придает такое значение пространству, если в конституировании «формы обобществления» пространственный аспект выступает как первостепенный.

«Взаимодействие между людьми воспринимается — помимо всего прочего — также и как наполнение пространства. Если некоторое число лиц в рамках определенных границ изолированно селится друг подле друга, то тем самым каждый из них наполняет своей субстанцией и своей деятельностью непосредственно ему присущее место, а между этим местом и местом следующего лица пространство является незаполненным, т. е., практически говоря, ничем. В то мгновение, когда оба вступают во взаимодействие, пространство между ними являет себя как наполненное и оживотворенное. Конечно, это основывается только на двусмысленности [того, что называют] „промежуточным“: отношение, которое имеет место между двумя элементами, есть всего лишь имманентно совершающееся в каждом из них движение или модификация, но оно происходит между ними в смысле пространственного вступления в промежуток»<sup>39</sup>.

---

38. *Simmel G. Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft. S. 688.*

39. *Ibid. S. 689.*

Один из важнейших примеров исследования пространственных форм — понятие «исключительность пространства». Каждая часть пространства как такового уникальна, она немыслима во множественном числе. Именно это позволяет говорить о совершенно тождественных объектах — во всех прочих аспектах, кроме пространственного. Они тождественны, но размещены в разных частях пространства. Поэтому и становятся в своем роде тоже уникальными. Некоторые социальные образования могут быть так крепко спаяны со своим пространством, что для других места на том же пространстве уже не остается. Таково государство, исключаящее на своей территории другие государства. Иначе обстоит дело с городом, городской общиной. Экономическое, политическое или духовное влияние города распространяется за его пределы, взаимодействуя с влияниями, исходящими от других городов, на исключительной территории государства. В пределах средневекового города сосуществуют несколько общин, идентифицируемых той же самой территорией. Пространство может быть характеристикой либо фиксированных на определенных территориях групп, либо перемещающихся сообществ, либо взаимодействующих людей. Подробнее сказать об этом здесь невозможно.

Сопоставим основные различия, с которыми работают Дюркгейм и Зиммель. Прежде всего бросается в глаза различие универсального (бесконечного, абстрактного) и наглядно созерцаемого пространства. Разделенное и классифицированное пространство Дюркгейма может быть соотнесено с «фрагментами пространства» и «местами» Зиммеля. Неизбежность классифицированного размещения, как ее трактует Дюркгейм, может быть истолкована как «исключительность пространства», по Зиммелю. При этом у Дюркгейма мы находим относительно более ясные различия между тем, что видит социолог (универсальный наблюдатель), и тем, что видят наблюдаемые им люди<sup>40</sup>. Зиммель менее четко различает позицию наблюдателя и воззрения самих участников взаимодействия. Однако ему удается иное плодотворное различие — пространство может быть: 1) однозначно квалифицировано как пространство группы или общности, 2) рассматриваться как пространство взаимодействия и взаимовлия-

---

40. За всем этим, однако, стоят серьезные философские проблемы, решаемые Дюркгеймом далеко не удовлетворительно. См.: Филиппов А. Ф. Социология и космос: суверенитет государства и суверенность социального // Социо-Логос. Вып. 1. С. 246–249.

ния, или 3) как пространство не только размещения, но и перемещения, или 4) как пространство сосуществования социальных групп. Подход Зиммеля позволяет различать пространство физической географии и пространство политической географии и социологии.

Весьма сильно продвинуться в одном из важнейших направлений нам поможет концепция Т. Парсонса. В раннем труде Парсонса мы находим однозначное отрицание значения пространства для анализа социального действия: «Физическое время есть способ соотнесения событий в пространстве, время действия — способ связи средств и целей и других элементов действия. <...> Действие не пространственно, но временно»<sup>41</sup>. Парсонс, разумеется, отдавал себе отчет в том, что действуют живые люди, телесные существа. Но для него важно другое:

«Конечно, нет такого эмпирического „Я“, которое бы не было „аспектом“ живого биологического организма или не было бы „ассоциировано“ с ним. Следовательно, события действия суть всегда события во времени, „случающиеся“ с физическими телами или предполагающие их. Таким образом, нет никаких конкретных действий, к которым неприменима категория пространства. В то же время эта категория нерелевантна для теории действия, рассматриваемого как аналитическая система; последнее, конечно, предполагает, что „акционный“ аспект конкретных феноменов их никогда не исчерпывает»<sup>42</sup>.

Это связано с концептуализацией тела, ибо «тело действующего точно так же образует для него часть ситуации действия, как и внешняя окружающая среда»<sup>43</sup>.

Во втором капитальном труде Парсонса «Социальная система» о пространственном аспекте говорится более содержательно. Здесь Парсонс вводит понятие «территориальность» — это один из реляционных атрибутов «ego» как биологического организма. Реляционные критерии определяют, в каком специфическом отношении некий объект находится к «ego» и, таким образом, к другим объектам. Парсонс выделяет три таких реляционных атрибута: биологическую позицию (половой аспект воспроизводства), пространственное, или территориальное размещение, а также темпоральное размещение (локализация во времени). Если «пространственная позиция *ego* как

---

41. *Parsons T.* The Structure of Social Action. P. 763.

42. *Ibid.* P. 45 (fn.).

43. *Ibid.* P. 47.



организма в данный момент времени берется как данное, то отношение к ней позиции в пространстве, на которой размещен *alter*, и есть территориальное размещение»<sup>44</sup>. Такое релятивное (соотносительное) территориальное размещение присуще всем действиям, но особенно важно оно в двух случаях. Во-первых, поскольку каждый индивид исполняет несколько социальных ролей, продолжительность отводимого им времени не может быть большей, чем позволяет ограниченная пространственная мобильность при переходе от одной к другой, например от семьи к работе, и наоборот. «Это значит, что основные „базисы операций“ деятельности индивида должны располагаться внутри ограниченной территориальной области, хотя „регулярное сообщение“ посредством механических средств сильно расширило эту область. Сообщество — это коллектив, члены которого разделяют общую территориальную область как базис своих операций в повседневной деятельности»<sup>45</sup>. Парсонс еще называет это «резидентным размещением».

Во-вторых, важным аспектом территориальности является применение силы. Сила действует именно на тело, организм, ограничивая свободу действующего, например его движение или коммуникации. «Чтобы использовать силу против действующего, необходимо „добраться до него“ в том месте, где он есть или хотел бы находиться. Использование силы — предельное средство предотвращения действия (мертвец не действует), а поскольку как компонент власти использование силы должно контролироваться в обществе, территориальная организация силы и ее возможное использование всегда является фокусом структуры общества»<sup>46</sup>. Общество, по Парсонсу, прежде всего политически организовано, и оно должно установить «относительно эффективный нормативный порядок на некоторой территории»<sup>47</sup>.

Оставим в стороне вопрос о том, насколько последовательно могут сочетаться более ранние идеи о преимущественно темпоральном характере действия как аналитически вычленяемой реальности и позднейшие рассуждения о его пространственных характеристиках. Зафиксируем это различие как дизъюнктивное суждение. Парсонс различает действие *per se*, аналитически вычленяемый аспект совокуп-

---

44. *Parsons T.* The Social System. L.: Routledge, 1991. P. 89–90.

45. *Ibid.* P. 91.

46. *Ibid.*

47. *Parsons T.* Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966. P. 2.

ной реальности, и конкретное событие действия. Первое не пространственно, но только временно. Второе предполагает тело, организм действующего. Если пространство сопряжено с телами действующих, то время — с ожиданиями. Тело размещено в пространстве, наряду с телами других действующих; перемещения тела ограничены возможностью исполнения социальных ролей и контролируются обществом с использованием силы. Тела членов сообщества, в основном, размещены в одной и той же области, и на этой территории поддерживается определенный нормативный порядок (в том числе и посредством силы, хотя отнюдь не исключительно ею). А пребывание на общей территории связано с общими нормами и насильственными гарантиями порядка. То, что Зиммель назвал бы исключительностью пространства данного государства, Парсонс трактует как самодостаточность социетального сообщества на данной территории. Квазинормативной значимости пространства, по Дюркгейму, соответствует значимость нормативного порядка на данной территории, а пространственным классификациям — совокупность резидентных размещений. При этом — что не удивительно в связи со всей концепцией Парсонса — совершенно теряется различие между субъективным созерцанием пространства действующими и объективной перспективой наблюдателя. Теряется (поздние философские работы Парсонса — это отдельный вопрос) и различие универсального бесконечного пространства и конкретного обозримого пространства. Речь идет только о последнем — о пространстве мест, территории.

### Обозримое пространство и тело

Таким образом, проблематика социологии пространства приводит нас к проблемам социологии тела — родственной, но все-таки иной дисциплины<sup>48</sup>. Рассмотрим, например, соотношение тела и пространства у П. Бурдьё:

«Квалифицировать свойства и движения тела как нечто социальное, — пишет он в книге о „практическом рассудке“, — значит сразу же наиболее фундаментальным образом натурализовать социальный

---

48. См. общее введение (с обзорами новейших тенденций): *The Body: Social Process and Cultural Theory* / Ed. by M. Featherstone, M. Hepworth and B. S. Turner. L.: SAGE, 1991.

выбор и конституировать тело, со всеми его свойствами и перемещениями, как аналогичный оператор, устанавливающий все виды практической эквивалентности среди различных разделений социального мира: полов, возрастных и социальных классов, — точнее, среди значений и ценностей, сопряженных с индивидами, которые занимают практически эквивалентные позиции в пространствах, определяемых этими разделениями»<sup>49</sup>.

Иными словами, разъясняет Бурдьё, если элементарные движения, «гимнастика тела» (движения вверх и вниз, вперед и назад и т. п.), особенно же сексуальный, биологически данный ее аспект оказываются сильно нагружены социальными значениями, социализация внушает чувство тождества между социальным и физическим пространствами. Но при этом самые фундаментальные структуры группы оказываются укорененными в изначальном опыте тела, т. е. опыт тела не непосредственно естествен, но столь же натурален, сколь и социален<sup>50</sup>. Процессы усвоения и воспроизводства габитуса, т. е. «системы длительных и транспонируемых установок», «структурированных структур, predisposed to be structuring structures»<sup>51</sup>, как правило, находятся ниже уровня сознания. Это значит, что в одном случае нет сознательного усилия подражания, в другом — памяти и знания. В первом случае следует говорить даже не об имитации, но о мимесисе; во втором — о практической реактивации, лежащей ниже уровня выражения, сознания и предполагающей их рефлексивной дистанции. «Тело верит, поскольку оно играет: оно плачет, миметируя грусть... То, что усвоено посредством тела, не есть нечто такое, что ты имеешь, как знание, которым можно заслониться, — это нечто такое, что ты есть»<sup>52</sup>. Преимущественным же местом объективации «порождающих схем» является обитаемое пространство — начиная с дома, жилища<sup>53</sup>. Итак, физическое пространство и пространство социальное сопрягаются, поскольку тело нагружается социальными значениями, а социальность натурализуется. Имеется не знание о пространстве, но практическая ориентация, не сознаваемая, ибо укорененная в опыте тела и как биоло-

---

49. Bourdieu P. Le sens pratique. P.: Minuit, 1980. P. 120.

50. Ibid. P. 122.

51. Ibid. P. 88.

52. Ibid. P. 122.

53. Ibid. P. 129.

гически преконструированного, и как социально нагруженного «оператора».

Усвоение и воспроизведение в автоматических реакциях схем устройства мира (социального и физического) происходит на уровне «практического смысла», без рассуждений и рефлексий. И чем раньше человек «вступает в игру», тем более самоочевидным кажется ему пространство игрового поля, а тело, будучи поставлено в соответствующие условия, всегда пустит в ход свои движения. Бурдьё, разумеется, подчеркивает, что в наибольшей степени все это относится к дописьменным обществам. Об этом же говорят и его примеры. Однако здесь возникает сомнение: не может ли такая самоочевидность непосредственного сопряжения пространства с биологически определенным и социально обозначенным телом стать меньшей на более поздних этапах, когда уже известна письменность и развита рефлексия? Применительно к современной ситуации Бурдьё предпочитает говорить именно о пространстве (пространствах) социальных позиций<sup>54</sup> — но тогда справедливы критические замечания Верлена: «Если мы примем в расчет тело агента, то увидим, что стратегия Бурдьё должна во многих отношениях оказаться неудачной. Он не может разместить тела в своем социальном пространстве... в то же время он не способен провести ясное различие между пространственными понятиями физического и социального миров»<sup>55</sup>.

У Бурдьё отсутствует важнейшая для классиков универсальная перспектива бесконечного пространства. Это связано с его ориентацией на преодоление как объективизма, так и субъективизма. Отсутствие этого различия приводит к тому, что пространство совершенно социологизируется, но социальность эта (в отличие от Дюркгейма) натурализуется через обращение к непосредственному опыту тела, который, в свою очередь, метафоричен и социален. Характеристики тела, а значит, и характеристики пространства, которые он предлагает, однозначно конкретны. Живое тело имеет пол, возраст, его действия — еда, питье, половое воспроизводство и т. п. Конкретно определяемое тело перемещается в столь же конкретно определяемом пространстве: дом,

---

54. Подробное и развернутое изложение этой стороны концепции П. Бурдьё см. в его книге «Различение» (*Bourdieu P. La distinction: critique sociale du jugement. P.: Minuit, 1979. P. II. Ch. 2-3*).

55. *Werlen B. Op. cit. P. 155.*

обозримые пределы небольшой этнической общности, вообще, все, что входит в пределы наглядного созерцания. Именно здесь перемещения и движения тела сопряжены с дорефлексивным и притом столь же социальным, сколь и «натуральным» представлением пространства. Это облегчает объяснение квазинормативной (точнее, более фундаментальной, нежели нормы) значимости пространственных классификаций. Но это объяснение работает лишь для обозримого пространства и при отсутствии рефлексии.

Размещение тел в обозримом пространстве естественным образом оказывается одной из ключевых тем микросоциологии. Социология тела, социология (обозримого) пространства и микросоциология, таким образом, предполагают друг друга<sup>56</sup>. Это хорошо показано в работе Дж. Тёрнера, который синтезировал идеи многих теоретиков, в том числе А. Шюца, И. Гофмана, Э. Гидденса. Пространство у него — это социально организованное пространство интеракции. «Своим размещением в пространстве или своим перемещением в пространстве люди сигнализируют друг другу о своих намерениях и ожиданиях»<sup>57</sup>. Выстраивая свое взаимодействие как род сценической игры, индивиды договариваются об использовании пространства: кто какую территорию занимает, кто, куда и как часто может передвигаться и т. д. Отсюда следует возможность регионализации интеракций, т. е. образования устойчивого образца их пространственного распределения и подвижности<sup>58</sup>. Характерным образом регионализация стоит у Тёрнера в одном ряду с «рутинизацией», «нормативизацией», «ритуализацией» и «категоризацией» (взаимным типизированием) совместной активности индивидов, находясь с ними в отношении позитивного взаимодополнения. Насколько эффективно происходит одно из перечисленного, зависит от успешности также и всего остального<sup>59</sup>.

---

56. С нашей точки зрения, наиболее перспективны в этом плане работы И. Гофмана, которые следует рассмотреть отдельно. См.: *Giddens A. Social Theory and Modern Sociology*. P. 109–140; *Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life*. N. Y.: Penguin Books, 1978; *Idem. The interaction order // American Sociological Review*. 1983. Vol. 48. № 1. P. 1–17; *Collins R. Sociology Since Midcentury: Essays in Theory Cumulation*. N. Y.: Academic Press, 1981. P. 219–253.

57. *Turner J. H.* Op. cit. P. 176; *Тёрнер Дж.* Указ. соч. С. 139.

58. Плодотворную концепцию регионализации общества разработал Гидденс в «Конституции общества» (*Giddens A. The Constitution of Society* P. 110–161). Она заслуживает отдельного комментария.

59. *Turner J. H.* Op. cit. P. 179, 181–183; *Тёрнер Дж.* Указ. соч. С. 140–141, 143–145.

Итак, мы встречаемся еще с одним из названных выше различий: пространство может служить темой, «обговариваться». Однако приведенные рассуждения относятся в основном к микроуровню, макропроцессы совершаются в больших географических регионах, и ни о нормативизации-регионализации, ни о вербальной тематизации пространства речь здесь у Тёрнера уже не идет. Парсонс не пишет о непосредственной значимости тел в устройении пространства малого взаимодействия. Но через понятие резидентного размещения ему удастся связать обозримое пространство обыденных перемещений с совокупной территорией социетального сообщества. Тёрнер отказывается от совмещения микро- и макроподходов, а значит, и от сопряжения социологии обозримых и социологии более крупных пространств. Но он и не доходит до сопряжения описаний микро- и макроуровней по типу дизъюнктивного суждения, не до конца использует свои теоретические ресурсы, поскольку не предполагает возможности обговаривания более крупного пространства.

### Элементарные взаимодействия в пространстве

Попытаемся теперь дать первичную концептуализацию пространственных образов социального взаимодействия. Воспользуемся нашими различиями, чтобы совершить теоретический выбор. В данном случае мы выбираем обозримое для участников, но абстрактно (безотносительно к конкретным определениям тела) вычленяемое пространство. Мельчайший возможный фрагмент универсального пространства есть место совершения простейшего диадического взаимодействия, с которого мы и начнем заключительные рассуждения.

Может показаться, что проще было бы начать с поведения единичного действующего, однако это не так. Вслед за Вебером мы можем сказать, что собственно социальное начинается с ориентации на другого; как и Зиммель, мы придерживаемся того мнения, что одиночество действующего — это отнюдь не простой социальный факт. Здесь просматривается сложное действие многообразной социальности, в диадическом же взаимодействии нет поначалу ничего, кроме факта встречи «я» и «другого»<sup>60</sup>. При этом и «я», и «другой» непосредственно воспринимают пространство как существа телесные. На пространство

---

60. *Simmel G. Soziologie. S. 96.*

физического мира здесь непринужденно накладывается пространство социальное. «Пространство в физическом мире, — пишет Верлен, — конституировано через опыт собственного тела субъекта посредством сознательного Я в движении. Агент, таким образом, на опыте постигает физический мир и представляет его пространственные измерения исходя из перспективы своего тела»<sup>61</sup>. Основные ориентации тела в пространстве — «лево», «право», «перед», «сзади», «вверху», «внизу».

Если «я» и «другой» взаимно ориентируют свое поведение, то пространственная достижимость чужого тела и, соответственно, достижимость своего тела для чужого входит в смысл этого поведения. «Я говорю о некоем Ты, что оно принадлежит к моему социальному окружающему миру, если оно сосуществует со мной в пространстве и времени, — пишет А. Шюц. — То, что оно сосуществует со мной в пространстве, означает, что оно дано мне „телесно“, а именно как оно самое, как это особое Ты, а тело его — как поле выражения в полноте своих симптомов»<sup>62</sup>. Мое тело и тело другого не могут одновременно находиться в одном и том же месте; вообще, любые два тела, все равно, одушевленные или неодушевленные, не могут находиться в одном и том же месте одновременно. «Пространство учит логике, — говорит Луман. — Подобно тому, как совершенно невозможно построить дом там, где уже стоит дом, должно быть исключено также мыслить дом со свойствами другого дома»<sup>63</sup>. Однако тело другого человека может переместиться или, наоборот, остаться на том же месте по взаимному согласованию (не обязательно вербальному), в том числе под воздействием угрозы (обоюдной или односторонне выражаемой) применения силы. Таким образом, первично естественное и социальное представление о пространстве как пространстве определенных мест. Оно воспринимается как само собой разумеющийся аспект организации поведения и коммуникации. Движения своего и чужого тела задают действующему дорефлексивный опыт, который, в свою очередь, может служить основанием для дискурса, обговаривания размещений в пространстве.

---

61. *Werlen B.* Op. cit. P. 161.

62. *Schütz A.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. S. 227.

63. *Luhmann N.* Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. S. 525 (fn. 54).

Но прежде дискурса тело автоматически подсказывает возможное движение, соразмерное доступному пространству.

От диадического взаимодействия обратимся к более сложным. Уже переход от диады к триаде имеет, согласно Зиммелю, принципиальный характер<sup>64</sup>. Вместе с третьим участником взаимодействия появляется возможность незаинтересованного наблюдения. Непосредственный наблюдатель — это также участник взаимодействия. Каждый из участников диадического взаимодействия наблюдает лишь другого участника и — косвенно — себя. Они не наблюдают само взаимодействие. Третий участник может наблюдать взаимодействие, он участвует как наблюдатель (действие, по Веберу, есть также претерпевание). Как участник он соопределяет пространственные характеристики взаимодействия сообразно размещению своего тела и размещает тело сообразно пространственным характеристикам. Но одновременно он наблюдает само взаимодействие (в данном случае только диаду). В свою очередь, присутствие наблюдателя позволяет другим участникам взглянуть на свое взаимодействие со стороны. Так или иначе, совершенно неотрефлексированное использование и определение пространства возможны только в диадическом взаимодействии. Триада предполагает возможность суждения, объективирования пространства. Однако и триада, и более обширные по числу участников взаимодействия до какого-то уровня остаются непосредственными, т. е. микроинтеракциями. До какого же именно?

Интересно, как в этой связи А. Шюц вводит различие: «Umwelt» / «Mitwelt» («окружающий мир» / «совместный мир»). Первое понятие предназначено для обозначения непосредственно данного в пространстве и времени социального опыта. Окружающий мир слонится на уровни более близких и более периферических переживаний, и постепенно эта периферия оказывается за границей окружающего мира, продолжаясь «по ту сторону телесности и пространственной непосредственности в ситуацию совместного мира» (если следовать англоязычной версии: мира современников). Одно переходит в другое, но трудно указать, когда непосредственное перестает быть таковым. То, что уже перестало быть непосредственным опытом для участника, может быть все еще непосредственным взаимодействием с точки зрения наблюдателя, обзоревающего это взаимодействие в иной перспективе.

---

64. *Simmel G. Soziologie. S. 125.*



Итак, абсолютного определения непосредственно созерцаемого нет. Определения участников ситуации и наблюдателя (они могут различаться или совпадать) зависят от контекста. Соответственно, релятивизируются области макро- или микроподходов. Но предельные случаи (с одной стороны, диадическое взаимодействие, с другой — взаимодействие миллионов на обширных пространствах) достаточно бесспорны. А между ними — множество градаций. На это справедливо указывает, например, Р. Коллинз. «Микро» и «макро», согласно Коллинзу, следует рассматривать как полюса континуума. В зависимости от того, смотрим ли мы, так сказать, «вниз» или «вверх», беря за отправной какой-либо уровень взаимодействия, этот последний оказывается для нас более «микро» или более «макро». Наиболее «макро» — то, что покрывает самые большие территории и дольше всего длится<sup>65</sup>. Коллинз предлагает двухмерную шкалу для ранжирования объектов микро- и макроисследования. Мельчайший элемент — когнитивно-эмоциональные процессы, происходящие в одной личности в течение нескольких секунд. Малые группы занимают территорию до  $10^2$ , а территориальное общество — до  $10^{11}$ – $10^{14}$  квадратных футов. Ритуалы и групповая динамика в малой группе могут иметь длительность до  $10^4$  сек., а продолжительность существования территориального общества исчисляется минимум годами. Такова, заметим, именно перспектива наблюдателя — что подчеркивает и сам Коллинз<sup>66</sup>. Дело не только в том, что сами участники взаимодействия могут иначе воспринимать и иначе обговаривать пространство. Дело еще и в том, что в этих определениях совершенно невозможно обойтись без временной схемы. Но время здесь выступает как бы продолжением, еще одним измерением пространства. Пространство-время физического мира и даже «хронотоп» художественных описаний — это не то, что чистое время созерцания или развертывающегося в логической последовательности смыслового образца.

Важнейшим определением малого, непосредственного, простого взаимодействия часто называют присутствие или соприсутствие<sup>67</sup>. Позволит ли это нам перейти к большому пространству? Соприсут-

---

65. *Collins R. Theoretical Sociology. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988.*

66. *Collins R. Sociology Since Midcentury. P. 263, 266 (fn. 2), 273 (fn. 3).*

67. И. Гофман говорит о сотелесном присутствии (*Goffman E. The interaction order. P. 4; см. здесь же любопытное понятие «личная территориальность»*). Луман говорит о соприсутствии, не обращаясь к категориям тела и пространства (см.: *Luhmann N.*

ствие двух собеседников в известном смысле не прерывается от того, что они свою беседу с глазу на глаз продолжают по телефону<sup>68</sup>. Однако пространство, разделяющее двух собеседников, является иным, не тем легко обозримым пространством, где они находились лицом к лицу, но большим, непосредственно не обозримым. И они, находясь благодаря телефону в непосредственном контакте, знают о разделяющем их пространстве как большом, во всяком случае, большем, нежели первоначальное пространство их общения. В то же время, лишь благодаря телефону (или иному средству социальной коммуникации) можно реализовать непосредственный контакт в большом пространстве. Средства коммуникации предполагаются величиной фактического пространства взаимодействия (и наоборот) и позволяют (социально!) изменить отношение к достижимости.

В большом пространстве невозможно непосредственное созерцание удаленного тела; при этом понятие соприсутствия теряет важность и автоматизм размещения уступает место знанию о территории. «Для микроисследователя, — пишет А. Сикурел, — заинтересованного вопросами коммуникации, социальная и коммуникативная компетенция респондента означает способность использовать язык и соответственно взаимодействовать с другими таким способом, который предполагается типичным и нормальным в данной социальной ситуации... Для макроисследователя социальная компетенция означает знание о ценностях, нормах и институциональных образцах»<sup>69</sup>. Мы могли бы добавить, что коммуникативная компетенция для микроуровня означает способность ориентироваться в пространстве непосредственного взаимодействия, а социальная компетенция на макроуровне означает знание о территориальном устройстве того социального, к которому относит себя действующий. Социальная компетенция — это также умение пользоваться средствами коммуникации как ресурсами достижимости.

Не принимая во внимание это обстоятельство, мы неизбежно будем приходить к тому, что Коллинз называет «стратегией микротранс-

---

Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975. S. 21–22).

68. Этот пример приводит и Шюц. См.: *Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. S. 246.*

69. *Cicourel A. V. Notes on integration of micro- and macro-levels of analysis // Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociology / Ed. by K. Knorr-Cetina and A. Cicourel. L.: Routledge & Kegan Paul, 1981. P. 57.*

ляции». С этой точки зрения социальные структуры представляют собой «микрповторение в физическом мире», т. е. «повторяющееся в конкретных местах поведение людей, использующих конкретные физические объекты и коммуницирующих с определенными другими людьми при повторяющемся использовании преимущественно одних и тех же символических выражений»<sup>70</sup>. Конечно, продолжает Коллинз, имеется и символическая коммуникация, но социальная структура не сводится к смыслу: структура — это повторяющиеся действия коммуницирующих, в то время как смысловые содержания часто двусмысленны или ошибочны, часто не одинаково понимаются обеими сторонами в коммуникации, а представления о подлинном социальном состоянии (государстве, организации, семье, дружеском кружке) далеко не всегда точны и верны. Следовательно, наблюдателю не особенно и нужно знать, что происходит, так сказать, «в умах». Гораздо важнее физическая среда действий, включая и тела действующих.

С нашей точки зрения, это возможная, но одна из равноправных стратегий. Совершенно не обязательно придавать теории единство и транслировать социологию на уровень микросоциологии. Конечно, это позволяет подтверждать ориентацию на обозримый физический мир и на тело действующего. Но тогда мы теряем возможность более тонкого, не лобового («что люди думают») анализа смысла. Этот последний особенно нужен, когда само по себе социальное взаимодействие ограничивается малым пространством и относительно малой длительностью, однако его содержанием, обсуждаемыми темами и, следовательно, элементами предрасположенности к действию оказывается именно большое пространство.

Что же мы получаем, освобождаясь от со-телесного присутствия? В первую очередь становится возможным гибкое обращение с различиями и теоретическими ресурсами. Тело может трактоваться или как физическая данность, или как носитель смысла, или как аспект смыслового комплекса, не собственно тело, но смысл тела. Обозримое пространство, данное как образ, размывается, уступая место знанию о территории. Самоочевидное малое пространство может обговариваться, но может оставаться допредикативным опытом. О большой территории знают, и это знание может быть темой коммуникации. Но, в свою очередь, и это знание может оказаться глубинной, нетематизируемой

---

70. *Collins R. Sociology Since Midcentury. P. 272.*

смысловой структурой. Именно в этой связи мы и вводим последнее из предлагаемых понятий: сопологаемый смысл пространства.

Тело, находящееся в непосредственной близости партнера по коммуникации, созерцается как таковое. Однако это созерцание вовсе не непосредственно, если под ним подразумевать чистую, не отягощенную социально-культурным контекстом явленность. Пространство обозримого взаимодействия также не есть пространство фиксированных мест, с каждым из которых ассоциируется тот или иной деятель. Хотя непосредственно в момент взаимодействия одно и то же место не может быть занято разными телами, однако даже применительно к микровзаимодействию речь уже идет о территории, на которой, в принципе, могли бы размещаться участники интеракции. Она не представляет собой простого сложения мест. Территория есть нечто большее: она предполагает набор разнообразных возможностей размещения (в том числе и «резидентного»). Собственное место и место партнера по взаимодействию всегда соотносятся с более обширной, непосредственно не созерцаемой территорией. О ней известно, она принимается в расчет, и в расчете на нее партнерами определяется смысл взаимодействия. Источником знания при этом служит многообразный опыт, в том числе и тот уникальный опыт перемещений, «приключений» в пространстве, о котором писал Р. Парк<sup>71</sup>.

Территория взаимодействия может никак организационно не фиксироваться. Пусть даже мы не обнаружим там природные физические тела («естественные границы») и социальные артефакты (произведенные людьми значимые объекты: дома, дороги и т. п.), которые бы фиксировали ограниченность перемещений<sup>72</sup>. Пусть даже мы не найдем структур, т. е. не увидим той регулярной повторяемости действий, которая только и позволяет говорить о структуре. Все равно пространственные перемещения в ходе взаимодействия не выйдут за пределы некоторого региона. Возможности перемещений и размещений ограничены, но эта ограниченность обнаруживается как некое фактическое обстоятельство только тогда, когда мы идентифицируем ограничиваемое. А в этом ограничении кроется и ресурс, набор возможностей взаи-

---

71. *Park R. E. On Social Control and Collective Behavior. Chicago: University of Chicago Press, 1967. P. 65–66.*

72. На самом деле такие природные ограничители и/или социальные артефакты есть почти всегда. Мы берем предельный, чистый случай, чтобы показать существо дела.

модействия, отсутствующий в других случаях. Ограничения и ресурсы, не устаёт подчеркивать Гидденс, — это две стороны одной медали.

Итак, чтобы идентифицировать территорию, мы должны сказать, что именно не выходит за ее пределы. Простейший ответ: действующие, ибо их тела сопряжены с пространством. Но тогда придется поставить следующий вопрос: идентифицируем ли мы пространство по тому, что в нем действуют данные люди, или мы идентифицируем людей по тому, что они действуют в этом пространстве? Поскольку мы хотели определить именно пространство, то за независимую переменную надо брать действующих. Однако легко обнаружить, что в целом ряде случаев (например, владение помещьем, гражданство, членство в организации с фиксированным местоположением и т. п.) тождественность самого действующего может быть определена, только исходя из определенности пространства. Если же мы возьмем самый чистый случай: отсутствие естественных границ и социальных артефактов, то нам придется выяснить, где же мы остаемся, где предел релятивизму: ведь пространство может быть определено столь же широко, как и действующие, в зависимости только от целей наблюдения. Иными словами, в принципе, цепь взаимодействий непрерывна. Нужны какие-то основания, чтобы выделять именно данных людей или данные территории. В случае с микросоциологическими исследованиями на небольших обозримых пространствах эта проблема не кажется столь острой из-за очевидности созерцаемых тел и пространств. Но по мере того, как осязаемость тела уступает место смыслу тела, нечто аналогичное должно происходить и с пространством.

На передний план выходит фиксируемая наблюдателем значимость предполагаемого пространства взаимодействия для действующих. То есть в том случае, когда для действующих пространство (большое, непосредственно не обозримое пространство) не произвольно, не случайно, более-чем-фактично, мы можем говорить, что смысл его входит в смысл действий и коммуникаций. Именно так поведение одновременно регионализовано и «нормативизировано». Знание о значимом пространстве не обязательно актуализуется во взаимодействии; достаточно того, что оно входит в качестве составного элемента в «само собой разумеющееся» для действующих. Это и есть сопологаемый смысл (большого) пространства.

Здесь мы прерываем наши рассуждения. Замысел элементарной социологии пространства, задуманной как соединение фрагментов

разных теорий, реализован нами, конечно, далеко не полностью. Много плодотворных концепций не учтено и даже не упомянуто. Однако в данной статье мы вплотную подошли к двум важнейшим ограничениям. Во-первых, последующее изложение (поскольку речь зашла о смысле) было бы невозможно без социологии времени. Во-вторых, продвигаясь вперед, мы все дальше уходили бы от элементарной социологии к построению собственной теории. А именно это сильнее всего противоречило бы нашему замыслу. ❖

# Гетеротопология родных просторов\*

*space age*: the space between objects was believed to grow old and die; it was a way of assigning mortality, and fatality, to the entire universe.

*Peter Ackroyd. The Plato Papers*<sup>1</sup>

## I

Разговоры о пространстве<sup>2</sup> подобны Гераклитову огню — они то затухают, то вновь разгораются, и мера этого движения — исток и тайна многих наших дискуссий. Важные сдвиги совершаются в общественной жизни, если интересы авторов и читателей снова прикованы к больной и трудной теме: пространству современной России.

Кто намерен писать о пространстве, того подстерегают теоретические ловушки. Кто попадает в такие ловушки, тот совершает также и практические ошибки. Практические ошибки — это ошибки в понимании реальности и в планировании действий, относящихся к реальности. Мы все расположены в пространстве. Мы действуем в пространстве. Мы ведем разговоры о пространстве, находясь в пространстве. Наши действия, наши проекты, наши воспоминания — все это осмыслено также и благодаря тому, что это пребывание в пространстве имеет некоторое значение не только для разговоров, но и для действий.

---

\* Впервые опубликовано в: Отечественные записки. 2002. № 6-7. С. 48-62.

1. «космический век [в равносильном переводе — *старость пространства*]: считалось, что пространство между объектами стареет и умирает; таким образом, смертность и обреченность приписывали всей вселенной». Питер Акройд, «Повесть о Платоне».

2. Необходимое уточнение: здесь и далее речь идет о пространстве наших публичных дискуссий. Точные науки смотрят на дело часто совершенно иначе, но их результаты лишь очень медленно просачиваются в повседневную тематизацию пространства.

Действия совершаются также и под влиянием разговоров. Говорим ли мы о «естественных границах» или «спорных территориях», об «отчужденном в частную собственность публичном пространстве» или о «канонической территории», о «дизайне жилых помещений» или о «поездке за город», все эти разговоры имеют значение для наших действий, для взаимодействий с другими людьми, для сетей и систем взаимодействий. Науки о действии давно уже отказались от простой схемы: сначала подумал, потом стал действовать, а в промежутке мог еще и сообщить о своих намерениях. Но разговоры тоже суть действия, а действия с действиями сплетены в сложную сеть взаимных влияний и обусловленности. Действие в пространстве не безразлично к теориям о действиях в пространстве, а значит, и теории о действии в пространстве имеют социальное и социологическое значение.

Мы чувствительны к пространству. Границы, территории, направления, ландшафты, наконец, само слово «пространство» — вот темы наших дискуссий. Лишь подозрительно наивные авторы и теперь еще станут писать о «власти пространств над русской душой». Более просвещенные предпочтут, быть может, рассуждения о «власти русской души над пространством». Несмотря на видимую замысловатость, обе формулы весьма просты и совершенно ложны. Первая говорит о том, что мягкая закругленность холмов, необозримость равнин и непроходимость лесов наложили существенный отпечаток на склад характера и особенности мировосприятия типичного русского человека. Вторая указывает на историческую и культурную обусловленность элементов ландшафта: именно русский человек с его специфическим восприятием мира прирастил все эти скругленные и бескрайние территории. Великая тайна его продвижения скрыта во взаимосвязанных символах культуры, незыблемой в своей сердцевине. Она передается из поколения в поколение невменяемыми носителями, как из рода в род передают свои инстинкты живые твари.

Нетрудно будет смышленому критику атаковать обе точки зрения. Первая хотя бы потому сомнительна, что устарела лет на сто, а то и двести<sup>3</sup>, так что соблазнять должна бы людей отсталых либо, как сказано, *подозрительно наивных*. Говоря эмпирически, скольким поколениям

---

3. Это — в зависимости от того, что мы согласимся считать последним крупным достижением в этом роде — изыскания Г. Т. Бокля и Ф. Ратцеля или все-таки И. Г. Гердера и Ш.-Л. Монтескье.



типичных *нерусских* должно прожить среди холмов и равнин, дабы уподобиться типичным русским? И почему так много нетипичных русских? И как это удается ландшафту быть столь постоянным в своей культуротворческой сердцевине, столь инвариантным на таких просторах? И что происходит с народом по мере продвижения его самых типичных представителей то в степи, то в леса дремучие, то в горы? В общем, говорить здесь не о чем: за исключением остроумных наблюдений, которых и впредь, можно ожидать, будет немало, все соображения такого рода не стоят бумаги, на которой записаны. У географического (климатического и проч.) детерминизма есть достоинство: вечная правда простой схемы, под которую можно подверстать хорошие наблюдения и плохие выдумки. Вряд ли оно искупает его недостатки.

На первый взгляд иначе дело обстоит с культурой. И то правда: любое пространство дано нам вроде бы через схемы восприятия и категории описания. Любые схемы и категории, с известным усилием, можно интерпретировать как культурные феномены. Культурными феноменами их делает, во-первых, смысловая составляющая или, в иных терминах, принадлежность к системам значений; во-вторых — мотивационная составляющая, или, в иных терминах, способность направлять человеческую активность. Системы значений потому и *системы*, что каждый элемент в них обусловлен связью других элементов. Связь устойчива и способна к воспроизводству и замещению элементов. Вот почему, без дополнительных доказательств, мы можем свободно перемещаться по полю русской истории, обнаруживая за разными именами и событиями все тот же вечный рисунок власти, собственности, права и, конечно, пространства.

Разумеется, и такие объяснения устарели, и тянет от них плесенью, способной у всякого отбить аппетит к изысканным блюдам на пиршестве духа. Но дело, конечно, в другом. Чрезмерное значение, придаваемое системам значений, будь то растворение реальности в тексте или приписывание культурным смыслам роли исключительного источника активности, нигде не оказывается столь неудовлетворительным, как в случае с пространством. Пространство, по словам Анри Лефевра, — это не текст, но *текстура*<sup>4</sup>. Говоря более определенно, сам смысл

---

4. См.: *Lefebvre H. La production de l'espace. 4<sup>e</sup> éd. P.: Anthropos, 2000. P. 154–156: «Пространство содержит сообщение, но сводится ли оно к сообщению? Не включает ли оно в себе и нечто другое: другие, кроме дискурса, функции, формы, структуры?..*

пространственности состоит в том, чтобы быть чем-то, кроме смысла, чем-то превосходящим символические коды и навязывающим себя нам с той несомненностью, которая неведома текстам. Именно поэтому, если в терминологии последовать тому же Лефевру, мы не только *воспринимаем и постигаем*, но и *проживаем* пространство.

Замечательный пример различения воспринятого, постигнутого и прожитого (конечно, вне соответствующей идеологии и терминологии, да и вообще за полвека до выхода работы Лефевра) мы находим у Курта Левина. В статье «Военный ландшафт», соединяющей профессиональные изыскания психолога с личным опытом участника боевых действий, он пишет о необходимости различать «феноменологически подлинный» ландшафт и те представления, которые мы могли бы о нем составить. Мы можем представить себе, говорит Левин, «одиноким холм» просто как «изгиб поверхности», т. е. в качестве двухмерной фигуры<sup>5</sup>. Или, эстетически переживая во время прогулки поля и луга, мы можем представить себе, как увидел бы их земледелец (далекий от наших эстетических восторгов и озабоченный обработкой земли). Но эти «представления» — не то же самое, что *наше* реальное переживание. Прожитое и пережитое сообщает нашим представлениям особый оттенок, которого нет у представлений о представлениях других людей, не говоря уже о «феноменологии подлинного ландшафта». Однако здесь-то и таится подвох. Описывая военный ландшафт, Левин пронизательно замечает, что взгляд его во многом был предопределен службой в артиллерии. Пехотинцы увидели бы иначе<sup>6</sup>. То есть восприятие не пассивно, оно вбирает лишь то, на что был направлен вышколенный *практикой*, а значит, и потребной для этой практики *теорией* взгляд. Значит, несомненность пространства

---

Всякий язык размещен в некотором пространстве. Всякий дискурс что-то говорит о пространстве... всякий дискурс исходит от пространства (*parole d'un espace*). Надо различать дискурс в пространстве, дискурс о пространстве и дискурс пространства... Теория пространства описывает и анализирует *текстуры*... Кто говорит „текстура“, тот говорит „смысл“. Но смысл для кого? Для какого-нибудь „читателя“? Нет. Для того, кто в этом пространстве живет и действует, для „субъекта“, наделенного телом, а иногда — и для „коллективного субъекта“».

5. Лучше бы переводчики писали не об «изгибе» и «поверхности», а о «кривой» и «плоскости», тогда бы мысль Левина была куда яснее его русским читателям.

6. См.: *Левин К. Динамическая психология* / Пер. с нем. и англ. Е. Ю. Патяевой и Д. А. Леонтьева. М.: Смысл, 2001. С. 87. Левин благоразумно не задается вопросом об авторстве «феноменологии подлинного ландшафта».

как переживания если и не ставится под сомнение, то обуславливается спецификой концептуального — концептуализированного — взгляда.

Об этом — хотя в связи с иной проблематикой — говорит современный немецкий географ Герхард Хард. Нередко бывает так, что ученые, представляющие «зрелую», т. е. *замкнутую* и *инертную*, дисциплину, перестают различать язык науки и язык наблюдения, они буквально *видят* то, о чем говорят им их теории. Именно это произошло с представителями *зрелой* географии ландшафта, сложившейся в 1950-е — начале 1960-х гг.

«Здесь то, что выдавалось за „непосредственные наблюдения“ (вроде того, что вот там-де проходит граница ландшафта, а вот тут — пространство ландшафта), часто оказывалось аббревиатурой очень сложных теоретических высказываний и предпосылок. Специалист по ландшафту некоторым образом жил в мире, где нередко полагал возможным непосредственно наблюдать и даже невооруженным глазом „видеть“ столь сомнительные теоретические конструкты, как геотопы, геофакторы и ландшафты»<sup>7</sup>.

Очевидно, что проблема, которая здесь обозначилась, не может быть решена каким-то простым и единым способом. Переживание подлинности пространства — это единственное, что делает обращение к нему чем-то иным и большим, нежели исследование *образов и схем пространства* как частного случая в общей культурной картине мира. Но само это переживание подлинности может оказаться не подлинным, точнее говоря, противоположность подлинного и не подлинного рискует утратить смысл в той же мере, в какой не только физическая география, но и вообще любой более или менее внятный способ концептуализации местности может быть интерпретирован как социальный и культурный феномен.

Эти рассуждения лишь на первый взгляд носят абстрактный характер. Не просто множество характеристик, которые мы даем тем или иным территориям, но и сам принцип выделения этих территорий социально и культурно обусловлен, и это (что важно помнить участникам публичных дискуссий) относится не только к «простому человеку» и «обыденному знанию», но и к их собственным построениям. Из тех,

---

7. *Hard G. Die Geographie: Eine wissenschaftliche Einführung. Berlin: De Gruyter, 1973. S. 71.*

кто дерзает рассуждать о пространстве, территориях и прочем, никто не имеет привилегированного доступа к пространству. Единственным достоинством ученого является рефлексия также и собственных предпосылок, сомнение, направленное на то, что ему самому кажется наиболее очевидным, — будь то неведомые простому человеку «геотопы» или «знакомые всем» административные границы города Москвы. А внимательное, непредубежденное рассмотрение этих предпосылок может привести к самым неожиданным результатам — не только научным, но и социально значимым.

Так, в современной социальной географии кризис, связанный с неудовлетворительной постановкой проблемы пространства, предлагается разрешить, например, через истолкование этой почтенной дисциплины не как «науки о пространстве» (*хорологии*), но как науки о действии-в-пространстве. Пространство, говорит один из самых глубоких исследователей этой темы швейцарско-немецкий географ Бенно Верлен, — не вещь, не предмет, но *схема классификации*. Объекты бывают разнородными, и схемы тоже должны быть разнородными. А проблема географов состоит в том, что они пытаются разместить в схемах, пригодных для одних объектов, совсем другие объекты. Так бывает, когда в физическом пространстве пытаются локализовать символические, смысловые объекты. Задача же состоит в том, чтобы изучать человеческое поведение. Люди действуют в условиях *физического мира* и при этом ориентируются на символы и смыслы<sup>8</sup>. Это значит, что исследовать все надо по отдельности: одно дело — физическое пространство, будь то горы, реки и равнины или жилые дома, улицы, транспортные магистрали, т. е. творения человеческих рук, *артефакты*. Другое дело — смыслы и символы, даже если носителями смыслов и символов оказываются вещи, принадлежащие к физическому миру. География как *описание пространства* (*хорография*, не *хорология*) занимается миром физическим. Социальная география — осмысленными действиями в физическом мире<sup>9</sup>.

---

8. См.: *Werlen B. Gesellschaft, Handlung und Raum: Grundlage einer handlungstheoretischen Sozialgeographie*. 3. Aufl. Stuttgart: Franz Steiner, 1997. S. 392ff.

9. См. также более подробное развитие этой концепции в двухтомном труде того же автора: *Werlen B. Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*. Bd. 1: Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum. Stuttgart: Franz Steiner, 1995; Bd. 2: Globalisierung, Region und Regionalisierung. Stuttgart: Franz Steiner, 1997.

Точка зрения Верлена, несмотря на все ее достоинства, далеко не бесспорна<sup>10</sup>. Но и другой крупный современный автор, английский географ Найджел Трифт выводит на передний план проблематику социального действия. Несомненно, говорит он, что региональная география может начинаться с описаний «регионального окружения», т. е. прежде всего с тех «географических детерминант», которые, в общем, относятся к топографии, — «геологии, гидрологии и климатических условий, весьма вероятно, уже претерпевших изменения под многолетним воздействием обществ. Затем необходимо описание организации производства в регионе... Акцентировав значение производства, особенно в условиях капитализма, надо обрисовать классовую структуру региона и историю формирования классов». За этим последует описание религиозных, расовых, этнических и прочих делений. Наконец, придется обратить внимание и на «локальную форму государства»<sup>11</sup>. Но, хотя такое рассмотрение весьма сложно и многие на нем останавливаются, считая его предельным уровнем анализа, требуется сделать нечто большее. Необходимо «конституировать регион как структуру [социальных] взаимодействий». В регионе, продолжает Трифт, возможны одни действия и невозможны другие. «В любом регионе *жизненные траектории* отдельных индивидов *могут* взаимодействовать, просто потому что они пролегают рядом, в пространственной и временной близости друг от друга», но состоится ли в действительности такое взаимодействие — это зависит от характерного для данного региона типа производства и потребления. А тип производства и потребления взаимосвязан с «характерным типом локалов, которыми перемежается ландшафт. Всякая жизненная траектория в конечном счете есть распределение времени между этими различными локалами. При каждой особой организации производства определенные локалы будут *господствующими*, то есть распределение времени *должно* будет происходить в их пользу»<sup>12</sup>. В этом рассуждении, быть может, несколько непривычном для свежего взгляда, нет ничего мудреного. Пожалуй, только к слову «локал» надо отнестись с особым вниманием. Этот термин, который используют и Верлен, и Трифт, введен в оборот английским

---

10. См. дискуссионный том: *Handlungszentrierte Sozialgeographie: Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion* / Hrsg. von P. Meuseburger. Stuttgart: Franz Steiner, 1999.

11. *Thrift N. Spatial Formations*. L.: SAGE, 1996. P. 80.

12. *Ibid.* P. 81.

социологом Энтони Гидденсом<sup>13</sup>. «Локал» — не место, не местность, не ландшафт, вообще не территория как таковая. Он означает привязку физического окружения к «типичным взаимодействиям», из которых, собственно, и состоят социальные образования (очень нестрого, вслед за Гидденсом, их можно называть «социальными системами»). В зависимости от характера социального образования, соответствующий «локал» может охватывать и очень ограниченное пространство (жилище, офис, фабрика), и очень обширное (государство или империя).

«В пространстве-времени локал можно понимать в терминах доступности присутствия. Малое сообщество можно определить как такое, в котором „сплетения“ взаимодействий простираются лишь на короткие дистанции в пространстве-времени. Взаимодействия, конституирующие социальную систему, „близки“ как в пространстве, так и во времени: присутствие других людей легко *доступно* на основе [их пребывания] лицом-к-лицу. Локалы обычно *регионализованы* на основе пространства-времени. Регионами внутри локалов я называю те аспекты физического окружения, которые нормативно имплицированы в системах взаимодействий, так что они некоторым образом выделены для определенных индивидов или типов индивидов, или деятельности, или типов деятельности»<sup>14</sup>.

Это емкое рассуждение, видимо, нуждается в дополнительном переводе — не только с английского на русский, но и с языка науки на язык публичной дискуссии. Гидденс говорит о том, что участники социальных взаимодействий в большей или меньшей мере доступны друг для друга как тела. Есть такие взаимодействия, где присутствие другого человека или других людей ощущается нами совершенно безусловно. Его называют «лицом-к-лицу», хотя, конечно, взаимное положение тел может быть при этом очень разным, например вполоборота друг к другу. Более точное общее название таких ситуаций — *соприсутствие* или даже *сотелесное присутствие*, говоря по-русски: совместное

---

13. Большой англо-русский словарь рекомендует переводить *the locale* как «место действия». К сожалению, наш язык пока весьма беден в сравнении с английским или немецким. По ряду причин, обговаривать которые пришлось бы слишком подробно, в данном случае калька (и неизбежные переключки со словами «локальный», «локализировать») — лучше, чем такой вариант перевода.

14. *Giddens A. A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1: Power, Property and the State. L.: Macmillan. 1981. P. 39–40.*

присутствие тел<sup>15</sup>. И конечно, любая удаленность друг от друга может быть измерена не только в категориях пространства, но и в категориях времени. Не все и не всегда могут проникнуть всюду. «Нормативная импликация» означает, что для каждого действия или взаимодействия предполагается «свое место». Существуют ограничения и разрешения: кому-то что-то можно в определенном месте. Другим — нельзя, или можно здесь, но нельзя в другом месте, или можно таким-то индивидам или типам индивидов, но нельзя другим и т. п., а те, кому можно, ведут себя здесь определенным образом.

«Так, например, жилище — это локал с определенными архитектурными свойствами, которые социально релевантны, поскольку связаны с распределением и характером поведения в пространстве-времени. Жилище с несколькими комнатами „регионализировано“ не только в том смысле, что в нем содержатся различные „места“, но и в том смысле, что комнаты обычно используются для разных дел, дифференцированных и распределенных в порядке повседневной жизни»<sup>16</sup>.

И получается, что мы не только определенное физическое пространство квалифицируем по тому, какие именно и чьи именно действия здесь возможны или запрещены, но и наоборот: всякий раз, когда говорим о действиях, мы связываем с самим понятием того или иного действия возможность происходить только в определенного вида «окружении». Разумеется, скажет чуть ли не любой современный автор, человека нельзя представлять как марионетку культуры, простого исполнителя значимых в обществе предписаний. Возможны любые исключения, нарушения любых запретов. Но, как правило, повседневная рутина именно такова: действия определенного типа соотносятся с определенными регионами. А регионы мы *знаем* как таковые лишь потому, что с ними соотносятся определенного типа действия. Мы го-

---

15. Этот термин введен знаменитым американским социологом Ирвингом Гофманом. См.: *Goffman E. The interaction order // American Sociological Review. 1983. Vol. 48. № 1. P. 4.* (См. также русский перевод: *Гофман И. Порядок взаимодействия / Пер. с англ. А. Д. Ковалева // Теоретическая социология: Антология. Ч. 2 / Под ред. С. П. Баньковской. М.: Университет, 2002. С. 64 и сл.*) Значение лица при этом отнюдь не преуменьшается, но как раз специально подчеркивается. См. особенно: *Goffman E. Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behaviour. Harmondsworth: Penguin Books, 1972.*

16. *Giddens A. The Nation-State and Violence. Cambridge: Polity Press, 1985. P. 13.*

ворим о действиях в квартире, но саму квартиру мы называем квартирой только потому, что составленные в некотором порядке бетонные блоки связаны (сейчас, в прошлом, в будущем) с определенными действиями. И эти действия могли бы показаться нам бессмысленными (неуместными), если бы совершались вне и помимо этих бетонных блоков (деревянных, кирпичных, саманных и проч. стен).

Мы видим, что, поскольку речь идет о *действиях и взаимодействиях людей*, география переплетается с социологией. Значение этого обстоятельства, равно как и непривычность некоторых неизбежных здесь аргументов, трудно переоценить. И наиболее сложным оказывается именно вопрос о пространстве, т. е. о том, что и где может размещаться. Вопрос этот, как мы увидим, не праздный, а сложность его не допускает ни сжатой, ни популярной трактовки. Поэтому, не рискуя вдаваться в доказательства, мы выбираем путь *демонстрации*. Быть может, несколько простых примеров и рассуждений помогут внести сюда хотя бы некоторую ясность.

Может ли быть *размещено* в пространстве человеческое действие? Допустим сначала, что может. Ведь нам обычно известно, *где* произошло то или иное событие (*где* мы купили книгу, *где* состоялись маневры, *где* гастролирует Большой театр). Но в физическом пространстве, как мы видели, могут быть размещены только протяженные вещи. А действие — не вещь, значит, у него нет протяжения. И цепочки действий и взаимодействий — тоже не вещи. И цепочки цепочек, те большие и устойчивые комплексы взаимодействий, которые называются социальными системами, тоже не размещены в физическом пространстве. У них не может быть протяжения, потому что его нет ни у одного из их элементов. Значит, в физическом пространстве их разместить невозможно.

Разве не удивительно? Действия совершают и во взаимодействия вступают люди во плоти, занимающие места в пространстве. Но то, *что* они совершают, в *физическом смысле* непротяженно. Книга — вещь; человек, ее покупающий, телесен. Пространство магазина ограничено. Но действие «покупка» — все равно не вещь и простой локализации не поддается. И с маневрами дело обстоит так же. И с Большим театром<sup>17</sup>. Утверждать обратное — все равно что полагать, будто мысли

---

17. Вот почему знаменитый американский теоретик Толкот Парсонс, которому поклонялось целое поколение советских социологов, полагал, что для анализа дей-



*размещаются* в голове как этикие *маленькие штучки*, каждая из которых находит в мозгу *свое место*<sup>18</sup>. Научные способы объяснения гораздо более сложны, но это не значит, что они полностью противоречат нашему повседневному опыту. Просто и о мышлении, и о пространстве, и о местоположении действия надо говорить по возможности аккуратно. «Я купил книгу в магазине» — это вполне осмысленное высказывание. Но что оно значит? Что мое тело находилось среди стен, стеллажей и томов? Что физическое тело книги переместилось с одного места (стеллаж) на другое место (прилавок), а оттуда на третье (так сказать, *в руки моего тела*)? Или что было совершено некое действие, предполагающее существование определенного социального института (точнее, нескольких институтов), в том числе денежной системы, книгоиздательства, образования, науки и прочего, без чего ни написание, ни потребление книг, ни обмен их на денежные знаки были бы невозможны. И тогда книга не оказалась бы там, где оказалась. И не переместилась бы туда, куда переместилась.

Конечно, здесь не обойтись без «традиционных мест» — ограниченных пространств, вмещающих физические тела покупателей и книг. Это не представляет трудности, но как раз здесь очевидность нашего опыта вступает в противоречие с мудреными теориями и часто незаслуженно проигрывает им. Выглянув в окно, мы обнаруживаем бетонную коробку. Сейчас там мебельный магазин. А год назад был продуктовый. А еще раньше торговали стройматериалами. А до этого снова продуктами. И долго-долго полуразрушенное строение пустовало. Куда делся продуктовый? Не то разорился, не то переехал. Как это — «переехал»? Снялся с места вместе с фундаментом, стенами, крышей, подвалом? Да нет же! Все это осталось. Переехала на другое место организация. То есть люди, товары, бухгалтерская отчетность? Ну, в общем, не совсем. Пока переезжали, большую часть персонала уволили, набрали новых. Потом директора застрелили, замдиректора уволился, главный бухгалтер ушел на пенсию, старший кассир слег в больницу, название поменяли и так далее. А если кто вздумает настаивать на том, что место (бетонная коробка) осталось то же самое, то позволительно

---

ствия пространство вообще значения не имеет. См.: *Parsons T. The Structure of Social Action*. N. Y.: McGraw-Hill, 1937. P. 45 (fn. 1), 474 (fn. 1), 763.

18. Более подробно о значении ошибки, стоящей за такими утверждениями, можно прочитать в первой главе обманчиво доступной книги: *Райл Г. Понятие сознания*. М.: Идея-Пресс, 1999.

будет спросить: что значит «то же самое»? А вдруг завтра уберут и эти стены и воздвигнут на месте магазина дворец с фонтаном и садом? А если не будет тех домов, из окон которых жители наблюдали за переменчивой судьбой означенного здания? Что тогда? — «Я больше не узнаю это место! Оно теперь совсем другое!». — Или наоборот: «На этом месте, где сейчас стоит... раньше находился...» То есть придется приложить усилия, чтобы отвлечься от всех перемен и продолжать называть это место «тем же самым». И, как ни странно, окончательного ответа на вопрос «то же самое или нет?» быть не может. Поэтому все дело в том, какую систему отсчета мы выберем. В одной из них физическое тело описывает сложную и малопонятную траекторию. В другой совершается акт купли-продажи. В одной меняется вид ландшафта, в другой — функции строения. И самое любопытное, что часто нам не обойтись без нескольких систем отсчета сразу. «Пейзаж современной городской улицы полностью создан человеком, и только потому, что все предметы на ней имеют особые названия (т. е. символические метки), мы можем понять, что эти предметы собой представляют»<sup>19</sup>. Но эти знаки появились в результате организации практической деятельности, а не фантазий или иных сугубо ментальных операций. Так, например, если бы не было системы товарного обращения, не было бы инвестиций в строение с определенными функциями. И значит, этот материальный объект не появился бы на местности, меняя ее «ландшафт». «Обмен материальными товарами предполагает изменение местоположения и перемещение в пространстве. Любая сложная система производства предполагает пространственную организацию (хотя бы только торговых и офисных помещений). Для преодоления этих пространственных барьеров нужны время и деньги. Эффективность пространственной организации является, таким образом, важным вопросом для капиталистов»<sup>20</sup>. И, разумеется, результат важен не только для капиталиста. Появление магазина, фабрики, автодороги, словом, всего, что необходимо для движения товаров, меняет повседневную жизнь людей, придает ей совсем иные пространственные рамки. Если бы магазин не появился на местности, «жизненные траектории» жителей

---

19. Лич Э. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов / Пер. с англ. И. Ж. Кожановой. М.: Восточная литература, 2001. С. 43.

20. Harvey D. The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford: Blackwell, 1989. P. 229.

окружающих домов не пересекались бы в данном месте, которое становится тем, что оно есть, только потому, что деятельность одних связана с продажей, других — с куплей, и это — типичная деятельность по правилам в такого рода местах (или, если угодно, локалах). Но сами эти места как таковые возникли не по воле и намерению продавцов и покупателей, встречающихся в пространстве магазина как физические тела. Магазин — это функциональное место в системе обращения товаров, но он не появился бы на этом месте, если бы, с одной стороны, здесь не было выгоды, а с другой — способности придать данному участку местности именно такой смысл. Эту способность можно называть *властью*. Эта власть — в отличие от политического насилия — может быть совершенно незаметна для подвластных. Они разумны, ответственны и компетентны на своих функциональных местах. Но они не замечают сконструированного характера этих мест. Лefевр называл это «молчанием пользователей пространства»<sup>21</sup>.

Вот почему в рассуждениях о пространстве нужна точность. Определенные действия относятся к определенным пространствам как схемам классификации, в которые могут попадать, а могут и не попадать элементы «ландшафта», взятые не со стороны своей несомненной объективности, а со стороны принадлежности к некоторому смысловому комплексу. Например, покупки товара в обычном магазине, покупки по каталогу через почту и покупки в электронном магазине могут попасть в один класс. Но только обычный магазин мы сможем локализовать на карте города и только материальный товар, в какой бы системе он ни был куплен, проделает путь в физическом пространстве<sup>22</sup>. Если мы все сведем к перемещениям протяженных тел, то никогда не сможем разместить в пространстве никакой иной вид покупки. Напротив, куда проще и понятней сразу рассматривать и магазин, и банк, и школу, и квартиру и т. п. как *смысловые комплексы*. Нет территорий и нет границ, фиксируемых безотносительно к наблюдателю, к участнику взаимодействия, к действиям людей. Нет физического пространства

---

21. См.: *Lefebvre H.* Op. cit. P. 63.

22. Впрочем, это как посмотреть. Было время, когда в одном из московских отделений Сбербанка меня уверяли, что деньги, перечисленные из-за границы, не могут поступить на мой счет, потому что «Англия далеко». Представив себе курьера с мешком золотых монет, в бурю пересекающего Ла-Манш, загнавшего десяток лошадей на дорогах Европы и ныне отбивающегося от лихих людей на польско-белорусской границе, я содрогнулся и оставил свои попытки.

как *действующей причины* социального взаимодействия<sup>23</sup>. Есть определенное *значение пространства* для тех, кто действует, и для тех, кто за действующими наблюдает и про них пишет. Иначе говоря, холмы, равнины, расстояния, размеры территорий, объемы, плоскости и проч. — все это *само по себе* не значимо для постижения социальных действий<sup>24</sup>. Значимы действия, взаимодействия и те идеи, схемы, способы поведения, которые так или иначе соотнесены с этими пространственными условиями и образуют вместе с ними единый смысловой комплекс, который мы готовы затем называть пространством квартиры, пространством большого города и даже пространством современной России. Готовы назвать? Или готовы стерпеть, как молчаливые пользователи?

---

23. Приведем замечательные формулировки Георга Зиммеля, автора гениальной работы «Социология пространства», значение которой все еще недооценено в ученом мире: «Если некоторое количество лиц изолированно селится [hausen] друг подле друга в определенных пространственных границах, то каждое из них наполняет своей субстанцией и деятельностью непосредственно свое место, а между этим местом и местом следующего лица — незаполненное пространство, практически говоря: ничто. (Практически — то есть для самих этих людей, не для нас, наблюдателей, с нашими схемами. — А. Ф.) В то мгновение, когда оба они вступают во взаимодействие, пространство между ними оказывается заполненным и оживотворенным... Граница — это не пространственный факт с социологическим воздействием, но социологический факт, который принимает пространственную форму. [Социологический факт — это то, что люди вообще отграничивают себя от соседей. А будут ли они считать границей гору, реку, ущелье или же, за неимением таковых, проведут между в чистом поле — это уже конкретное „пространственное наполнение“. Пространство само незначимо. Это люди придают ему смысл и действуют соответственно]» (*Simmel G. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. S. 689, 697*).

24. Безотносительно к Зиммелю об этом же говорит крупнейший современный географ Дэвид Харви: «Писать о „власти места“, как если бы места (местности, регионы, районы, штаты и т. д.) обладали каузальной силой, значит предаться вульгарнейшему фетишизму, если только мы не ограничим себя самым строжайшим образом определением места как социального процесса. В этом последнем случае можно сформулировать более определенные вопросы: почему, какими средствами и в каком смысле социальные существа индивидуально и, что более важно, коллективно сообщают местам (местностям, регионам, штатам, общинам или чему бы то ни было еще) достаточное постоянство, чтобы стать локусами институционализированной социальной власти и как и для каких целей эта власть используется?» (*Harvey D. Justice, Nature and the Geography of Difference. Oxford: Blackwell, 1996. P. 320*).

Почему «родные просторы»? Потому что это — не задумываясь. Потому что затвержено на всю жизнь, до неменяемости пишущего-говорящего, до автоматизма восприятия, безразличного к особенностям ландшафта. Поэт — Пушкин, композитор — Чайковский, а просторы — родные и, само собой, русские (метонимически именуемые также советскими). Доказать здесь, как водится, ничего нельзя, ну а показывать можно бесконечно, благо ресурс электронных отходов нашей жизнедеятельности прирастает непрерывно.

Поисковые машины в интернете, дают, в общем, не много. Среди прочего — несколько репродукций одной и той же трогательной картины с неизменными березками и прочими принадлежностями закругленного ландшафта, а также серия шоколадных конфет фабрики «Россия». Специальный поиск по материалам прессы оказывается продуктивнее<sup>25</sup>. Продуктивность его, разумеется, не в том, что он открывает нам нечто неожиданное. Напротив, все ожидаемо. Вот истерическая резиньяция:

«Несокрушимые прежде части без боя и без славы оставляли места своей дислокации не только в бывших странах социалистического содружества, но и на прежде *родных* советских *просторах* когда-то единого СССР»<sup>26</sup>.

Вот исторический пафос:

«Десятки тысяч упряжек полетели по дорогам России и сделали ее *просторы* манящими. Каждый раз, отправляясь в путь, русский человек чувствовал, что впереди открывается бездна неожиданного... Удивительно, но на донских *просторах* трех лошадей в упряжке оказалось маловато. И тогда в начале XX века была придумана связка из четырех лошадей донской породы. Нам она знакома как тачанка-ростовчанка. Памятник ей стоит при въезде в город, к нему частенько

---

25. Ниже цитируются публикации, обнаруженные в свободном доступе электронной «Публичной библиотеки» ([www.public.ru](http://www.public.ru)). Сколько-нибудь внятный анализ по истине необъятного материала, накопленного с начала 1990-х гг., здесь, разумеется, невозможен. Мы приводим лишь несколько типичных высказываний из немиогих прошлогодних публикаций. Мы выделили курсивом слова «простор» и «родной» в каждом фрагменте.

26. *Маевский А.* Любим ли мы Россию? // Липецкая газета. 01.12.2001. № 233.

отправляются молодожены в день свадьбы, и он не символизирует военную машину времен Гражданской войны. Это символ наших *родных степных просторов...*»<sup>27</sup>.

Вот, наконец, большое повествование о просторе, которое мы предлагаем читать как *единый текст*, фрагменты которого написаны разными авторами и по разным поводам:

«Так что „мелкотемье“ — это для тех, у кого зашорен взгляд. А для других эти *просторы родных полей* — *простор* для творчества<sup>28</sup>. Он полюбил Сибирь, Байкал, тайгу, *просторы*. А позднее признался, что эти места напоминают ему *родные* степи Донбасса, где прошла молодость, счастливые и горькие моменты его жизни...<sup>29</sup> Чуть раньше его картины, объединенные общей темой „*Родные просторы*“, успешно экспонировались в Республиканском общественно-политическом центре<sup>30</sup>. А на созданных им полотнах остались весна и лето. Остались увиденные добрым взглядом *просторы* земли, уголки чрезвычайно близкой сердцу сибирской природы<sup>31</sup>».

Таких фрагментов можно набрать множество. Повторим еще раз: чего мы здесь не знали? Что пространство нашей страны будет названо «родными просторами», что ему, несмотря на видимое разнообразие, будет приписано некое единство, что единство это не фиксируется на уровне воспринимаемых и постигаемых характеристик ландшафта, а коренится в чем-то более глубоком, *возможно*, проживаемом нами помимо его конкретных особенностей, наконец, что формулы публичной коммуникации могут не только не совпадать, но и решительно противоречить формулам повседневного общения, — все это мы знали и раньше. Именно потому смысл приведенных примеров — не доказательный, а иллюстративный. Мы напоминаем о том, что известно, и задаемся вопросом: ну и что?

---

27. Зограбян Н. Тройка, четвертка плюс пулемет // Ростов официальный. 28.12.2001. № 057.

28. Реунов Н. Родом из «районки»... // Рязанские ведомости. 14.12.2001. № 241.

29. Смирнов А. Он дарил людям тепло и свет... // Восточно-Сибирская правда (Иркутск). 18.12.2001. № 241.

30. Подготовил Дмитрий Шахтарин // Марийская правда (Йошкар-Ола). 19.12.2001. № 239.

31. Ляхов И. Память // Кузбасс (Кемерово). 19.12.2001. № 235.

А вот что. Смысловому комплексу «родные просторы» не соответствует никакой определенной реальности. Или еще более точно: родными просторами всякий раз может быть поименована какая-то определенная местность. Но точно так же и другая, и третья, и четвертая, которые оказываются, при всем различии для незаинтересованного наблюдателя, чрезвычайно сходными, представителями некоторого высшего единства, которое как таковое остается не поименованным. Поволжье, Сибирь, донские степи — все одно: просторы.

Но если это не ландшафт и не территория, не место и не местность, то, может быть, тогда это *локал*? Увы, и локалом «родные просторы» быть не могут. Не только потому, что они не привязаны к конкретной местности, но и потому, что нет правила или совокупности предписывающих/запрещающих правил, которые бы определяли соответствующий тип поведения. «Родные просторы» — не объект, созданный деятельностью людей, не овеществление практики, но эмоционально окрашенный образ пространственного единства, или, еще точнее, как говорил вслед за Марксом Лефевр, «конкретная абстракция», но взятая не со стороны познания или социальной функции, а со стороны эмоционального переживания. Тот, кто видит родные просторы, видит не фрагмент ландшафта, но общую идею, обретшую вид пространственной текстуры. Родные просторы — это *проживаемое большое пространство*.

Что значит «большое»? На протяжении десяти последних лет<sup>32</sup> мы подчеркивали, что величина пространства измеряется не количеством квадратных километров, а отношением к нему<sup>33</sup>. Но дело не только в этом. Отношение к пространству (территории, просторам) может быть познавательным. И тогда большое пространство может выступать как «фон и смысловой горизонт» по-разному вычленяемых местностей. Если считается, что при всей своей необозримости оно все-таки не беспредельно (только пределы его обычным образом невидимы), а границы имеют характер политический, такое большое пространство

---

32. Начиная со статьи: Филиппов А. Ф. Наблюдатель империи: империя как понятие социологии и политическая проблема // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 89–120.

33. Эта мысль, впрочем, куда как не нова. См. у того же Зиммеля: «Не географический размер в столько-то и столько-то квадратных километров образует огромное царство, но это совершают те психические силы, которые, исходя из господствующей срединной точки, удерживают вместе жителей такой области» (*Simmel G. Soziologie. S. 687*).

можно называть империей<sup>34</sup>. Поясним еще раз. Есть пространство малое (место как неделимое, элементарное единство) — пространство взаимодействий «лицом-к-лицу». Здесь присутствие участников доступно непосредственному восприятию. Есть пространство, которое самым условным образом можно назвать пространством регионов (место мест). Это пространство, о котором у действующих людей нет исчерпывающих сведений. У них есть *практические схемы*<sup>35</sup>, которыми можно пользоваться, не задумываясь, чтобы сориентироваться, выбрать направление, соотнести свое место с другими местами, пусть неизвестными, но в данной схеме возможными («на каком я этаже?», «на какой я ветке метро?»). Благодаря дорефлексивной практической схеме становится возможной рефлексия, планомерное поведение, связанное с соблюдением правил локала и производством новых пространственных объектов. И есть еще *большое пространство*, применительно к которому схемы отказывают, но которое, в свою очередь, выступает как предельная возможность всяких схем (Советская страна, Священная Римская империя, Западный мир, Глобальное общество). Вопрос, собственно, состоит в том, каким образом это полусознанное ощущение большого мира соопределяет наше к нему отношение. В плане познавательном мы скажем, что пространство человеческого общества совпадает в конечном счете с населенной территорией Земного шара. А в плане эмоциональном? Как невозможно ощущать солидарность со всем человечеством, так невозможно одинаково индифферентно, глубоко когнитивно относиться к большим пространствам. И если есть какое-то промежуточное звено между пространствами практических схем, сознательного планирования и действия и пространствами наименее доступными и наиболее абстрактными, то именно это звено и можно (сознательно пользуясь метафорой вместо понятия) назвать родными просторами — большим пространством, квалифицированным более расплывчато, чем регион, но более определено, чем пространство глобального общества.

---

34. См., помимо указанной выше статьи в «Вопросах социологии», развитие той же темы в статье: *Филиппов А. Ф.* Смысл империи: к социологии политического пространства // *Иное. Хрестоматия нового российского самосознания.* Т. 3: Россия как идея / Ред.-сост. С. Б. Чернышев. М.: Аргус, 1995. С. 421–476.

35. О практических схемах см. классическое сочинение: *Бурдьё П.* Практический смысл / Пер. с фр. А. Т. Бикбова и др.; под ред. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001.



Но допустив, что такое эмоциональное отношение к некоторому слабо определенному виду пространства возможно, мы не можем уйти от следующего вопроса: насколько сильна эта эмоциональная привязанность и насколько она продолжительна? Точно ответить на этот вопрос можно, наверное, лишь при помощи специальных исследований. Но некоторые гипотезы допустимы уже сейчас. Ведь главное, что нам удалось зафиксировать в наших примерах, — это ощущение *единства*. Единство, последовательность, непрерывность, связность — все это характеристики, которые мы привыкли относить к тем или иным текстам. Но их можно применить и к пространству, причем, заметим, не к пространству как тексту, а к пространству как текстуре. Связность и последовательность — это когда в больнице вы не ведете себя, как в суде, а у станка — как в ресторане. Именно поведение и определяет специфику места. Место — это смысловой комплекс. Но одновременно место — это элемент сложной текстуры пространства, которая тоже обладает своей внутренней последовательностью. Или не обладает. Место связано с местом как деятельность связана с деятельностью. Переходя от места к месту (от локала к локалу!) мы можем ощущать, что их различия соединены в систему различий, что храм и рынок суть места для соответствующих действий, которые уместны, потому что храм и рынок на своем месте.

Но бывает и другое ощущение пространства: не порядка, но беспорядка, неуместности не только отдельных действий, но и целых фрагментов пространства. С легкой руки Мишеля Фуко такие «иные пространства» называются гетеротопиями<sup>36</sup>. Если утопии — это «местоположения без реального места», то гетеротопии есть именно как *другие места*. Нет ни одного общества, ни одной культуры, где бы не существовало гетеротопий. Но в примитивных обществах, говорит Фуко, они имеют вид «кризисных гетеротопий», т. е. особых, выделенных, священных, запретных и т. п. мест, куда отправляют людей, пребывающих в особых состояниях — будь то женщины в период беременности или менструации, молодежь, как мы бы сказали, «переходного воз-

---

36. На основе лекции, прочитанной Фуко в 1967 году, в 1984-м была опубликована небольшая статья «Об иных пространствах». Мы цитируем ее по английскому переводу: Foucault M. Of other spaces // *Diacritics*. 1986. Vol. 16. № 1. P. 22–27. О гетеротопии и, соответственно, гетеротопологии см.: Soja E. W. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell, 1996. P. 154–163.

раста», старики<sup>37</sup>. В современном обществе такие места исчезают, и на смену им приходят «гетеротопии девиации», «куда помещают индивидов», поведение которых отклоняется от господствующего смысла и норм<sup>38</sup>. Таковы психиатрические клиники, тюрьмы и, конечно, дома престарелых как переходная форма между кризисной и девиантной гетеротопиями.

Однако более интересно то, что говорит Фуко далее: «Гетеротопия может разместить в одном реальном месте несколько несовместимых между собой пространств...» (например, на театральной сцене)<sup>39</sup>. Наконец, «гетеротопическое местоположение не так открыто для свободного доступа, как публичные места»<sup>40</sup>.

Эти идеи, постепенно завоевывающие все большее внимание, в том числе и географов<sup>41</sup>, могли бы сыграть свою роль и в описании того, что ныне совершается с родными просторами. Поставим вопрос — лишь вопрос, ибо ответ пришлось бы искать долго и специально, — не является ли утверждение о «функциональности» гетеротопий, о том, что они играют свою необходимую роль в каждом обществе, также и намеком на то, что чрезмерная «гетеротопизация» пространства несет в себе для общества угрозу. Если иные пространства — это пространства девиации, но чрезмерная разнородность пространств означает разнородность и многообразие девиаций. Поведение сопряжено с местом и место, как мы видели, «нормативно имплицировано» в поведении. Но место не только «имплицировано», оно не «ждет» соответствующего поведения, а именно создается им. Поведенческая девиация в определенных масштабах — это действие, вырывающееся из своей резервации и обустроивающее себе новые места (как, например, погромщик, выходящий из пивной в цивильное место). Но может быть и другого рода действие — например, отчуждение публичного пространства в частное владение<sup>42</sup>, появление запретных зон в местах,

---

37. См.: *Foucault M.* Op. cit. P. 25.

38. Ibid. P. 25.

39. *Foucault M.* Op. cit.

40. См.: Ibid. P. 26.

41. См.: *Gregory D.* *Geographic Imaginations.* Oxford: Blackwell, 1994. P. 151, 158, 297.

42. Этот процесс, имеющий глобальные масштабы, Зигмунт Бауман иронически назвал «space wars», что можно перевести как «войны за пространство» и «космические войны». См.: *Bauman Z.* *Globalization: The Human Consequences.* Cambridge: Polity Press, 1998. Ch. 1.

еще недавно открытых для всех. Наконец, может быть вмещение столь разностильных, разнотипных пространств в одно физическое место, что это ставит под сомнение самое идею единства, могущего объять эти «иные пространства». Пожалуй, это самый тонкий момент. Взаимодействие не может быть только взаимодействием присутствующих, это ясно. Но «комбинация отсутствия и присутствия», одна из любимых тем Гидденса, не снимает проблему более широкой солидарности, более абстрактного отождествления себя с людьми и пространствами, чем это возможно «лицом-к-лицу». Зайти из офиса в ресторан — это одно, а сойти с поезда в тюремный барак или из кинотеатра в сумасшедший дом — это другое. Ощущение более широкого пространства как «своего», квалификация его как единства и т. п. — все это не может быть безразличным к повседневному опыту алогичной, неожиданной и опасной фрагментации.

Собственно, вопрос — но вовсе не ответ — и состоит в том, миновал ли век *нашего* пространства, не поддались ли эрозии родные просторы, не стала ли опасно дисфункциональной чрезмерная гетеротопия? Один ответ на этот вопрос известен: иной и не может быть фрагментированная и полистилистическая жизнь эпохи постмодерна. Другой ответ тоже напрашивается сам собой: за каждым инородным фрагментом стоит девиация, и кто скажет, насколько она безопасна? Впрочем, девиация стала нормой, а родные просторы? Должно быть, они еще продержатся. Если только производство пространства, непрерывное творение разнородных фрагментов не оттеснит бескрайнее и родное в тесные резервации духа. ❀

## Парадоксальная мобильность<sup>\*.1</sup>

«Мобильность» — навязчивое слово. Мобильные телефоны есть у каждого, о мобильных сетях и коммуникациях говорит реклама, быть мобильным — значит быть современным. Впрочем, последнее, кажется, менее очевидным, но ведь было же, было совсем недавно... Что это за мобильность? Телефон путешествует вместе с хозяином, сети позволяют пользоваться и телефоном, и компьютерами разной степени оснащенности, передача данных на ходу — одно из тех удобств, привычку к которым осознаешь лишь тогда, когда теряешь доступ к *мобильному интернету*. Но разве нам интересны путешествия телефона и компьютера? Нам интересны путешествия хозяина, который сам становится мобильным обладатель мобильного гаджета. Телефон может путешествовать, тем самым избавляя хозяина от необходимости возвращаться к тому месту, где все у него стационарно: телефон, телевизор, компьютер. Человек становится мобильным. Это социальный факт, который, возможно, достоин изучения, но что здесь, собственно, изучать, если все так очевидно? В том-то и дело, что изучаемое должно сначала потерять для нас очевидность, если посмотреть на него как бы со стороны, не узнавая, потому что магия повседневности, завораживающая привычка принимать за подлинно реальное то, что единодушно именуется таковым людьми одного круга, опасно не только для социолога, но и для всякого, кто хочет разобраться в событиях повседневности, их происхождении и смысле.

---

\* Впервые опубликовано в: Отечественные записки. 2012. Т. 50. № 5. С. 8–23.

1. Несколько лет коллектив Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ работал над проектами «Культура новой мобильности» и «Феномены порядка в мобильных коммуникациях». Некоторые идеи, изложенные в статье, впервые появились в ходе реализации этих проектов. Я выражаю признательность коллегам по ЦФС, с которыми мог обсудить эти темы на наших научных семинарах.

Отчасти помогает нам, но в то же время и мешает то обстоятельство, что в социологии есть понятие *социальной мобильности*. Социальной мобильностью социологи занимаются чуть ли не целое столетие, и наука шагнула в этой области так далеко, что стала понемногу забывать классиков. Это, конечно, свидетельствует о прогрессе знания, но для теоретической социологии является делом, скорее, необычным. А между тем напоминание об одном классическом труде было бы весьма уместно в данном случае, потому что не имя и не голый результат чуть ли не вековой давности изысканий предстоит нам вспомнить, но только сам способ введения понятия, ставшего в наши дни вполне необходимым. Итак, в 1927 году Питирим Сорокин выпустил книгу «Социальная мобильность»<sup>2</sup>. Считается, что эта книга — про социальное неравенство, а также шансы и способы, каким располагают индивиды и социальные группы, чтобы изменить свое социальное положение. Однако начинается книга не с рассуждений о неравенстве как таковом, а с различения геометрического, как называет его Сорокин, и социального пространства:

«Прежде всего социальное пространство есть нечто совершенно отличное от геометрического пространства. Люди, находящиеся подле друг друга в геометрическом пространстве, например, король и его слуга, хозяин и его раб, — часто бывают разделены самой большой дистанцией в пространстве социальном. И, наоборот, те, кто очень далеки друг от друга в геометрическом пространстве, например, два брата или священнослужителя одной и той же религии, или генерала в одном ранге и одной и той же армии, из которых один в Америке, а другой, допустим, в Китае, окажутся вблизи друг друга в социальном пространстве»<sup>3</sup>.

Разъясняя, чем сходны между собой и как различаются геометрическое и социальное пространства, Сорокин пишет:

«...геометрическое пространство мыслят обычно как некий род „универсума“, в котором локализованы физические феномены. Локализация достигается через определение позиции вещи относительно других вещей, выбираемых как „ориентиры“... Сходным образом можно

---

2. *Sorokin P. Social Mobility*. N. Y.: Harper, 1927. Ниже цитируется по расширенному изданию (с включением одной из глав более поздней книги «Социальная и культурная динамика»): *Sorokin P. Social and Cultural Mobility*. Glencoe: Free Press, 1959.

3. *Ibid.* P. 3.

сказать, что социальное пространство есть некоторого рода универсум, состоящий из населяющих землю людей. Если таковых нет или если только одно человеческое существо, нет никакого человеческого социального пространства, или универсума... Соответственно, определить положение человека или социального феномена в социальном пространстве — значит определить его отношения к другому человеку или социальным феноменам, выбранным как ориентиры»<sup>4</sup>.

Геометрическое, евклидово пространство трехмерно, а пространство социальное многомерно, говорит Сорокин, но, сильно упрощая, можно выделить в нем два измерения: горизонтальное и вертикальное. Вертикальное — это отношения между позициями «выше — ниже», а горизонтальное — это позиции на одном уровне, так что если токарь перешел с завода на завод, но остался рабочим, он пребывает на том же самом уровне, а если стал мастером, инженером и тем более завел собственное дело, то поднялся по социальной лестнице. Конечно, бывает и так, что социальное положение изменилось к худшему. Это нисходящая социальная мобильность, в отличие от восходящей. Вот о такой мобильности Сорокин и написал свою знаменитую книгу. О горизонтальной структуре общества он, конечно, тоже писал, но в «Социальной мобильности» резко высказался против сторонников так называемого «экологического подхода» (знаменитой и наиболее влиятельной в те годы в США Чикагской школы в социологии), которых интересовало именно территориальное размещение<sup>5</sup> и «геометрическое пространство»<sup>6</sup>. Критический настрой Сорокина в этом случае тем более примечателен, что мобильность, как считали чикагские социологи, вообще отличает городскую жизнь. Горожанин подвижен,

---

4. *Sorokin P.* Op. cit. P. 4.

5. См., напр.: *Парк Р.* Городское сообщество как пространственная конфигурация и моральный порядок / Пер. с англ. В. Г. Николаева // Социологическое обозрение. 2006. Т. 5. № 1. С. 11–18. Об экологическом подходе в целом см.: *Баньковская С. П.* Инвайронментальная социология. Рига: Зинатне, 1991.

6. Пусть, говорит Сорокин, эта социология исследует «перемещение населения с одного геометрического места в другое», но она не сможет охватить «все „зоны“ социальных групп, рассеянных, а не локализованных на определенной геометрической территории (например, масонское общество); не сможет ухватить все не территориальные перемещения в социальном пространстве; беспомощна в том, что касается вертикальной циркуляции в обществе, и т. д. А ведь основная часть социальных феноменов относится как раз к этому типу и не находит адекватного отображения на геометрическом пространстве» (*Sorokin P.* Op. cit. P. 10).

и безостановочное, лихорадочное движение, перемещение именно физических тел в городском пространстве, и есть важнейшая черта современности. Неравенство тоже было в центре их внимания, но само неравенство имело для них пространственные характеристики, так что районы проживания бедняков, плотность населения, особенности жилья и соседства подлежали специальному изучению.

Новое понимание социальной стратификации и мобильности было другим<sup>7</sup>, и дело здесь вовсе не в истории социологии, а в логике аргумента. Хотел того Сорокин или нет, но сказал он гораздо больше, чем может показаться на первый взгляд, и рассуждение его, за давностью кажущееся чуть ли не тривиальным, на самом деле очень спорное. Не будем говорить о том, что социальное пространство как пространство социальных позиций — это метафора, тогда как «геометрическое пространство», которому Сорокин уподобляет социальное, во всяком случае, как бы ни понимать геометрию, имеет совершенно иной характер. «Геометрическое» пространство не образуется таким же образом из соотнесения физических предметов, как из соотнесения социальных позиций «образуется», по Сорокину, социальное пространство. Конечно, не было бы людей, не было бы и социального пространства, но оттого, что, гипотетически говоря, на двух соседних островах живет по Робинзону, социальное пространство, вопреки уверениям Сорокина, не появляется. Впрочем, вопрос этот увел бы нас слишком далеко в области слишком сложные для сжатого изложения<sup>8</sup>. Куда важнее здесь то, что Сорокин, сосредоточиваясь на вертикальной мобильности, предлагает своеобразную социологическую оптику, позволяющую, благодаря, как говорят теперь социологи вслед за Луманом, *системе различений*, словно бы видеть посредством теоретических описаний и эмпирических наблюдений одно и не видеть другое. Как люди поднимаются и опускаются по лестницам собственности, власти, престижа

---

7. Это имело далеко идущие последствия. Современные авторы скромно, однако очень определенно замечают, что при всем многообразии концепций неравенства несколько поколений исследователей стратификации так и не занялись детальным изучением его связи с мобильностью, понимаемой как перемещение людей, информации и вещей. См.: *Mobilities and Inequality* / Ed. By T. Ohnmacht, H. Maksim and M. M. Bergman. Burlington: Ashgate, 2009. P. 7.

8. Некоторую ясность в эти вопросы, со стороны теоретико-социологической, я попытался внести в ряде работ. См. итоговую монографию: *Филиппов А. Ф. Социология пространства*. СПб.: Владимир Даль, 2008.

социологи с тех пор изучали со все большей охотой, но то, что располагаются они при этом (и перемещаются, конечно, тоже) в пространстве, которое Сорокин не совсем удачно назвал геометрическим, они не то чтобы забыли, но часто объявляли неинтересным. Помимо прочих причин, как теоретического, так и практического свойства, это было обусловлено тем, что «горизонтальная», все в той же терминологии, мобильность временами действительно играла не такую уж большую роль в социальной жизни. Разумеется, бывало так, что перемещались не то что отдельные люди, а большие массы, история знает много случаев таких переселений, не исключение и XX век. Но миграции, эмиграции и иммиграции все-таки имели весьма специфически временный характер смены мест, на которых происходит рутинная оседлая жизнь, а принципиально кочевая, *номадическая* жизнь хотя и не была вовсе незнакома тогдашней Европе, однако представляла собой маргинальное явление. Горизонтальная мобильность могла быть перерывом в сложившемся укладе, но не самим этим укладом. В конечном счете в середине прошлого века знаменитый социолог Толкот Парсонс (в начале 1930-х гг. приглашенный Сорокиным в Гарвард и позже сильно потеснивший старшего именитого коллегу) вполне мог представить дело таким образом, что в функционировании социальной системы одну из решающих ролей играет *резидентное размещение*, то есть постоянное проживание работающих на таком расстоянии от места работы, чтобы проезд на работу и возвращение домой, с достаточным временем для рекреации и стандартной продолжительностью рабочего дня, укладывались в одни сутки<sup>9</sup>. Что в это время человек не сидит на месте, а совершает «повседневные путешествия»<sup>10</sup>, Парсонс, конечно, знал, но

---

9. См.: *Parsons T. The Social System*. L.: Routledge, 1991. P. 91.

10. Ср. о семантике и прагматике пешей прогулки у Мишеля де Серто: «Каждая история есть история о путешествии — пространственная практика. Поэтому пространственные практики имеют отношение к повседневной тактике, суть часть этой практики. Здесь и алфавит пространственных указаний („Это — направо“, „Поворачивай налево“), и самое начало истории, оставшуюся часть которой пишут шаги [пешехода-путешественника], и ежедневные „новости“ („Знаешь, кого я повстречал в булочной?“), телевизионных репортажей („Тегеран: нарастает изоляция Хомейни...“), легенд („Золушки живут в отелях“), а также рассказываемых историй (воспоминания и выдумки о дальних странах и давних временах). Эти приключения как предмет повествования... организуют пешие перемещения. Они творят путешествие еще до того или в то самое время, как ноги начинают идти» (*Certeau M. de. The Practice of Everyday Life / Transl. by S. Rendall*. Berkeley: University of California Press, 1988. P. 115–116). Иначе



это знание никак не отражалось в теории. Недаром в конце 1960-х — начале 1970-х гг., когда началась реакция на пренебрежение важными сторонами социальной жизни, самые разные исследователи повторяли: «Пространство недооценивают. Пространство *имеет значение*»<sup>11</sup>. Казалось бы, речь шла только об исправлении пусть затянувшегося, но лишь недоразумения, к тому же далеко не повсеместного. Однако все намного сложнее.

Когда социологи трактовали социальное пространство как пространство социальных позиций, а мобильность — как движение между позициями, они уже через самый язык теории задавали то видение социального мира, который, как обнаружилось во второй половине XX века, становится все более глобальным, то есть взаимозависимым и единым. Это значило, как казалось тогда очень и очень многим, что в прошлое уходит не просто территориальность, но, так сказать, главная территориальность человека: государство. Разумеется, важны и границы соседских общин, и формы городов, и многое другое в том же роде, но социальная мысль долгое время помещала все эти меньшие пространства в огромные контейнеры национальных территориальных государств. Когда Сорокин предлагает читателю представить себе разрозненных территориально, однако находящихся в одном социальном пространстве генерала или епископа, он забывает объяснить, что именно делает их участниками одного социального пространства. А это — не что иное, как система современных ему суверенных государств. Конечно, мы можем сравнивать генералов армий разных стран и говорить, что они имеют одинаковый или различные ранги в своих государствах; епископы могут быть гражданами разных государств, но принадлежать к одной церкви, например католической. Будем, однако, точны: не принадлежность к одному и тому же государству, но именно система территориальных государств делает осмысленным это социальное пространство. Когда-то Карл Шмитт применительно к системе права назвал «номосом земли» то «единство порядка и локализа-

---

говоря, любое повествование о повседневной жизни представляет собой способ организации пространственной практики, предполагающей перемещения, — в данном случае прежде всего пешеходные.

11. См. одну из самых ранних публикаций такого рода: *Lyman S. M., Scott M. B. Territoriality: a neglected sociological problem // Lyman S. M., Scott M. B. A Sociology of the Absurd. N. Y.: Appleton-Century-Crofts, 1970. P. 89–109. См. также: Social Relations and Spatial Structures / Ed. by D. Gregory and J. Urry. L.: Macmillan, 1985.*

ции», которое означает, в частности, что в некоторый исторический период правовые нормы (а также ранги и позиции!) важны не вообще «где угодно», но именно в определенных областях суши, на которых действует европейское публичное право, «доглобальное право народов»<sup>12</sup>. Напротив, размывание, уничтожение этой территориальной первоосновы создает массу проблем. Можно ли сопоставлять в социальном пространстве Робинзона и дикарей, покуда они еще не посетили его необитаемый остров? По логике Сорокина, можно, только вот ничего это не даст. Робинзон и дикари никак не связаны между собой, мало того, Робинзон никак не соотношен со своими родными в Англии и со множеством других людей, и не потому, что так уж несоизмеримы позиция несчастного моряка и все остальные позиции, а потому что все эти люди никак не связаны между собой в физическом, «геометрическом» пространстве. А раз так, то соотносимость их позиций растет по мере того, как образуются реальные членения все больших и больших территорий, что, наконец, находит свое выражение в системе территориальных государств. Эту-то систему реальных связей, членений и организации больших пространств молчаливо подразумевали социологи, рассуждавшие о социальном пространстве вертикальной мобильности: в первую очередь территорию своего государства, но также и ту систему международных связей и размещений, в которые оно встроено. В этой устойчивой, ригидной политико-пространственной схеме куда бы ты ни двинулся *физически*, ты в некотором роде оставался все там же, в том же месте или регионе, в той же самой стране, где *настоящим* социальным перемещением было все то же вертикальное перемещение по лестнице престижа, собственности или власти. Лишь немногие (но среди них и Георг Зиммель, и упомянутые выше чикагские социологи, и, много позже, Ирвинг Гофман) понимали фундаментальное значение пространства — а значит, и *любого движения в пространстве* для социальной жизни.

Глобализация должна была, казалось бы, усилить интерес к пространству, ведь препятствия для перемещений, которыми были государственные границы, становились все менее значительными, а связи между людьми и социальными институтами в самых разных частях

---

12. См.: Шмитт К. Номос земли в праве народов *Jus publicum europaeum* / Пер. с нем. К. Лощевского и Ю. Коринца; под ред. Д. Кузницына. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 15, 18–19.

света — все более интенсивными. У одних социологов это вызвало желание изучить новые пространственные аспекты социальности, прежде всего путешествия туристов, ставшие приметой эпохи<sup>13</sup>. Другие *парадоксальным* образом по-прежнему настаивали на том, что пространство, территория уже не так важны, как прежде, и значение их только убывает<sup>14</sup>. Особенно вдохновляло новых теоретиков появление телекоммуникаций<sup>15</sup>, позволяющих совершать операции синхронно. Именно телекоммуникационная синхронизация приводит к тому, что события, например, на биржах или театрах военных действий, в политической жизни отдельных стран или в экологии, становятся известными практически моментально. То, что они физически далеко, не значит вообще ничего. Пространство словно бы исчезает именно по мере того, как ничтожатся границы. А раз так, то перемещение в пространстве, пространственная мобильность снова может оказаться на периферии внимания.

---

13. См., например: *Urry J. The Tourist Gaze*. L.: SAGE, 1990; *Bauman Z. From pilgrim to tourist // Questions of Cultural Identity / Ed. by S. Hall and P. de Gay*. L.: SAGE, 1996. P. 19–36.

14. См., например, у Н. Лумана: «Территориальность, во всяком случае, в наши дни, представляет собой совершенно нетипичный для социальных систем, скорее экзотический и препятствующий нормальной общественной мобильности принцип границы» (*Luhmann N. Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. S. 266). Луман писал, правда, не о глобализации, но о «мировом обществе» и не был расположен отождествлять эти понятия. С точки зрения теории глобализации это различие объяснял Ульрих Бек: «Мировое общество» — это «многообразие без единства», а понятие глобализации «имеет в виду процессы», в которых национальные государства и их суверенитет вплетаются в паутину транснациональных акторов и подчиняются их властным возможностям, их ориентации и идентичности» (*Бек У. Что такое глобализация? / Пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника*. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 27). Э. Гидденс определял глобализацию как «интенсификацию всемирных социальных отношений, которые связывают удаленные друг от друга местности таким образом, что происходящее на местах формируется событиями, происходящими за много миль отсюда, и наоборот» (*Giddens A. The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990. P. 64).

15. См., например, очень известную в свое время книгу Кеничи Омаэ о «мире без границ» и «конце национального государства»: *Ohmae K. The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*. L.: Harper Collins, 1990. В более новой книге он говорит, в частности, о «киберитах» (cyberites), населяющих киберпространство. Это люди, обладающие многолетним опытом «пребывания» в интернете. Их GPS-навигатором в джунглях Всемирной сети служит поисковая машина Google. См.: *Ohmae K. The Next Global Stage: Challenges and Opportunities in Our Borderless World*. Upper Saddle River: Wharton School Publishing, 2005. P. 203ff.

Здесь требуется небольшое добавление. Возможно, одной из самых известных попыток дифференцировать разные виды опыта проживания пространства является философское исследование о «гладком и бороздчатом» (или «рифленом») пространствах в книге Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Тысяча плато»<sup>16</sup>. Разъясняя это деление, они демонстрируют его на нескольких моделях, одна из которых особенно привлекает наше внимание. Итак, бывает пространство, устанавливаемое государством, то есть «бороздчатое», а есть «гладкое», в котором развивается «машина войны». Пространство оседлости и пространство кочевья не обязательно противостоят друг другу, они могут быть смешаны или переплетены, но первоначальное различие все же необходимо. Одной из моделей такого деления является противопоставление гладкого моря и рифленой поверхности суши, хотя Делёз и Гваттари сразу же отягощают это деление повествованием о том, как производится «рифление моря» и как море выступает прототипом всех прочих «рифлений». Здесь мы приостановимся, чтобы отчасти прояснить не самую простую мысль французских философов через обращение к автору, сильно повлиявшему на них в этой части. Этот автор — Карл Шмитт, в «Номосе земли» и ряде связанных с ним работ также противопоставивший сушу и море как два особых вида пространства<sup>17</sup>.

Человеческое действие, говорит Шмитт, прежде всего совершается в пространстве. Границы, борозды, межи, столбы — все вещи, в которых учреждающей деятельности человека дано зримое выражение, — впервые только и дают пространству его определенность:

«Во-первых, в самой себе, в лоне своей плодovitости, таит плодородная земля внутреннюю меру. Ибо за труды и старания, за посевы и обработку воздает она человеку по справедливости — тучностью и урожаем... Во-вторых, на вспаханной и обработанной человеком почве видны четкие линии, разделяющие ее на вполне определенные части. Они прорезаны в ней межами нив, границами лугов и лесов. Они словно прорастают и восходят на ней в черед сменяющихся друг друга полей и пашен, посевов и паров. В этих линиях выражаются

---

16. См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Я. И. Свирского; под ред. В. Ю. Кузнецова. Екатеринбург: У-Фактория, 2010. С. 805–851. О резонах в некоторых случаях говорить по-русски именно о бороздчатом, а не рифленом пространстве см. ниже.

17. Ср. также: Джеймисон Ф. Заметки о «Номосе» / Пер. с англ. А. М. Корбуца // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 2. С. 17–20.

критерии и правила, в соответствии с которыми вершится труд возделывающего землю человека»<sup>18</sup>.

Так описывает Шмитт начала политического, производственного и распределительного порядка человеческой жизни на земле. Земля взята, занята, пространственные границы возможного действия заданы, остается только определить, как производить и как делить. Пространство сохраняет значение, но это пространство статическое, взятие которого совершилось однажды и не относится к актуальным событиям. Именно поэтому обрабатываемая земля показывает человеку «устойчивые линии внятных делений», которые свидетельствуют о состоявшемся занятии пространства. Устойчивое расположение вещей, границы, координаты, вообще все прочное, внятно положенное на свое место, так или иначе связаны с пространством покоя. Пространство покоя — это вместилище, пусть и понимаемое по-разному в разные эпохи. Именно в сравнении со статикой земли и ее порядков Шмитт определяет значение моря. Море как нечто видимое, осязаемое, конечно, ничуть не менее доступно созерцанию, чем земля. Море тоже может быть средой деятельности. Но море принципиально противится статике. *Стихия свободной стихии* не может быть средой проведения границ. Границы в море могут быть проведены, конечно, но они требуют мышления и воображения куда более, нежели созерцания. Как известно со времени Георга Зиммеля, «граница — это не пространственный факт с социологическим действием, а социологический факт, который принимает пространственную форму». Но море — неподходящая среда для формы. Оно требует со стороны познания напряжения способности воображения, не опирающейся на данные созерцания — так мы мечтаем о невиданных землях, созерцая одну лишь водную поверхность. Деятельность в море не сталкивается с результатом ее овеществления как пределом, который она кладет себе сама. Деятельность в море остается чистой деятельностью, результат которой не закрепляется в среде совершения действий. Конечно, нам, нынешним, известны понятия морских путей, прибрежных и нейтральных вод, по дну морей и океанов проложены коммуникации, мы находим в нем искусственные острова и т. д. Мало этого, в море есть невидимые глазу, но вполне реальные границы влияния, действия права и т. п. Собственно, как раз поэтому

---

18. Шмитт К. Указ. соч. С. 8.

Делёз и Гваттари говорят о «рифлени» гладкой поверхности моря. Но «рифление» — неподходящее слово, если речь идет о том, в чем они перекликаются со Шмиттом. Государственная поверхность суши изборождена, в нее врезаны межи, и сама организация совместной жизни людей на суше совершается через размежевание — пространственное и политическое одновременно. Зонирование моря не оставляет следов на его поверхности. Для взгляда море в пределах двенадцатимильной зоны такое же, как и за ее пределами. Но право и политика превращают море в изборожденную, размежеванную территорию.

Принимая в расчет эти терминологические особенности, процитируем еще раз Делёза и Гваттари:

«В противоположность морю, город — рифленое пространство по преимуществу; но, так же как море является гладким пространством, фундаментально допускающим рифление, город является силой рифления, возвращающей гладкое пространство, вновь осуществляющей его повсюду — на земле и в других стихиях — вне себя самого, а также в себе самом. И гладкие пространства, возникающие из города, — это уже не только пространства всемирной организации, но и пространства ответного удара, комбинирующие гладкое и дырявое и обернувшиеся против города: подвижные, временные огромные трущобы кочевников и троглодитов, отходы металла и ткани, лоскутов, кои более уже не касаются рифления денег, работы или жилища»<sup>19</sup>.

Гладкость и изборожденность, таким образом, — это не просто объективные свойства, пусть даже такие, происхождение которых связано с волей и действием человека. Они подлинно могут переходить одно в другое, и нужен специальный интерес и тонкость аналитика, чтобы определить, с пространством какого рода мы преимущественно имеем дело в том или ином случае. Потому-то в изборожденном пространстве городов можно жить так, будто оно гладкое, а в «пустынях, степях и морях» — так, будто по их пространству проведены борозды и межи. Кочевники, говорят Делёз и Гваттари, соглашаясь с Тойнби, вовсе не движутся. «Они — кочевники именно потому, что не движутся, не мигрируют, удерживая гладкое пространство, которое отказываются покидать и которое покидают лишь ради того, чтобы завоевывать и умирать... Что отличает два типа путешествий, так это вовсе не объек-

---

19. Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 818.

тивное качество мест, не измеримое количество движения, не что-либо, что было бы только в душе, — а способ опространствования, способ бытия в пространстве, бытия для пространства»<sup>20</sup>.

Зафиксируем здесь сразу несколько парадоксов. Прежде всего, конечно, важно принимать в расчет те «качества» пространства, которые впервые вообще позволяют говорить о его гладкости или изборожденности. Принципиально возможное движение без препятствий, без границ, без ориентиров, какие могла бы содержать среда движения как таковая, — это основные характеристики гладкости пространства. Но там, где нет препятствий, рубежей, там — примем в расчет преувеличения — нет движения как такового. Перенося это рассуждение на «мир без границ» (сколь бы ни была условна и неточна эта характеристика), мы обнаружим самое удивительное. Видимое движение действительно исчезает по мере того, как исчезают препятствия. Конечно, здесь были бы необходимы оговорки. Ни резидентное размещение, ни повседневные путешествия, ни многочисленные средства передвижения людей и вещей никуда не делись и не перестали развиваться. Не будь такого движения, мы выходили бы из дому и не получали бы товары со всего света, не знали бы туризма и миграционных потоков и проблем. Однако именно здесь, в самой сердцевине пространственной мобильности, мы обнаруживаем и нечто новое, что, быть может, станет одним из важнейших феноменов ближайшего будущего. Глобальное пространство предполагает движение — поскольку оно размежевано, изборождено. Глобальное пространство предполагает, однако, отсутствие движения — именно потому, что оно гладкое, без рубежей и препятствий. Оно оборачивается то тем, то другим, и нельзя говорить о преобладании одной характеристики. Но зато о каждой из них можно говорить по отдельности.

Социологи, работающие в русле «новой парадигмы мобильностей»<sup>21</sup>, столь решительно акцентируют важнейшую роль туризма и путешествий, что на первый взгляд просто переносят на современный глобальный мир некоторые описания современного города, появившиеся уже в начале прошлого века. Мобильность горожанина

---

20. Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 819.

21. Самый известный из них — Дж. Урри. Именно Урри предложил говорить о *парадигме* мобильностей, то есть о радикальном преобразовании социальной науки, получающей новую оптику для рассмотрения социальной жизни. См.: *Urry J. Mobilities*. Cambridge: Polity Press, 2007. P. 18f.

в современном большом городе сто лет назад и мобильность нашего современника имеют много общего. Мир в движении, всё и все в движении, причем движении именно пространственном, движении тел из одного места в другое! Но это — лишь то, что бросается в глаза. На самом деле у мобильности куда больше значений<sup>22</sup>, а пространственная мобильность туриста или автомобилиста важна не только сама по себе, но и тем, как она преобразует окружающий мир. Путешествия стали возможны в таких масштабах, потому что мир изменился. Но изменился он также и потому, что изменили его путешествия. Огромные пространства заняты автомобильными дорогами, парковками, развязками, заправками, мотелями. Множество людей изобретают, производят и ремонтируют, рекламируют и продают автомобили<sup>23</sup>. Менее заметны в своей повсеместности<sup>24</sup> самолеты, аэропорты и вся инфраструктура, без которой бы не было перелетов. Тем не менее, с известными оговорками, и о них можно сказать то же самое, что об автомобилях. Новое мобильное общество представляется как гибридная система, которая включает в себя сложную взаимосвязь индивида и места, мест между собой, индивидов между собой, оснащенных «нечеловеческими» техническими средствами передвижения, наконец — взаимосвязь различного рода технологических систем, обеспечивающих инфраструктуру мобильности. Гибридность состоит в сочетании материальности и мобильности, в соединении предметов, людей, технологий в процессе производства и воспроизводства мест как социальных феноменов. Новое комплексное представление мобильности ставит под сомнение не только линейное описание пространства и движения в традиционных

---

22. Широкое хождение получила, например, следующая классификация мобильностей: 1) перемещение людей; 2) перемещение предметов, например товаров; 3) воображаемые перемещения благодаря фильмам, книгам, телевидению, позволяющим «мысленно перенестись вдаль»; 4) виртуальные интернет-перемещения; 5) перемещения посредством новых способов мобильной связи, будь то факсы или скайп, мобильные телефоны или СМС. См.: *Larsen J., Urry J., Axhausen K. Mobilities, Networks, Geographies. Burlington: Ashgate, 2006. P. 4.*

23. См.: *Urry J. The system of automobility // Theory, Culture & Society. 2004. Vol. 21. № 4-5. P. 25-39; Edensor T. Automobility and national identity: representation, geography and driving practice // Theory, Culture & Society. 2004. Vol. 21. № 4-5. P. 101-120; Featherstone M., Thrift N., Urry J. Automobilities. L.: SAGE, 2005.*

24. Урри сравнивает автомобиль с готическим собором: как нельзя было не заметить собор в средневековом городе, он был повсюду, доминировал над городским ландшафтом, так нельзя не заметить автомобили. Они поистине повсюду.



схемах, но и временные характеристики социального взаимодействия. В основном это касается соотношения одновременности и последовательности в восприятии и трактовке наблюдаемых передвижений, действий, событий.

Мало того что видимая мобильность не исчерпывает собой совокупность феноменов мобильности, мало того что мобильность событий может быть невидима, фундаментальная подвижность может в наши дни самым необходимым образом проявлять себя как *видимая стабильность*, и ее парадоксальный характер должен быть рассмотрен специально. Мы можем говорить о драматических изменениях мобильности в нашей повседневной жизни. Мобильность превращается в свою противоположность. В век подвижности мы часто *не нуждаемся в движении*. В нашем распоряжении находится много мобильных устройств, которые сконструированы именно так, чтобы их было легко перемещать, как и наши тела, которые, как можно было бы подумать, находятся в движении. По мере того как переносные устройства превращаются из стационарных в мобильные, мы получаем возможность брать с собой то, что ранее должны были бы оставить дома или в офисе. А это значит, что они позволяют нам оставаться там, где мы находимся «здесь и сейчас», чтобы достичь того и сделать то, что мы должны были бы сделать, не приводя в движение наши тела. Можем ли, должны ли мы двигаться вообще? Конечно! Однако ненужность нашего видимого движения позволяет исследовать *как отдельные сферы* области зримых перемещений и области новой мобильности. Этот парадокс является лишь одним среди многих других. Так, например, мы вряд ли можем представить себе современный мир без автомобильности, но можно ли представить себе автомобильность без пробки? В одних мегаполисах плотное движение регулируется лучше, чем в других, но нигде не достигнуто решительной победы в борьбе против пробок. Для тех, кто оказался в плену своих автомобилей, будь то в течение многих часов каждый день или хотя бы каждые выходные, идея оказаться в нужном месте как можно скорее и как можно более комфортабельным образом превращается в свою противоположность. Использовать автомобиль — значит опоздать, встать намного раньше, чем встают те, у кого нет машины, и все равно оказаться в тюрьме своего средства обретения свободы движения. То же самое скажем и о самолетах. Летом 2010 года мы могли видеть, как хрупок мир авиационных перевозок. Многие люди в разных странах не могли путешествовать из-за

вулканического пепла. Зимой 2011 года мы видим, что снежные бури и «ледяной дождь» могут привести к ситуации, сходной с летним опытом. Самое парадоксальное в этом опыте не только прерывание или замедление нашего быстрого движения. Как и в случае с пробками на дорогах, мы сталкиваемся здесь с посягательством на нашу свободу действовать в соответствии с намерениями и планами. Эти парадоксы не ставят под вопрос парадигму новой мобильности; они позволяют увидеть много различных аспектов новой мобильности в повседневной жизни. Водитель, застрявший в пробке и с мобильного телефона вызывающий своих коллег в офисе, или путешественник с портативным компьютером, подключенным к интернету, в ожидании, час за часом, отправления своего полета, являются фигурами очень *типичных, штатных ситуаций*, которые возникают только ввиду новой мобильности. Конституция общественного порядка, повседневная жизнь людей, наполнена такими парадоксальными ситуациями.

Значение парадоксальной мобильности только предстоит осознать. Самым простым и вызывающим меньше всего вопросов классом ситуаций может оказаться пребывание на одном месте благодаря мобильным гаджетам и сетям. Конечно, здесь не все однозначно, и приходится, как мы видели, серьезно перетолковать мобильность, чтобы назвать одним из ее видов отказ от путешествия и предпочтение электронных образов и текстов перемещениям тела<sup>25</sup>. Что есть подлинное движение и что — отсутствие такового, оказывается не очевидностью, а проблемой, и новое поле дискуссий, выбора и определений идентичности возникает именно там, где ясность еще только должна быть установлена. Но не менее, если не более важным является тот класс ситуаций, который может быть назван «неподвижность как следствие стремления к скорости». И водитель в пробке, и застрявший в аэропорте путешественник, и остановивший работу из-за сбоев в интернете

---

25. Не случайно одним из новых важных терминов становится теперь «embodied mobility» — «воплощенная мобильность», подвижность собственно тела, а не событий в информационных потоках. Именно потому, что можно выбрать неподвижность пребывания, движение тоже выглядит результатом выбора — увидеть самому, пережить через опыт тела путешествие в чужие земли или хотя бы поход в театр. Некогда Эрнст Юнгер писал, что в наши дни покоящегося (сидящего или стоящего) человека в большей мере окружает аура свободы воли, чем движущегося в подвижном, увлекаемого движением, которое идет *через него и вопреки ему*. См.: *Jünger E. Der Weltstaat*. Stuttgart: Klett, 1960. S. 10f.

пользователь, с одной стороны, попадают в типичные ситуации новой мобильности. С другой стороны, в этих типичных ситуациях главным, что затрудняет жизнь нашего современника, оказывается выключение из целеполагания и целесообразной деятельности. Целесообразное действие свободного человека связано с пространством пребывания. Он ориентирует свои операции на окружающий мир в расчете добиться запланированного результата. Окружающий мир для него — это место, устройство которого ему понятно. Но что собой представляют те локусы, где он пребывает помимо воли из-за перерывов в мобильности? К ним, видимо, применим термин, предложенный Марком Оже: «неместа»<sup>26</sup>. Автомобиль и его водитель в пробке, безусловно, находятся в каком-то конкретном месте. Но это не место осмысленной деятельности. Целесообразное в поведении водителя ограничивается немногими операциями вождения, его пассажиры лишены даже этого. Любое их действие — это попытка заполнить время в ожидании движения. Еще более показательны это в залах ожидания аэропортов. Еда, посещение магазинов, чтение, звонки по телефону лишены их повседневной целесообразности и служат только заполнению времени суррогатами осмысленной деятельности<sup>27</sup>. В то время воздержание от воплощенной мобильности, во всяком случае, несет на себе следы решения, а пребывание на одном месте, во всяком случае, открывает — именно потому, что тело на месте — простор для многообразных операций в ближайшем окружении, выбор в пользу скорости, мобильности, причем именно воплощенной мобильности, означает попадание в неместа несобытий и растрату ресурсов тела в череде попыток заполнить «пустое время». ❀

---

26. См.: *Augé M. Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity / Transl. by J. Howe. L.: Verso, 1995.* Мы перенимаем только термин, который Оже, в свою очередь, заимствовал у де Серто, но не понятие. Архетипом «неместа» является для Оже пространство туриста, скользящего взглядом по проносящимся мимо ландшафтам (Р. 82–86).

27. Сюда же относится и специфическое изменение в характере повседневных взаимодействий, которые немецкий этнограф Отто Пютцль назвал «не-событиями». См.: *Pützl O. From non-places to non-events: the airport security checkpoint // Journal of Contemporary Ethnography. 2012. Vol. 41. № 2. P. 154–188.*

## II Теория социологии



## Социология и космос: суверенитет государства и суверенность социального\*

Любая наука, коль скоро она достигает определенной точки теоретического напряжения, сталкивается с проблемой Космоса. Как устроен миропорядок и существует ли таковой вообще? Нетрудно представить себе этот законный вопрос в той или иной формулировке в рамках точного естествознания. Не всегда чужды ему и биологи. Законность его в философии и теологии очевидна. Но социология в лучшем случае имеет дело с представлениями людей о Космосе. Между современной социологией и современной космологией, кажется, нет никаких точек пересечения<sup>1</sup>. Более того, само возникновение теоретической социологии происходило параллельно с утратой социальной мыслью Запада идеи Космоса; социальное как предмет социологии все больше замыкалось в себе, утрачивало перспективу иерархически расчлененного миропорядка, само для себя становилось Космосом.

И однако, при этом обнаружилась интересная особенность: мыслить социальное «само по себе» оказалось невозможным. «Космос», «мир», «универсум» так или иначе проникают в социологические

---

\* Впервые опубликовано в: Социо-Логос. Вып. 1 / Под ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 241–273.

1. О том, что такое пересечение возможно, могли бы свидетельствовать, например, концепции А. Уайтхеда (см. в русском переводе его «Приключения идей»: *Уайтхед А. Приключения идей // Уайтхед А. Избранные работы по философии*. М.: Прогресс, 1990. С. 389–702, особ. гл. 4, 8, 12) и Т. Парсонса, испытавшего его значительное влияние (см. в особенности последнюю крупную работу Парсонса о парадигме «удела человеческого» и его знаменитые социо-антропо-космологические схемы (*Parsons T. Action Theory and Human Condition*. N. Y.: Free Press, 1978. P. 324–443)). Однако сейчас они не занимают центрального положения. И уж во всяком случае, Уайтхед — это далекая периферия социологии, а Парсонс — философии.

построения. А это — не только чисто теоретическая проблема. Это также характерная черта самого современного общества. *Доказать* это в рамках одной статьи нельзя, но можно *показать*, определенным образом структурировав, в общем, хорошо известный и общедоступный материал из истории идей. Это знание автор заранее предполагает в читателе: в ином случае та расстановка акцентов, которая тут предлагается, была бы слишком рискованным предприятием.

## I

Исходные позиции для нашего изложения мы обнаруживаем в классической социологии. При том разнообразии подходов и концепций, которое столь характерно для современной социологии, классики удобны по крайней мере тем, что в этом своем качестве бесспорны. Но они удобны еще в одном отношении. Социология может быть названа классической в силу тех же определений, что и любая другая наука: с формальной стороны, это историческая судьба той или иной концепции, а содержательно, вне всякой оценочной характеристики и исторической судьбы, классической может быть названа наука, конституирующаяся через обоснование своей суверенности, независимости устанавливаемых в ней положений от положений других наук или иных областей знания, в каких бы формах они ни выступали. Дальнейшее развитие показывает, удастся ли ей выдержать соблюдение этого требования и насколько оно вообще оказывается в том или ином случае продуктивным. Не будем касаться наук о природе. Не всякий готов согласиться, что в указанном выше смысле точное естествознание Ньютона и неовиталистическая биология Х. Дриша одинаково классичны. Однако в отношении наук гуманитарных можно проследить несомненный параллелизм между классической английской политэкономией, социологией Э. Дюркгейма и М. Вебера, чистым учением о праве Х. Кельзена, психологией З. Фрейда и т. д.

Сошлемся в этой связи на сочинение, написанное именно в период становления классической социологии, хотя и не сыгравшее в этом развитии сколько-нибудь заметной роли. Речь идет о «Философии хозяйства» С. Н. Булгакова. Как пишет Булгаков, «растущая специализация есть закон развития науки. <...> Каждая наука дает свою картину мира, устанавливает свою действительность, которая может сближаться, но может быть и совершенно далека от действительности другой науки.

Каждая наука создает свой собственный *Космос*, стремясь выработать законченную систему научных понятий» (курсив мой. — А. Ф.)<sup>2</sup>. Это высказывание Булгакова интересно, наряду с прочим, и в чисто терминологическом отношении. Для того философского круга, в котором он находился, было характерно скорее иное, всеобъемлющее понятие Космоса, да и в самой «Философии хозяйства» мы читаем ранее: «Предположение нескольких вселенных необходимо включало бы и их взаимодействие, т. е. только расширяло бы понятие вселенной, превращая ее в систему нескольких миров, образующих единство космоса...»<sup>3</sup> Это явно уже второе понятие Космоса как вселенной, как универсума взаимосвязанных и взаимопроникающих сил. Расширенное понятие этого универсума, в сущности, уже третье понятие Космоса, мы получаем, принимая во внимание, что «над дольным миром реет горняя София... принимающая на себя космическое действие Логоса, причастная Его воздействию, передает эти божественные силы нашему миру, просветляя его, поднимая его из хаоса к Космосу»<sup>4</sup>. Легко предположить, что Булгаков не позволял себе терминологического произвола, а это значит, что его высказывание о собственном космосе специальной науки вполне может послужить для нас серьезным отправным пунктом.

Обратимся теперь уже собственно к социологии. Основанием для дальнейших рассуждений будет один из основных текстов современной теоретической социологии, написанный примерно в то же время, что и «Философия хозяйства». Это небольшая работа М. Вебера, включенная им в состав «Хозяйственной этики мировых религий» и носящая название «Промежуточное рассмотрение. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира». В использовании понятия «космос» мы обнаружим тут такую же примечательную многозначность.

Правда, Вебер далек от онтологических построений. Поэтому первое понятие космоса мы встречаем у него в самом естественном для его социологии контексте. Речь идет не о самом Космосе, как у Булгакова, но об «акосмизме» как характеристике религиозно-этических уста-

---

2. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М.: Путь, 1912. С. 164.

3. Там же. С. 76.

4. Там же. С. 139. Теоретико-социологическое значение рассуждений Булгакова я попытался сформулировать в одном из разделов «Предисловия» к новому изданию «Философии хозяйства» (М.: Наука, 1990).



новок, которому, кажется, лишь один раз противопоставляется «космическое, рациональное требование братства»<sup>5</sup>. Понятие акосмизма («акосмизма любви», «акосмической доброты»<sup>6</sup>) вводится сначала в самом общем смысле: религии спасения с их этикой религиозного братства, выступая как конститутивный принцип организации общины верующих и все более универсализуясь, входят в столкновение с «порядками и ценностями мира»<sup>7</sup>. «Акосмизм» тут заключается в том, что этика братства строится на последовательном проведении своих собственных принципов, вне привязки к структурам мира. Этот «мир», не получающий дальнейших квалификаций, и следует, видимо, в данном контексте считать «космосом». Что касается «космического... требования братства», то оно, по Веберу, присуще «органической социальной этике», стремящейся к неравенству в харизме (т. е. то, что спасение доступно лишь некоторым, а не всем людям) связать с мирским членением общества на сословия. В результате образуется «космос угодной Богу деятельности, распределенной по профессиям и упорядоченной»<sup>8</sup>, в котором каждый человек и каждая социальная группа предназначены к выполнению определенных задач в соответствии с личной харизмой и с выпавшим им на долю социальным и экономическим положением. Это уже «космос» во втором смысле, так сказать, «социальный космос». Но через соответствующую теодицею этот космос разомкнут на мир в целом, который в таком понимании тоже является Космосом, которому и соответствуют рациональные этические требования.

Но самым частым в «Промежуточном рассмотрении» оказывается иное употребление понятия «космос». Напряженные отношения к миру, характерные для религий спасения, Вебер специально прослеживает применительно к отдельным, как он поначалу называет их, «сферам»<sup>9</sup>. «Сфера» — понятие чисто служебное, удобный термин без большой нагрузки, и только привычный сервиллизм нашего обществоведения мог в свое время породить «теоретические» труды о «социальной сфере». Недаром в ближайшем контексте Вебер подменяет

---

5. Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1922. S. 551.

6. Ibid. S. 543.

7. Ibid. S. 544.

8. Ibid. S. 551.

9. Ibid. S. 541.

«сферу» «силой»: первая сила, в конфликт с которой попадает чисто религиозное сообщество, это «естественное родовое сообщество»<sup>10</sup>. Еще одно обозначение — уже приведенная выше формула «порядки и ценности мира» — выражение, как видно из контекста, вполне взаимозаменяемое со «сферой»<sup>11</sup>. Вебер и дальше в процессе изложения не отказывается ни от термина «сфера» (например, он говорит об «эстетической и эротической сфере»<sup>12</sup>), ни от выражения «порядки мира» (например, «политические порядки мира»<sup>13</sup>). Но как только дело доходит до конкретной характеристики этой «сферы» или «порядка», как правило, всплывает понятие «космос».

Так, в общем, Вебер говорит об экономической *сфере*. Но, характеризуя следующее своим рациональным критериям хозяйство, он вполне определенно пишет: «Космос современного рационального капиталистического хозяйства становился... чем больше он следовал своим собственным имманентным законам, тем более недоступным всякому мыслимому отнесению к религиозной этике братства»<sup>14</sup>. Немного ниже, в контексте рассуждений о пуританской этике профессионального призвания, Вебер вновь говорит об «экономическом космосе»<sup>15</sup>. То же самое он говорит применительно к искусству. В принципе это — «эстетическая сфера». Но, все больше следуя своим собственным законам, «искусство теперь конституируется как космос все сознательнее постигаемых собственных самостоятельных ценностей»<sup>16</sup>.

Большой фрагмент о политике не содержит тут упоминания о Космосе. Правда, терминологически Вебер последователен: «акосмическая доброта и братство мистических поисков спасения» однозначно сопряжена у него с их «радикальным аполитизмом»<sup>17</sup>. Но дело в том, что в данном фрагменте политика рассматривается Вебером в первую очередь как насилие и война, а не как рациональное предприятие, о чем он говорит тут более чем скупно. Зато нижеследующие рассуждения звучат опять-таки вполне определенно: «Внешний порядок социального

---

10. *Weber M.* Op. cit. S. 542.

11. *Ibid.* S. 544.

12. *Ibid.* S. 554.

13. *Ibid.* S. 546.

14. *Ibid.* S. 544.

15. *Ibid.* S. 546.

16. *Ibid.* S. 555.

17. *Ibid.* S. 549.

сообщества, чем больше он становился культурным сообществом государственного космоса»<sup>18</sup>, всюду явно мог быть сохранен лишь при помощи грубой силы, мало заботящейся о справедливости. И за этим опять следует высказывание об «овеществленном экономическом космосе»<sup>19</sup>. А вот применительно к эротической сфере о Космосе совсем не говорится: все более следуя своим законам, она именно поэтому вела к самой иррациональной и притом реальной сердцевине жизни<sup>20</sup>. На другом полюсе находится рациональное познание, наиболее принципиально и сознательно противоречащее этическим постулатам религии. Эмпирическое рациональное познание последовательно проводит расколдовывание мира, превращая его в каузальный механизм, цепочку причин и следствий. Это, конечно, полностью противоречит «притязаниям этического постулата: что мир есть упорядоченный Богом, то есть некоторым образом этически *осмысленно* ориентированный космос»<sup>21</sup>. Эта идея развита Вебером в рассуждении столь важном, что следует привести его полностью:

«Рациональное познание, к которому апеллировала ведь и сама этическая религиозность, образовало, автономно и светски следуя своим собственным нормам, космос истин, который не только больше не имеет никакого отношения к постулатам рациональной религиозной этики, а именно: что мир как космос удовлетворяет *ее* требованиям или обнаруживает какой-либо „смысл“, но принципиально должен был отвергнуть это притязание. Космос естественной каузальности и постулированный космос этической каузальности воздаяния находятся в непримиримом противоречии. И хотя наука, которая создала этот первый, по-видимому, не могла надежно удостоверить свои собственные предпосылки, она, именованная „интеллектуальной честности“, выступила с притязанием на то, что именно она является единственно возможной формой мыслящего рассмотрения мира»<sup>22</sup>.

Итак, можно, кажется, утверждать, что Вебер употребляет понятие «космос» не случайно. Ему требуется столкнуть «мир как космос», космос рациональной религиозной этики с вычленившимися отдельными сферами, которые при полной рационализации и следовании

---

18. Weber M. Op. cit. S. 568.

19. Ibid.

20. Ibid. S. 558.

21. Ibid. S. 569.

22. Ibid.

своим собственным законам не нуждаются больше в религиозно-этическом обосновании или оправдании. Политика (как война) и эротика могут не менее или даже более полно захватывать человека, чем обозначаемые как «космос» сферы. Но они иррациональны, соприкасаются с глубинным корнем жизни (эротика) и смерти (политика как война), а космос по своему понятию всеобъемлющ и рационален.

То, что рассуждения Вебера не онтологичны, тут ничего не меняет. Конечно, нельзя трактовать его слова так, что реальный Космос раскалывается. Вебер пишет о людях, их воззрениях и мотивируемом этими воззрениями поведении. Однако и это не так просто расшифровывается. Зададим по поводу приведенных рассуждений Вебера только два вопроса: *во-первых*, где находится наблюдатель? И *во-вторых*, что мешает нам трактовать перечисленные «космосы» как *региональные онтологии*? Вопрос о месте наблюдателя возникает потому, что ни один из «космосов», включая и космос рациональной науки, не дает той перспективы, в которой были описаны вычленения самостоятельных сфер. Несмотря на то что сам Вебер говорил о позиции ученого, политика, художника и т. п., в частности в своих знаменитых докладах «Наука как профессия» и «Политика как профессия», не наводит ли сама возможность говорить о расщеплении космосов или о «войне богов» на мысль об *универсальном наблюдателе*? Если Вебер фактически избрал для себя позицию ученого, то не с этой позиции говорит он о возможности и даже необходимости избрать для себя служение лишь одному «богу». Универсального наблюдателя в философии (например, у Гуссерля) называют «трансцендентальным наблюдателем». Но к социологии это непосредственно применено быть не может.

Не менее сложен и вопрос о «региональных», «частных» онтологиях. Здесь надо, *во-первых*, зафиксировать, что независимо от собственной ориентации Вебера его рассуждения звучали бы в этом ограниченном контексте точно так же, как если бы он описывал действительно расщепляющийся «космос». Точнее сказать, все эти частные космосы могут быть трактованы и как обособившиеся сферы социального бытия. Но тогда вопрос об охватывающем их единстве (все равно, возьмем ли мы его как «просветленный Софией» универсум, следуя Булгакову, или как «единство различения», следуя Дж. Спенсеру Брауну и основывающемся на его подходе Луману) оказывается по-прежнему нерешенным. Таким образом, *во-вторых*, мы можем за-

фиксировать, что неопределенности в вопросе о наблюдателе соответствует неопределенность в вопросе о «единстве различения».

Какой же все-таки «космос» расщепился? У Вебера мы читаем о различных сферах, входящих в напряженные отношения со сферой религии. Религия дает (если это универсальная, рациональная религия) совершенное видение космоса. Находясь в сфере религии, не имея иного видения мира, кроме религиозного, нельзя не только поставить вопрос о каком-то ином космосе, но и признать существование этих частных космосов, о которых все время шла речь. Логика всеединства представлена у нас выше высказываниями Булгакова. Но с позиции универсального наблюдателя приходится ставить вопрос уже иначе. А именно: можно трактовать выделение самостоятельных сфер как дифференциацию обнимающей их «социальности». И можно ставить вопрос о том единстве, в котором различаются социальное и несоциальное, т. е. о космосе в его самом широком понимании. Работы Вебера не позволят нам дальше продвинуться в этом направлении. Обратимся поэтому к другому классику социологии, Э. Дюркгейму, проведшему именно социологистическую точку зрения исключительно последовательно.

Рассуждения Дюркгейма в его последнем крупном труде «Элементарные формы религиозной жизни» примерно таковы. Представления людей о мире и о самих себе имеют изначально религиозное происхождение. Всякая религия есть не только спекуляция о «вещах божественных», но и космология. Поэтому она прежде занимала место философии и науки, причем не только давала содержательное знание, но и формировала самый интеллект<sup>23</sup>. Это связано с тем, что религия «в высшей степени социальна», «религиозные представления являются коллективными представлениями, которые выражают коллективные реальности»<sup>24</sup>. Таким образом, самые общие категории тоже социальны<sup>25</sup>. Но, по мысли Дюркгейма, социально конституированные категории, выработанные по модели «социальных вещей», содействуют мышлению об иных, не-социальных сферах природы, ибо социальное есть то же самое природное, только отличающееся большей сложно-

---

23. При работе над статьей я располагал, к сожалению, лишь английскими и немецкими переводами соответствующих работ Дюркгейма. См.: *Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life / Transl. by J. W. Swain. N. Y.: Free Press, 1965. P. 21.*

24. *Ibid.* P. 22.

25. *Ibid.*

стью<sup>26</sup>. Хотя общество есть самостоятельная сфера, но в конечном счете «природа», видимо, все-таки едина. Коллективные представления, в том числе космологические идеи и общие категории, *авторитетны* для индивида. Они рождены в ходе исключительно длительной и широкой кооперативной деятельности и концентрируют в себе бесконечно более богатую и сложную интеллектуальную активность, чем та, на какую способен индивид<sup>27</sup>. Однако одно то, что коллективные представления превосходят возможности индивидуального духа, а коллективная реальность, в которой участвует индивид, трансцендирует его отдельное существование, еще не вполне объясняет общеобязательности ряда основополагающих категорий, в частности категорий мировидения. Почему люди пользуются одними и теми же категориями пространства, времени, причины, числа и т. д.? Потому что и на этом, а не только на разделяемых ими общих моральных нормах покоится возможность коллективного действия. И потому общество не может предоставить индивиду свободу «логического выбора», не потребовав от него минимума «логического конформизма»: «Именно авторитет общества, переносившийся в определенный образ мыслей, является необходимым условием всякого совместного действия»<sup>28</sup>.

Среди общих категорий, роль которых столь важна, Дюркгейм специально выделяет категорию «всецелости» («тотальности»). Личный опыт индивида не позволяет ему уловить нечто большее, чем простую повторяемость тех или иных явлений. Но непосредственно из опыта он не может получить идею «класса», охватывающего все возможные объекты, удовлетворяющие определенному условию. И уж тем более его узкий горизонт не позволяет индивиду самостоятельно прийти к лежащей в основе классификаций идее «всего»<sup>29</sup>.

И тут мы подходим к одному из ключевых и весьма двусмысленных пунктов аргументации Дюркгейма. Прочитируем это место полностью:

«Поскольку мир, выражаемый всей системой понятий, является тем миром, который рассматривается обществом, одно лишь общество может обеспечить те наиболее общие понятия, при помощи которых

---

26. *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life. P. 29.

27. *Ibid.* P. 29.

28. *Ibid.* P. 30.

29. *Ibid.* P. 489.

он должен быть представлен. Такой объект может быть охвачен лишь субъектом, содержащим все индивидуальные субъекты внутри себя. Поскольку универсум не существует иначе, кроме как будучи мыслимым, и поскольку он не мыслится полностью иначе, кроме как обществом, он занимает некое место в этом последнем; он становится частью внутренней жизни общества, в то время как оно есть всецелость, вне которой ничего не существует. Категория всецелости есть лишь абстрактная форма категории общества: это целое, которое включает все вещи, высший класс, который охватывает все остальные классы. Таков конечный принцип, на котором покоятся все те примитивные классификации, в которых существа из каждой сферы размещены и классифицированы в социальные формы, в точности как люди».

В примечании к этому месту Дюркгейм добавляет: «В сущности, весьма вероятно, что категория всецелости, категория общества и категория божественности суть лишь различные аспекты одного и того же понятия»<sup>30</sup>. Двусмысленность здесь очевидно состоит в том, что теоретик опять-таки оказывается «универсальным наблюдателем». При этом он в одном месте говорит, что общество является частью природы, а в другом — что универсум есть часть общества.

Конечно, это происходит, в частности, из-за того, что в рассуждениях Дюркгейма все время меняются перспективы. Одна из них — это перспектива относительно простого общества с его однозначно разделяемыми «коллективными представлениями». Другая — общество современное, дифференцированное, в котором наука и мораль образуют относительно автономные сферы.

Вот как сам Дюркгейм дальше развивает свою мысль. Для индивида, пишет он, общество выступает как нечто универсальное, но отдельное общество само по себе еще индивидуально<sup>31</sup>, категории, которые оно вырабатывает, еще несут на себе отпечаток этой особости общества. Совершенно чистый характер они обретают тогда, когда социальная жизнь начинает развиваться по-новому. Интернационализация общественной жизни ведет к универсализации религиозных верований. «Коллективный горизонт» расширяется, общество перестает казаться единственным целым, но выступает как часть некоего более огромного целого, границы которого неопределенны. Вещи перестают

---

30. *Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. P. 490 (n. 17).*

31. *Ibid. P. 493.*

помещаться в примитивных классификациях, выстроенных по образцу социального устройства, логическая организация дифференцируется от социальной и приобретает автономность<sup>32</sup>. И все-таки между наукой и моралью нет антиномии, ибо источником их значимости является по-прежнему общество, «наиболее могущественное сочетание физических и моральных сил, пример которого дает нам природа»<sup>33</sup>.

Обратим внимание на самые важные здесь для нас моменты. Дюркгейм, без сомнения, испытывал значительные сложности с названием того, что отлично от общества, а тем более — того, что обнимает, как некая совокупная реальность, и общество, и природу.

В своем послесловии к лекциям Дюркгейма о прагматизме современный теоретик Х. Йоас сформулировал одну из сторон этой проблемы. Йоас ставит вопрос о том, предполагает ли тезис Дюркгейма о социальном конституировании категорий изначально ясное разделение или же неразличенность социального и несоциального.

Йоас указывает, что само это разграничение в архаических культурах отличалось от наших представлений, ибо из числа субъектов в них часто исключались, например, «чужаки», а с другой стороны, включались сюда умершие, отдельные растения и животные. В общем, такова была и точка зрения Дюркгейма:

«Но если мы примем изначально неразличенность социального и несоциального, то разговор о том, что классификация социального только переносится на не-социальное, теряет тогда всякий смысл... Однако если теория социального конституирования должна отличать границы социального мира на уровне исследуемой культуры от границ своего собственного, то отсюда следует, что по меньшей мере происхождение различения социального и несоциального может рассматриваться лишь такой теорией, которая своим исходным пунктом делает всю сферу встроенной в природу общественной жизни»<sup>34</sup>.

(Для Йоаса, в частности, очень важно, что Дюркгейм не рассматривает повседневную интеракцию людей, анализируя социальное конституирование категорий.) Общество, как его описывает Дюркгейм, это еще не вся социальность, между тем как именно этой неисчерпывающей

---

32. *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life. P. 490.

33. *Ibid.* P. 495.

34. *Durkheim E.* Schriften zur Soziologie der Erkenntnis / Hrsg. von H. Joas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. S. 273.



социальности приписывается основная роль в конституировании общих категорий.

Другая сторона проблемы состоит в том, что Дюркгейм иногда делает общеонтологические высказывания. Так, в четырнадцатой лекции о прагматизме он говорит о «реальности», которая никогда не прекращала быть тем, что она есть, а только становилась сложнее. Помимо изначального, наиболее прочного физического мира, образуются, не отрицая его, мир биологический и мир социальный. Те же самые законы, которые некогда господствовали в «первичном тумане», продолжают действовать и ныне в стабилизировавшемся универсуме<sup>35</sup>. А в заключительной, двадцатой лекции Дюркгейм говорит:

«Потребность в различении и разделении *присуща вещам*; дело не только в потребностях духа. Вещи содержат в себе преизбыток различных элементов, могущих быть разграниченными частями и разных аспектов. Следовательно, имеются могущие быть различенными элементы, ибо они сами стремятся к тому, чтобы обособиться, но не так, чтобы дело дошло когда-либо до полного разделения. В социальной жизни индивидуализация является лишь одной из многочисленных форм, которые принимает эта тенденция к различению»<sup>36</sup>.

Такие утверждения заставляют опять задавать все те же вопросы. Является ли общее мироустройство таким, что и социальность не исключена из общего закона, причем так, что социальные факты могут быть прямо интерпретированы как проявления этого общего закона? Но что может тогда означать социальное конституирование категорий, в том числе и тех категорий, в которых теоретик описывает это мироустройство? Что означает тогда идея социологии науки об обществе как реальности *sui generis*? Если не существует одного-единственного морального порядка, одной религии, одной формы политического господства (и это можно понимать так, что нет никакого единства и во времена самого Дюркгейма, что совершенно очевидно), если в связи с этим много говорится, что у нас теперь нет единых, неизменных систем категорий<sup>37</sup>, то под сомнение ставится и та система категорий, в которой эти высказывания производятся, и та идея сопряженности

---

35. Durkheim E. Schriften zur Soziologie der Erkenntnis. S. 116.

36. Ibid. S. 157.

37. См.: Ibid. S. 117, 119.

интернационализации общественной жизни с очищением, «объективизацией» логических категорий, которую мы изложили выше.

Все эти вопросы мы приводим затем, чтобы показать: социологизм плохо совместим с рассуждениями общеонтологического порядка (что, пожалуй, и не нуждалось в столь подробном обосновании), однако с необходимостью все снова и снова влечет теоретика к этим рассуждениям. Простейшая причина этого уже несколько раз упоминавшаяся позиция наблюдателя. Необходима некоторая дистанцированность от социума, чтобы сделать его объектом анализа (и тем более сравнительного анализа), то, что Х. Плеснер называл «эксцентрической позицией», а эта позиция должна фиксироваться в каких-то устойчивых внесоциальных определениях. Как правило, в таких случаях напрашивается в первую очередь позиция антропологическая, а если она, в свою очередь, разрабатывается достаточно последовательно, то возникает вопрос об онтологическом месте человека в Космосе, в мире, в универсуме — как бы это ни называлось<sup>38</sup>. Если Вебер — и то не всегда эксплицитно — ограничивался тут антропологической аргументацией, то Дюркгейм не удержался от теоретического соблазна пройти несколько дальше. Однако Космос в любом случае проникал в теоретические схемы: если не как собственная проблема теории, то как факт существования религиозных космологий, продолжающий, даже после своего распада, еще оказывать влияние на культурную традицию и социальную жизнь. На этом мы можем пока ограничиться исследованием того, как Космос проникал в социологическую теорию. Вернуться к этой проблеме мы сможем не ранее, чем покажем, как он из нее исчез.

## II

Относительно времени возникновения социологии среди историков нет единодушия. Привязывая начало ее развития к тому или иному историческому периоду, выдвигают обычно доводы вполне солидные и, с известным разбросом, локализуют его в пределах Нового времени<sup>39</sup>. Для этого есть серьезные основания: именно тогда возникает

---

38. Это можно проследить и по сочинениям классиков немецкой философской антропологии. См.: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–201.

39. Эта тема в недавнее время весьма интересно была разработана в книге: *Manicas P. T. A History and Philosophy of the Social Sciences*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

«новая наука» — в некотором смысле: просто «современная наука» как таковая, и оформляется проблемное поле социологии гражданское общество, противопоставляемое государству. Впрочем, когда речь заходит об истории идей, а не дисциплины, исследователи обращаются к взглядам всех крупных мыслителей, в том числе Античности и Средних веков.

Мы попытаемся установить одну из важных связей между историей идей и историей объекта. Общая социология, все равно, открылась ли она как дисциплина или еще нет, рассматривает наиболее фундаментальные определения социальности. Однако уже это совершенно современная постановка вопроса. Не говоря даже о том, что в ней предполагается более полное, богатое видение социальных связей (кто вздумал бы сегодня с позиций, скажем, интеракционизма критиковать Аристотеля за то, что в его типологии нашлось место для отношений «господин/раб», но не нашлось — для отношений «раб/раб»? Это было лишь следствием известной ограниченности в понимании человека), но и в смысле чисто пространственной всеохватности речь идет о совершенно ином, неведомом древним феномене. Именно пространственную всеохватность мы и намерены сейчас акцентировать.

В принципе, уже применительно к тому же Аристотелю не был бы несообразным такой вопрос: не образуют ли между собой города-государства введомого мира какой-то тип связи, выступая не только как «виды», но и как «части» некоего охватывающего их общения<sup>40</sup>? Конечно, для того чтобы эта проблема вообще была отчетливо понята, требуется, чтобы такое общение действительно сформировалось, причем сформировалось в контексте тогдашнего понимания социальности, в котором государство выступает как цель и завершение домохозяйства и поселения, т. е. как наибольшее государство, как государство государств, как Империя. Реальностям империи больше соответствует и новое понимание человека, пренебрегающее достоинством полисно-

---

40. Намек на такую постановку вопроса мы находим у Аристотеля, например, в «Риторике», где он говорит, что есть нечто справедливое и несправедливое по природе, что признают все народы, *даже если между ними нет на этот счет никакой связи или соглашения* (Риторика. 1373b): от противного можно было бы рассуждать именно об этой связи или соглашении.

го гражданства<sup>41</sup>, универсальное и в конце концов уже не различающее свободного и раба, грека/римлянина и варвара. Самое существование Империи, простирающейся почти необозримо далеко и в тенденции поглощающей (обнимающей собой) все сообщества, осознавалось как факт этический и правовой. Непосредственно отсюда нельзя выводить социологические идеи. Однако тут все взаимосвязано.

Посмотрим, например, как в современном географическом труде излагается понятие пространства:

«Земное пространство не имеет границ, но не протягивается при этом беспредельно во всех направлениях. Оно сферично по форме и в силу этого замкнуто, быть может, являя собой миниатюрную копию искривленного пространства Вселенной... Земное пространство заполнено самыми разнообразными как вещественными, так и невещественными субстанциями, которые сосуществуют на поверхности Земли... Переkreцивающиеся взаимосвязи вещей и событий разного происхождения на поверхности Земли образуют системы функционально связанных элементов...»<sup>42</sup>

Очевидно, что и современный социолог, рассуждающий, как Луман, о «мировом обществе» или, как И. Уоллерстайн, о «мировой системе»<sup>43</sup>, имеет в виду специфическое преломление той же реальности, что и современный географ. Современное общество безгранично, но не беспредельно, подобно той земной поверхности, которую оно занимает. Именно исходя из этой аналогии нам легче будет подойти к идее о значении Империи. Ибо такая непосредственная аналогия географическое/социологическое — это тоже вполне современное представление, в котором уже отсутствуют традиционные представления о части и целом. В современной идее мирового общества уже отсутствует то единство «порядка и локализации», о котором говорил

---

41. Тенденциозно, но четко выявил эту связь А. Гелен в первых двух главах своей книги «Мораль и гипермораль». См.: *Gehlen A. Moral und Hypermoral: Eine pluralistische Ethik.* Frankfurt am Main: Athenäum, 1969.

42. Джеймс П., Мартин Дж. Все возможные миры: история географических идей / Пер. с англ. А. Г. Исаченко. М.: Прогресс, 1988. С. 516.

43. См.: *Luhmann N. Die Weltgesellschaft // Luhmann N. Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme.* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975. S. 51–71; *Wallerstein I. Societal development, or development of the world-system? // International Sociology.* 1986. Vol. 1. № 1. P. 3–17.

Карл Шмитт<sup>44</sup>. Империя — это не часть более обширного государства, это не часть и не местоположение в пространстве мира, даже если судить о нем по тогдашним географическим представлениям. Это идея социума, организованного как пространство закона.

Однако о какой Империи может идти речь? История Римской империи демонстрирует известную ограниченность и политического, и правового, и этического универсализма. А. Демпф говорит об этом весьма точно:

«Всемирно-исторической заслугой Константина (речь идет о Константине Великом. — А. Ф.) является то, что он увидел свою задачу в необходимости поддержать бессильное и несправедливое в мире Христианство. Римское государство на стадии вполне сформированного абсолютизма находилось в двойственной ситуации. У него была безусловная власть, но отсутствовало доверие народа, оно было почти неограниченно в своем правотворчестве, однако его праву недоставало общественного одобрения, которое только и делает власть правом, этой народоопределяющей, формирующей силой нравственно-правового строя народа... То, что Константин увидел в Христианстве свободный строй доверия, *воспитывающий народ авторитет* и, через учительствующий авторитет, общественное мировоззрение, это и есть политический смысл его эдикта о религии»<sup>45</sup>.

Однако это был еще далеко недостаточный шаг. Мы не можем, разумеется, последовать за всеми рассуждениями Демпфа в его фундаментальном труде о «Священной Империи». Приведем все же еще несколько безусловно важных для нас высказываний.

«Деяние Константина, — пишет далее Демпф, — лишь наполовину достигло своей цели. Правда, церковь стала имперской церковью, но она не есть народная церковь в том большом смысле, что она охватывала бы один христианский народ с его христианским государством»<sup>46</sup>. Христианский народ, народная церковь, христианское государство и христианская культура возникают, по мысли Демпфа, лишь в Священной Римской империи германской нации, империи Карла

---

44. *Schmitt C.* Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. Köln: Greven, 1950. S. 13–20.

45. *Dempff A.* Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München: Oldenbourg, 1929. S. 106–107.

46. Ibid. S. 126.

Великого<sup>47</sup>. При этом «церковь и государство различались между собой внутри охватывающего их Христианства, а это для Запада было все известное ему человечество, сам мир как таковой»<sup>48</sup>.

Итак, христианский мир, христианская империя. Одно это могло бы увести наше изложение бесконечно далеко, если бы мы обратились непосредственно к первоисточникам. В нашем случае более целесообразно опереться на уже существующие исторические труды, причем не столько философские, сколько правоведческие. В их интерпретации даже достаточно традиционные общие характеристики средневекового мировоззрения приобретают особый смысл.

Процитируем сначала классическое сочинение О. фон Гирке об И. Альтузии. Гирке говорит о теократической идее, пронизывающей средневековое мировоззрение, о том, что исходным тут было представление об универсуме, одушевленном Единым Духом, и организме, образованном по Единому Закону (макрокосме), каждая часть которого отражала целое (микрокосм). Поэтому и высшие принципы учения об обществе заимствовались из этих представлений. Исходным принципом всякой социальной конструкции считался при этом принцип единства. «Поэтому человечество в его тотальности, понимавшееся как особое целое в мировом целом, имеющее особую совокупную цель, выступало как основанное самим Богом и монархически управляемое единое государство (в примечании к этому месту Гирке приводит основные понятия: «*corpus mysticum*», «*universitas*», «*respublica*», «*communitas*», «*politia*», «*populus unus*», «*ecclesia*» в самом широком смысле все они означают это единое, большое государство), которое должно было находить выражение во вполне двуединых порядках: универсальной церкви и универсальном царстве, и каждое частное целое, церковное или светское, выводило опять-таки из этого высшего учреждающего единства свою особую единую сущность»<sup>49</sup>.

---

47. *Dempff A.* Op. cit. S. 136.

48. *Ibid.* S. 134.

49. *Gierke O. von.* Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau: Marcus, 1929. S. 61 (Anm. 12). Приведем еще принципиально важное рассуждение Карла Шмитта о пространстве закона: «Охватывающее международно-правовое единство европейского Средневековья называлось „*Respublica Christiana*“ и „*Populus Christianus*“. Оно имело ясную локализацию и ясный строй. Его номос был определен следующими членениями: территория нехристианских, языческих народов есть область христианской миссии; папа может своим поручением предназначить ее для исполнения христианской миссии какому-либо христианскому князю. Визан-

Любопытнейшим образом эту общую характеристику мы сможем конкретизировать, обратившись к работе другого крупного правоведа, специалиста по международному праву Ф. А. фон дер Хайдте, «Час рождения суверенного государства». Охарактеризовав идею сведения множества к единству (то, чем является целое относительно своих членов, само опять-таки есть член большего целого, и т. д., пока все частичные целые не сольются «в единую совокупность, в духовную целостность космоса, в Бога»<sup>50</sup>), он доказывает далее, что для политического мышления той эпохи не характерно соотнесение индивида непосредственно с объемлющим целым Империи. Напротив, подчеркивалась ступенчатая связь через промежуточные сообщества и союзы. А с этим сопрягается и третья особенность:

«Космополитические идеи, идеи угодного богу человеческого сообщества знала и древность, знала прежде всего идущая к закату Античность: в конечном счете ей мерещилось именно всемирное гражданство, именно мировое государство, непосредственными членами которого являются отдельные люди. Лишь Средневековью известна мысль об органически расчлененном, охватывающем всю землю сообществе, сообществе, которое образуется не непосредственно из отдельных индивидов как граждан мира, но — как *communitas communitatum* — органически составляется из ряда союзов господства и лишь через целый ряд промежуточных ступеней ведет к отдельному человеку»<sup>51</sup>.

---

тийская империя, в которой находит свое непрерывное продолжение Римская империя, — это отдельная проблема права народов, но практически она затрагивает лишь Балканы и Восток. Территория исламских царств считалась враждебной областью, которую можно было завоевать и аннексировать крестовыми походами... Существенно, что внутри христианской области войны между христианскими князьями суть войны огороженные. Они отличаются от войн против нехристианских князей и народов. Внутренние, огороженные войны не устраняют единства *Respublica Christiana*. Единство этой *Respublica Christiana* находило адекватные ему ряды порядка в *Imperium* и *Sacerdotium*, а в императоре и папе своих зримых носителей. Сопряжение с Римом означало продолжение античных локализаций, продолжаемых далее христианской верой. И потому история Средневековья — это история борьбы за Рим, а не против Рима... в конкретной, ориентированной на Рим локализации, а не в нормах и всеобщих идеях заключена непрерывность связи, соединяющей средневековое право народов с империей» (*Schmitt C. Op. cit. S. 27–29*).

50. *Heydte F. A. Frhr. von der. Die Geburtsstunde des souveränen Staates. Regensburg: Habbel, 1952. S. 14.*

51. *Ibid. S. 16.*

Это органически расчлененное сообщество и есть «Священная империя».

Хайдте, вслед за Гирке, не склонен отождествлять современное и средневековое понятие государства и признает справедливость предложенного им понятия «товарищества»<sup>52</sup>. Впрочем, вслед за Г. Миттайзом (на которого мы еще будем ссылаться), он и не противопоставляет «государство» и «рейх», хотя основная схема его рассуждения именно такова: собственно государства возникли, только вычленившись из «рейха», из Империи.

По мнению Гирке, поколеблено это целостное мировоззрение было сначала именно со стороны церкви, когда Папа Григорий VII (1073–1085) объявил государство делом дьявола и творением греха, дабы подчеркнуть, что государство освящается лишь церковью. Тем настойчивее отстаивали «государственники» идею о непосредственно божественном происхождении светской власти. Однако уже в эпоху Средневековья теократическая идея была поколеблена и окончательно разрушена новой философией государства, испытавшей значительное влияние античных концепций. Так, акцентирование естественных влечений как причины возникновения государства все больше вытесняет идею Бога-учредителя и т. д. Новое возрождение теократического начала связано с Реформацией, и именно противники Реформации, мыслители Доминиканского и Иезуитского орденов, выдвинули на передний план светскую конструкцию государства<sup>53</sup>.

Под иным углом зрения рассматривает это Хайдте. Во-первых, он подчеркивает, что попытки превратить «рейх», Империю, в универсальное государство, предпринимались ли они папами или императорами дома Гогенштауфенов, привели к тому, что он пал не только как историческое явление, но и как идея. Главное здесь коренное изменение картины мира, совершившееся в XIII–XIV вв.

«Верхушка старого иерархического порядка, империя и церковь как мирская власть отступили на задний план и поблекли; определенные сообщества, стоявшие в иерархии союзов на более низкой, чем империя, ступени, уплотнились. Сверху, от империи, они притянули к себе совершенную власть и свободу политического действия и не признавали уже над собой никакого главы, никакой решающей ин-

---

52. *Heydte F. A. Frbr. von der.* Op. cit. S. 17 (Anm. 1).

53. *Gierke O. von.* Op. cit. S. 63.



станции. С другой же стороны, они впитали в себя сообщества, находившиеся ниже их, и уничтожили их собственную правовую жизнь; они присвоили себе исключительное право через войну или судебный приговор выносить решения о жизни и смерти людей»<sup>54</sup>.

Этот момент в изложении Хайдте чрезвычайно важен для нас. Империя как (все) охватывающее целое, как своего рода социальный космос, не есть «универсальное государство». Она включена в такую картину мира, которая не позволяет редуцировать *все* составляющие этого космоса к имперскому единству. Она не может не быть христианской светской империей, что свидетельствует как о полноте, так и об ограниченности ее компетенции. Прервем в этом месте изложение книги Хайдте, чтобы несколько более полно проиллюстрировать этот момент с помощью авторитетного первоисточника.

Этот источник — знаменитый трактат Данте «Монархия». Для Хайдте это не первостепенный автор, в ряду таких, например, как Отто фон Фрейзинг, Лупольд Бебенбургский или Эгидий Колонна. Данте — поэт и пророк, пишущий о мирообъемлющей Империи именно тогда (начало XIV века), когда она окончательно распадается. По «Монархии» Данте столь же мало можно судить о реальностях того времени, как и по «Государству» Платона или «Утопии» Т. Мора<sup>55</sup>. Но в таком ряду этот трактат оказывается тем более важным для наших целей! (Впрочем, и для юриста Гирке «Монархия» — первостепенный источник.)

Трактат Данте делится на три части соответственно трем основным вопросам, разрешению которых он посвящен: во-первых, необходима ли монархия для «благосостояния мира»? «Во-вторых, по праву ли стяжал себе исполнение должности монархии народ римский?» «И в-третьих, зависит ли авторитет монархии непосредственно от Бога или же он зависит от служителя Бога или его наместника?» (I, II, 3)<sup>56</sup>. В терминологическом отношении важно, что речь идет о «преходящей», существующей во времени монархии (в цитируемом русском переводе «*temporalis Monarchia*» передается как «светская монархия»),

---

54. *Heydte Frhr. von der*. Op. cit. S. 42–43.

55. *Ibid.* S. 127.

56. Цитаты из «Монархии» в русском переводе В. П. Зубова мы приводим по изданию: *Данте Алигьери*. Малые произведения. М.: Наука, 1968. С. 305–362. Латинский текст сверялся по изданию: *Dante Alighieri*. *Monarchia*. Stuttgart: Reclam, 1989.

и что эта «временная» монархия есть для Данте то же, что и империя (I, II, 2)<sup>57</sup>.

Ответ на первый вопрос и ответ, конечно, утвердительный, Данте обосновывает телеологическим образом, выстраивая следующий порядок целей: «...одна цель, ради которой предвечный Бог своим искусством (каковым является природа) приводит к бытию единичного человека, другая — ради которой он упорядочивает семейную жизнь, третья — ради которой он упорядочивает поселение, еще иная — город, и еще иная — королевство, и, наконец, существует последняя цель, ради которой он упорядочивает весь вообще человеческий род» (I, III, 2). Если еще и принять во внимание, что словами «семейную жизнь» переводчик передал здесь «*domesticam communitatem*», т. е. дом как сообщество, то *социологическое преодоление* известной типологии, идущей от Аристотеля, именно в связи с идеей Империи становится тем более очевидным.

Ради «последней цели» весь человеческий род и упорядочивается в нечто одно, т. е. в империю, или монархию. Однако на человечестве еще не прерывается ряд часть/целое: выступая как нечто целое относительно частей, оно само есть часть объемлющего целого, а именно «вселенной» (I, VII, 1). А отсюда следует, что благоустройство человеческого рода в единстве монархии необходимо для благополучия мира (I, VII, 3). Таким образом, не только универсальный социум зависит от Космоса как его часть, но и Космос зависит от социума.

Принципиально важно и то, что, по Данте, римляне стремились именно к такому благоустройству мира, включая в свою империю весь круг земель (доказательству этого посвящена вся вторая книга «Мо-

---

57. В русском переводе не всегда отчетливо выражен временной, т. е. преходящий, характер Монархии. Важность этого момента применительно к христианской Империи формулирует К. Шмитт: «Для этой христианской империи существенно то, что это не вечное царство, но что она сохраняет в поле зрения и свой собственный конец, и конец нынешнего эона и, несмотря на это, способна все же быть исторической силой. Решающим понятием, выражающим историческую силу ее непрерывности, является понятие задержителя, *Kat-echon*'а. „Империя“ тут — это историческая сила, способная *задержать* явление антихриста и конец нынешнего эона, сила, *qui tepet*, по словам апостола Павла во втором послании Фессалоникийцам, глава 2... Царство европейского Средневековья длится до тех пор, пока жива идея кат-эхона» (*Schmitt C. Op. cit. S. 29*). Не обошел вниманием понятие удерживающего и Х. Фрайер в своей «Всемирной истории Европы». См.: *Freyer H. Weltgeschichte Europas. Darmstadt: Dieterich, 1969. S. 379–380ff.*

нархии», см. в особенности: II, V и II, X). А раз империя существовала еще до возникновения церкви, то невозможно утверждать, будто авторитет империи зависит от авторитета церкви (это только один из многих аргументов, какими Данте доказывал в книге III суверенность светской власти; см. в особенности: III, XII–XIV).

Конечно, не у одного Данте можно встретить такие утверждения. Правы авторы введения к новейшему латинско-немецкому изданию «Монархии», пишущие, что оригинальность трактата состоит вовсе не в самих по себе ответах на указанные три вопроса<sup>58</sup>. Заслуга Данте, по их мнению, состояла в другом: в последовательном философском обосновании предложенных тезисов, в трактовке цели и деятельности человеческого рода (человечество в целом актуализирует «возможный интеллект», осуществляя полноту познания). Однако без ссылки на Данте не обходится ни один из историков политической мысли и политической практики этого периода: слишком велико было совокупное значение «Монархии».

Вот что писал известный историк Г. Миттайз:

«Около 1300 года сломлена в своей исторической действительности идея римско-христианской, универсальной Империи под немецким руководством; лишь короткое время, при Генрихе VII и Людвиге Баварском, могло казаться, будто имперский орел намерен еще раз расправить свои крылья, будто бы исполняются все же сокровенные мечты возвышенно настроенных политических мыслителей. Еще раз сверкнет имперская идея в труде Данте Алигьери; но и итальянские теоретики обычного права, постглоссаторы из Болоньи, еще попытались соединить идею единой, всеохватывающей имперской власти и ее универсального притязания на право с реальностью особых политических образований, поскольку они понимали особенное как форму общего, власть отдельного государства как участие в имперской власти»<sup>59</sup>.

Тем более существенно, что именно такие совершенные прерогативы стремилось себе отвоевать становящееся государство! Отдельное — и в то же время суверенное, включенное в иерархический миропорядок, и в то же время заключающее в себе в тенденции как бы «слишком

---

58. *Imbach R., Flüeler Ch.* Einleitung // *Dante Alighieri*. Op. cit. S. 52.

59. *Mitteis H.* Der Staat des hohen Mittelalters: Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnszeitalters. 8. Aufl. Weimar: Bohlaus, 1968. S. 2.

много» полноты. Правда, это еще долго не замечается. Новые представления о государстве вписываются в картину мира, еще достаточно традиционную. Как пишет Хайдте, для современных этому процессу мыслителей государство означало «природу и волю к природе»; это «*cosmos*», «Космос», божественный закон и воля к его исполнению. Через исполнение этого закона государство обретает свою действительность в *своей* области бытия. В расчлененной картине мира признается исключительность его требований, если в своей собственной области оно признает универсальный закон бытия и формирует внутри себя идею порядка, ориентируя этот порядок на Бога<sup>60</sup>.

В развитии идеи нет постепенности, нет однолинейной закономерности. Так, первым, кто выстраивал концепцию, не знающую никакой политической охватывающей общности, был, уже за 200 лет до Данте, Иоанн Солсберийский<sup>61</sup>. Точно так же обстоит дело и с международным правом. Одно дело — общая идея Империи, другое — политическая теория, учитывающая, в частности, и существование не-христианских, языческих государств, и необходимость установления отношений между государствами христианскими и языческими. И совершенно другое дело — понимание международного права как особого рода порядка, возникающего именно между суверенными государствами.

### III

Итак, если идея Империи как организованного в расчлененное государственное единство и встроенного в Космос человечества может служить здесь отправным пунктом, то идея суверенности государства, над которым никакой высшей общности уже нет, а есть лишь Космос, Бог и божественный закон, выступает как важная промежуточная стадия. Проиллюстрируем и эту идею некоторыми примерами из авторитетных источников.

Первым из них может послужить концепция государственного суверенитета и международного права Ф. Суареса. Выдающаяся роль Суареса в трактовке международного права хорошо известна. Укажем лишь на самый существенный момент. В течение многих веков международное право понималось как один из подуровней вечного,

---

60. Heydte F. A. *Frhr. von der*. Op. cit. S. 46–47.

61. Ibid. S. 47–51.

божественного закона. В классической, вошедшей в Дигесты формулировке Ульпиана различие между правом естественным и правом народов это различие рода и вида: естественное право охватывает все живые существа, включая животных, а право народов относится только к людям<sup>62</sup> (между прочим, здесь нетрудно усмотреть параллель к утверждению, например, Ф. Тённиса, что социология разделяется на общую и специальную; в то время как общая рассматривает также и начала социальности, имеющей место в растительных и животных сообществах, специальная социология посвящена лишь сообществам человеческим<sup>63</sup>). Конечно, имелись и другие определения. Так, Исидор Севильский перечисляет объекты международного права, такие как ведение войны, заключение мира, союза, взятие в плен и т. д., что относится именно к области межгосударственных отношений. А определения Исидора Севильского переходят, в частности, в «Декрет Грациана», первую и одну из важнейших частей «Свода канонического права»<sup>64</sup>. Однако логическим образом впервые развил понятие права народов как особой сферы межгосударственных отношений именно Суарес. Приведем несколько важных положений Суареса<sup>65</sup>. В трактате «О законах и Боге-законодателе» он отвергает представление о том, что право народов подпадает под естественное право. Признавая, что и естественное право, и право народов некоторым образом общи всем людям, что только среди людей они находят свое применение (что касается естественного права, то по отношению к нему это справедливо во всяком случае «по большей части»), а также что и то, и другое право содержат в себе запреты и заповеди (см.: II, XIX, 1); итак, при-

---

62. Dig. I. I, 1; S.I.

63. *Tönnies F. Einführung in die Soziologie.* Stuttgart: Enke, 1965.

64. *Decretum Gratiani. Divisio Prima, c. IX* (и тут же отсылка к Исидору: *Etymologiae, lib. 5, c. 6*).

65. Суарес цитируется в основном по изданию: *Suárez F. Ausgewählte Texte zum Völkerrecht.* Tübingen: Mohr, 1965. Особая ценность этого издания в первой публикации ранней, еще написанной в традиционном духе работы Суареса о праве народов. Однако здесь отсутствуют многие существенно важные части трактатов «О законах» и «Защита веры», а перевод Де Фриза часто тенденциозен. Лучшее по отбору текстов издание: *Suárez F. Selections from Three Works of Francisco Suarez: De legibus, ac Deo legislatore (1612); Defensio fidei catholicae, et apostolicae adversus anglicanae sectae errors (1613); De triplici virtute theologica, fide, spe, et charitate (1621).* Oxford: Clarendon Press, 1944. Лучший текст «О законах», видимо, в новом критическом латинско-испанском издании в серии «*Corpus Hispanorum de pace*» (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971–1975, vols. XI–XV).

зная все это, Суарес констатирует важнейшее между ними различие: предписания права народов проистекают не из «природы вещи», не выводятся очевидным образом из естественных принципов все это относится к области права естественного. И запреты в праве народов следуют не из того, что нечто является — само по себе — «злым»: это тоже естественное право. Но право народов является не «показывающим» (*ostensivum*), а устанавливающим (*constitutivum*): не запрет вытекает из зла, но зло из запрета (II, XIX, 2)! Конечно, при этом выясняется, что право народов не-неизменно, ибо не-необходимо в той же мере, что естественное право (это второе различие) и сходство их не полно даже там, где они, как кажется, совпадают (это третье различие). Однако главное состоит именно в том, что право народов есть право человеческое и позитивное. Вместе с тем оно отличается и от гражданского права, ибо оно есть право *неписаное*, привычка, общая почти для всех «наций» (см.: II, XIX, 4–6). Причина этого в том, что род человеческий, разделенный на народы и государства, всегда имеет некое единство; не просто единство рода, но «как бы политическое и нравственное» (II, XIX, 9; И. Де Фриз не удержался от соблазна передать это место так: «...единство как бы политического, требуемого нравственным законом сообщества»). Правда, продолжает Суарес, всякое политическое образование (он перечисляет тут: *civitas perfecta*, что Де Фриз переводит как самостоятельный «город-государство»; *respublica* и *regnum*, что можно понимать просто как «королевство», «царство», имея, однако, в виду, что это вполне могло означать и империю, какой была Испания времен Суареса, только не универсальную, а «частную» империю) «является в себе совершенным, состоящим из своих членом сообществом»; однако оно же является и членом «универсума» человеческого рода (II, XIX, 9). Не менее любопытно, что Суарес называет *два* вида права народов: одно, которое действует в межгосударственной сфере, и другое, которое характерно для поведения людей внутри государств (как, например, обычай почитать богов жертвами, который не относится к праву естественному и все-таки распространен повсеместно).

Итак, мы находим у Суареса общенормативную систему, в которой участвует все человечество, причем двояким образом: через политические суверенные сообщества и непосредственно через каждого человека. Это нормативная система вполне позитивна: она не проистекает из естественной необходимости, зависит от привычек и соглашений

людей и допускает отклонения и изменения. Так, государство может ввести у себя какие-то особые нормы (например, запретить проституцию или объявить недействительными любые торговые договоры, при заключении которых была допущена хотя бы мельчайшая несправедливость); или же право эволюционирует через постепенное изменение привычек всех народов (см.: II, XX, 7–8; речь идет, конечно, о двух видах права народов, как они были определены выше).

Итак, в смысле изменчивости, позитивности различие между правом народов и правом государственным чисто количественное: последнее изменчиво в целом, в то время как первое лишь частично (II, XX, 9). Нетрудно усмотреть связь между таким пониманием права и идеей государственного суверенитета, а также отрицанием объемлющей имперской власти. Доказательству того, что папа не имеет светской власти над королями, а император не есть монарх всего христианского мира, посвящена обширная глава в другом сочинении Суареса «Защита веры». Прочитируем отсюда лишь короткое резюме: «Император не имеет этих правовых полномочий или высшей юрисдикции в делах временных над всем христианским миром (Ecclesiam)... ибо он либо никогда не имел их, либо же, если имел, то большей частью утерял» (III, III, 7). Достаточно сравнить это утверждение с тем, что писал Данте, и не только содержательное различие, но и противоположность подхода станет совершенно очевидной.

Наконец, еще один важный аспект учения Суареса привлекает наше внимание. Это учение об общественном организме.

Ключевое для понимания позиции Суареса рассуждение содержится в третьей книге его трактата «О законах»: человек, поскольку он рождается, обладает разумом. Он свободен в распоряжении своими способностями и членами своего тела, не раб, но господин своих действий. Но точно так же и политическое тело людей: поскольку оно порождается специфическим для него образом, оно властно над самим собой и своими членами. Как свобода дается каждому человеку самим Творцом природы, хотя и не без вмешательства «ближайшей причины» — родителя, так и власть дается человеческому сообществу Творцом природы, хотя и не без вмешательства воли и согласия людей, из которых это «совершенное сообщество» составлено. Воля родителя необходима для появления ребенка на свет, но дать ему свободу или иные естественные способности — это от нее не зависит. Так же и воля людей необходима для появления на свет «совершенного сооб-

щества», но суверенную власть над собой оно обретает не по волеию образовавших его людей, а по природе самой вещи и попечению Творца природы (см.: III, III, 6). Весьма характерна терминология Суареса. Государство он называет (наряду с церковью) «совершенным сообществом» (в то время как семья, например, есть «несовершенное сообщество», причем «абсолютно несовершенное», а государство, входящее в империю, — «относительно несовершенное»; при выходе из охватывающего «совершенного сообщества» «совершенным» становится прежде бывшее частным, «несовершенным» государство), а также «политическим мистическим телом» (одно из самых излюбленных его выражений). Недаром один из самых глубоких (хотя весьма тенденциозных) исследователей Суареса Г. Роммен в своей книге о нем постоянно подчеркивает: государство, по Суаресу, есть «нравственный организм»; именно оно в целом, а не просто его властитель обладает автаркией и суверенитетом<sup>66</sup>.

Итак, общая схема может быть представлена следующим образом. Выше всего поставлен у Суареса в духе известной традиции «вечный», «божественный» закон. Через усмотрение этого закона посредством «естественного света разума» люди обретают естественный закон. (Специфическим образом от естественного закона отличается естественное право, но для нашего изложения это не столь существенно и на этом останавливаться мы не будем.) В рамках естественного закона и естественного права человечество определяет право народов, причем автономия и суверенитет государственных организмов могут при этом заходить очень далеко. Государство как организм суверенно не только относительно остальных государств, но и относительно своих членов, велением которых оно образовано. Итак, Космос еще не вполне утерян: суверенитет пока что не абсолютен, нравственный миропорядок нерушим, человечество еще понимается как «universitas». И потому пропасть разделяет Суареса и следующего автора, к которому мы переходим, Т. Гоббса.

---

<sup>66</sup> *Rommen H. Die Staatslehre des Franz Suarez*, S. J. M. Gladbach: Volksvereins, 1926. S. 101–106.



Социальная философия Гоббса — не только его главное достижение (в отличие от большинства других частей его учения, она вполне актуальна до сих пор), но и развита была им прежде, т. е. в основном независимо от физики и антропологии. Поэтому часто ее рассматривают, даже не касаясь его трактатов «О теле» и «О человеке». Но такой подход вообще сомнителен; в контексте же нашего исследования более чем целесообразно процитировать сначала хотя бы вкратце каждый из названных трактатов.

Предметом философии, как его определяет Гоббс, «является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством размышлений и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, иначе говоря, всякое тело, в котором происходит соединение и разделение, т. е. всякое тело, происхождение и свойства которого могут быть познаны нами» (О теле. I, I, 8)<sup>67</sup>. Это вытекает из самого понятия философии, которая познает свойства тел из их возникновения или их возникновение из их свойств. «Следовательно, там, где нет ни возникновения, ни свойств, философии нечего делать. Поэтому философия исключает теологию, т. е. учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого Бога, в котором нельзя себе представить никакого соединения и разделения, никакого возникновения» (О теле. I, I, 8). Исключив Бога, ангелов и все прочее, знание о чем основано на откровении, из области философских исследований, Гоббс, кажется, все-таки оставляет в философии вещественный универсум — совокупность всех тел. Однако вот как это выражено в главе «Об универсуме и звездах»:

«Любая вещь есть или часть универсума, или агрегат его частей. Среди тел, т. е. объектов, которые могут быть предметом чувственного познания, наибольшим является сам мир, который мы можем воспринимать, рассматривая его со всех сторон с той его точки, которую называют Землей. Относительно этого агрегата, состоящего из многих частей, можно задать очень немного вопросов, разрешить же

---

67. Трактаты Гоббса «О теле», «О человеке», «О гражданине» цитируются в основном по изданию: *Гоббс Т. Сочинения: в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989.* Использован и старый перевод трактата «О гражданине» В. Погосского (*Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. М.: Г. А. Леман и Б. Д. Плетнев, 1914.*). «Левиафан» цитируется по изданию: *Гоббс Т. Левиафан. М.: Соцэкгиз, 1936.*

нельзя ни одного. Можно спрашивать, как велик весь мир, как долго он существует, из сколь многих вещей он состоит; больше же ни о чем спрашивать нельзя... Познание бесконечного недоступно исследователю, ибо его возможности ограничены (конечны)» (IV, XXVI, 1).

Любопытно сопоставить тут моменты пространственный и социальный в связи с общей онтологией. Замкнутая единая Империя в принципе обозрима и естественно вписывается в иерархически упорядоченную картину бытия. Открытый бесконечный универсум и открытое множество государств, над которыми уже нет никакого общего закона, вполне соответствуют друг другу в новой картине мира. Универсум неисчерпаем для познания — чьего? «Конечным исследователем» могло бы быть и человечество (ср. Данте с его «возможным интеллектом»). Но это именно человечество, организованное, в принципе, в совершенное сообщество всего обозримого мира. Человечество могло бы пониматься и как более рыхлая общность. В эпоху великих географических открытий оно становилось все более необозримым, и все-таки еще сохранялась возможность мыслить мир как целое и человеческое сообщество в нем, для которого едина не государственная организация, но естественное (неизменное) и международное (положенное им самим) право. В необозримом мире государства уже не знают обнимающего их высшего начала. И конечный исследователь, человек, больше не часть человечества.

«Человек ведь является не только *физическим телом*; он представляет собой также часть государства, иными словами, часть *политического тела*. И по этой причине его следует рассматривать равным образом как человека и как гражданина» (О человеке. Посвящение). Вот этот момент — самый важный. Человек есть тело в мире тел. Как тело он связан с универсумом, разум как способность не обманывает его (хотя и не боится от ошибок). Но разум удивительным образом отказывает ему в попытке преодолеть естественное состояние враждебной разобщенности, войны всех против всех. Дело в том, что, самостоятельно выстраивая рассуждения, направленные на самосохранение, человек приходит к тому, что надо, поскольку есть надежда на достижение мира, добиваться его, а если достигнуть не удастся, то использовать все средства, дающие преимущество на войне (см.: Левиафан. XIV). Мир гарантирует лишь договор, но что может заставить соблюдать его? Нарушивший договор оказывается всегда в более выгодном положении,

чем тот, кто его соблюдает. Здравый, «правый» разум самосохранения тела диктует вступить в мирный договор, но поскольку в мирном состоянии отсутствует опасность гарантированного наказания, он не препятствует идти на риск. И потому необходим суверен, которому люди передают то, что не могут доверить друг другу: право карать нарушение договора смертью. Лицо или собрание лиц, которому это право передается, и есть суверен (см.: Левиафан. XVII) — не только верховный властитель, но и верховный судья в вопросах веры и прочих суждений, могущих иметь значение для государства. Благодаря этому в государстве исполняется естественный закон, не потому что он естествен и прозревается естественным разумом, но потому что значимость его гарантирована неотвратимой санкцией.

Но в связи с понятиями «правого разума», «естественного закона» и «суверена» возникают интересные сложности, которые важны именно в контексте наших рассуждений. Правый разум самосохранения тела неминуемо должен иметь, так сказать, два варианта в зависимости от того, о каком теле идет речь: физическом или политическом. Проблема в том, что физическое тело человека входит в политическое тело как его часть, не переставая при этом быть физическим телом. Как же обстоит тогда дело с разумом? Гоббс совершенно определенно пишет, что в государстве «разум самого государства (т. е. государственный гражданский закон) должен приниматься каждым гражданином как истинный (правый) разум...» (О гражданине. II, 1, прим.). Это не удивительно: правый разум диктует естественный закон, а «естественный и гражданский законы совпадают по содержанию и имеют одинаковый объем» (Левиафан. XXVI). Далее, «только в государстве существует общая мера для добродетелей и пороков. И такой мерой могут поэтому служить лишь законы каждого государства. Ведь когда государственный строй установлен, то даже естественные законы становятся частью законов государственных» (О человеке. XIII, 9).

Удивительно, однако, что при такой гармонии отдельный гражданин не правомочен оценивать гражданский закон с точки зрения естественного: издавать и толковать закон — прерогатива суверена и его уполномоченных. Гоббс не забывает упомянуть, что «естественный закон является вечным божественным законом», который пребудет вполне неизменным, даже если исчезнут небо и земля (Левиафан. XXVI). Однако государственный организм еще более преходящ, чем небо и земля. Суверен должен следовать естественному закону; но кто

определит, следует ли он ему? Как писал Карл Шмитт, главный вопрос тут: «*Quis interpretabitur?*» — «Кто станет интерпретировать»<sup>68</sup>? А поскольку интерпретировать тоже будет суверен, то отсюда возникает следующая двуединая коллизия: *во-первых*, мы впервые получаем право столь же отчетливо сформулировать вопрос о позиции наблюдателя, как это было в случае с классическими социологическими концепциями (см. выше, раздел 1); *во-вторых*, наше внимание не могут не остановить те случаи, когда, согласно Гоббсу, человеку лучше положиться на свой разум, чем на разум суверена. Обратимся сначала к этой второй стороне проблемы.

Нельзя забыть, что здравый разум — это разум самосохранения. И потому в некоторых случаях он может приказать подданному не выполнить волю суверена, например, если тот прикажет ему убить себя (см.: О гражданине. VI, XIII; Левиафан. XXI). (То, что права суверена никак тем, по мнению Гоббса, не нарушаются, не столь сейчас интересно.) Мало того, может быть дано такое приказание, что подданный предпочтет казнь его исполнению. Нельзя быть обязанным к тому, что тяжелее смерти (О гражданине. VI, XIII). Это тем более интересно, что вообще-то, по Гоббсу, нет ничего тяжелее смерти (а иначе разум диктовал бы не самосохранение физического тела, а, например, правила снискания вечного блаженства). Но как может гражданин установить, что некое приказание чревато для него столь тяжким бесчестьем? Ведь мера добродетелей и пороков устанавливается в государстве (как мы цитировали выше), и «только приказания государства могут установить, что есть беспристрастие, что есть справедливость и что есть добродетель, и сделать все эти правила поведения обязательными...» (Левиафан. XXVI). И вполне логично сопрягается с этим утверждение, что одна из главнейших причин ослабления и гибели государства — идея, будто «всякий частный человек является судьей того, какие действия хороши и какие дурны» (Левиафан. XXIX). Теперь можно сформулировать наш следующий вопрос так: а сам теоретик — является ли он «частным человеком» или писателем, не имеющим полномочий государства и все же создающим книги по моральной философии, кои не могут быть значимы в государстве, как бы истинны они ни были (см.: Левиафан. XXVI)? Так или иначе, но схема противоречия остается все время той же самой. Если бы тело человека полностью растворялось

---

68. См.: *Schmitt C. Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979.

в политическом теле, если бы он не был связан со всем универсумом тел, если бы социальность государства не профилировалась на фоне совершенно иной социальности — социальности войны как естественного состояния (догосударственного состояния индивидов и межгосударственных отношений), которое не получает, правда, внятных квалификаций, — тогда можно было бы сказать, что космос в социальной философии Гоббса утерян полностью и она является первым опытом классической социологии. Однако у этих противоречий есть и другая сторона. Идея политического тела была куда как не нова сама по себе. Ново было то, что именно в политическом теле, суверен которого обладает столь безмерной полнотой власти, что оказывается даже высшим авторитетом в вопросах веры, — именно в этом политическом теле «Левиафана», по Гоббсу, оказалась обособлена сфера приватности: личных убеждений, поскольку они не затрагивают государственный интерес (и не исповедуются публично), умножения собственности безопасным для государства образом, вообще преследования корыстных индивидуальных интересов, поскольку они безопасны для власти. Иными словами, в недрах политического тела, которое уже почти готово было стать само для себя завершенным космосом, начал возникать новый космос: экономический космос гражданского общества. При этом социальность обретала небывалую прежде дискретность. Внутри государств, принявших форму абсолютистских монархий, на какое-то время как бы исчезла политика: политическая жизнь была замирена, подавлена могучими суверенами. Международная сфера была, напротив, сферой сугубо политических взаимоотношений суверенов: не видя над собой уже никакого естественного права = вечного закона, государства образовывали новый порядок регулируемой войны<sup>69</sup>. Но частное, гражданское тоже прорывало границы: «гражданское общество» как международное общение начинало свое развитие. Разрушение нормальной связи морали и политики очень точно выразил Р. Козеллек:

«Конституирующее совесть отношение между виной и ответственностью было подорвано. Вина и ответственность находят нового рода сочетания в личностях властителя и подданного. Вопрос о какой бы то ни было вине суверена оказался вне компетенции его подданных, однако он сосредоточил всю ответственность. Подданный

---

69. Это одна из основных тем политической философии Карла Шмитта.

был освобожден от всякой политической ответственности, но зато ему угрожала двоякого рода вина: во внешнем отношении, когда он выступал против интересов своего суверена, решать вопросы, входящие в компетенцию лишь суверена: а во внутреннем отношении это была вина того, кто эмигрирует в анонимность»<sup>70</sup>.

Таким образом, тому, кто хотел рассматривать социальность как нечто единое, приходилось восстанавливать разрушенные связи.

При этом можно было либо брать за основу экономику как суверенную сферу. Тогда государство все больше оттеснялось на периферию социальности, а мораль рассматривалась утилитаристски. Либо же за основу бралась полнота моральной и политической жизни. Утилитаристские соображения (с понятной враждебностью к политической экономии либерального толка) изгонялись. Именно такой подход встречаем мы в «Общественном договоре» Ж.-Ж. Руссо.

#### v

Прежде чем непосредственно перейти к Руссо, обратим внимание на важные изменения в понятии суверенитета. Так, у Суареса еще нет полной определенности в отношении того, следует ли считать сувереном все государство или только его главу. На этот счет у разных интерпретаторов существуют разные мнения. Нам кажется, что все-таки сувереном именно государство, совершенное сообщество, включая и его главу как орган социального организма. У Гоббса автономия государства еще большая и в этом смысле оно «еще более» суверенно, чем у Суареса. Но *суверен* у него персонифицирован («лицо или собрание лиц»). Представляя социум во внутреннем и внешнем отношении, суверен как бы и не член государства. Власть вручена ему в результате общественного договора людей друг с другом, а не с сувереном. Будь он членом общества, договор мог бы подпасть под пересмотр (равно как и не соблюдались бы иные договоры). Но он, как часто говорил К. Шмитт, трансцендентен обществу; это то самое «недоговорное условие значимости договора», как формулировал позже проблему Дюркгейм.

Поэтому Руссо с его идеей неотчуждаемого народного суверенитета делает шаг назад от Гоббса. «Подобно тому, — пишет он, — как

---

<sup>70</sup> Koselleck R. Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. S. 15.

природа наделяет каждого человека неограниченной властью над всеми членами его тела, общественное соглашение дает политическому организму неограниченную власть над всеми его членами, и вот эта власть, направляемая общей волей, носит, как я сказал, имя суверенитета» (Об Общественном договоре. II, IV<sup>71</sup>). Правда, Руссо тут же оговаривает, что «жизнь и свобода» частных лиц независимы от общества как юридического лица. Он требует различать естественные права, которые они имеют как люди, и те обязанности, которые налагаются на них как на подданных. Однако насколько сильны эти утверждения в рамках «Общественного договора»? Ведь общественный договор, собственно, состоит в том, что «каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в неразрывную часть целого» (I, VI). При этом «естественную свободу и неограниченное право на то, что его прельщает и чем он может завладеть», человек по общественному договору теряет, а приобретает он гражданскую свободу и право собственности на то, чем он обладает» (I, VIII). Здесь еще возможны двусмысленные толкования. Но вот рассуждение, прямо перекликающееся с Гоббсовыми идеями: «Итак, гражданину уже не приходится судить об опасности, которой Закону угодно его подвергнуть, и когда государь говорит ему: Государству необходимо, чтобы ты умер, то он должен умереть, потому что его жизнь не только благодеяние природы, но и дар, полученный им на определенных условиях от Государства» (II, V). Немногим лучше и следующее, кажущееся традиционным и «безобидным» высказывание: «То, что есть благо и что соответствует порядку, является таковым по природе вещей и не зависит от соглашений между людьми. Всякая справедливость — от Бога, Он один ее источник; но если бы мы умели получать ее с такой высоты, мы бы не нуждались ни в правительстве, ни в законах» (II, VI). Догосударственное естественное состояние рассматривается в «Общественном договоре» как нечто весьма гипотетическое; «природа вещей», по существу, мало общего имеет с собственно «природой». На самом деле социум вырван не только из связи тео-онто-логической, как о том можно судить по приведенной выше цитате; социум вырван и из связи природной, «и если даже, — пишет Руссо, — объяснят нам, что такое закон природы, это

---

71. Мы цитируем по изданию: *Руссо Ж.-Ж. Трактаты*. М.: Наука, 1969.

еще не значит, что благодаря этому мы лучше поймем, что такое закон Государства» (II, VI).

Напомним еще о знаменитом различии между «общей волей» и «волей всех». Лишь последняя носит характер эмпирической суммы отдельных, индивидуальных волей; первая же в некотором роде не менее трансцендентна, чем Гоббсов суверен относительно общества. Однако тут есть важное различие: после того как общественный договор заключен, общество приходит, по Гоббсу, в принципиально стабильное состояние, общественный договор заключается раз навсегда. Иное дело Руссо. Тут общая воля постоянно активирована, она суверенна как активность и потому общественный договор как бы конституируется снова и снова как непрерывное творение обществом самого себя. Прочитируем тут еще раз замечательного историка Козеллека, тем более что характеристики, которые он дает учению Руссо, возникли, и это очень важно для дальнейшего, под непосредственным влиянием Карла Шмитта:

«Чистая воля как таковая, которая для самой себя есть цель своего исполнения, является истинным сувереном... Результатом является тотальное государство. Оно покоится на фиктивном тождестве гражданской морали и суверенного решения. Всякое выражение воли совокупности есть всеобщий закон, ибо она может желать лишь свою собственную тотальность... Абсолютная общая воля, которая не знает никаких исключений, сама есть сплошь исключение.

Тем самым суверенитет у Руссо разоблачается как перманентная диктатура. Он равнозначален с перманентной революцией, в которую превратилось его государство»<sup>72</sup>.

Козеллек совершенно прав, но характеристика его односторонняя. Дело не только в том, что он не привлекает внимания к отчетливо прослеживаемой связи между Руссо и Суаресом, но и в том, что он берет горизонт влияния Руссо слишком узко. Между тем тотальность политического тела можно понимать не только как перманентную революцию, но и как постоянное самоконституирование общества, составляющего неотчуждаемый контекст морального сознания и социального поведения человека, то есть вполне социологически. Именно так и трактовал это не кто иной, как Дюркгейм.

---

72. Koselleck R. Op. cit. S. 136–137.



Среди читанных Дюркгеймом лекций мы находим и его лекции о Руссо как предшественнике социологии. И вот как толкует Дюркгейм, например, все то же знаменитое понятие «общей воли»: «Общая воля должна уважаться не потому, что она более сильна, а потому, что она всеобща». Чтобы в отношениях индивидов между собой существовала справедливость, должно быть нечто превосходящее их, некое существо *suī generis*, действующее как арбитр в спорах и определяющее закон. «Это нечто есть общество, которое обязано своим моральным превосходством не своему физическому превосходству, но своей природе, превосходящей природу индивидов. Оно имеет необходимый авторитет для регулирования частных интересов, ибо оно находится над ними и, следовательно, не является стороной в споре»<sup>73</sup>. Перекличка с пониманием социологии самим Дюркгеймом здесь совершенно очевидна. Мало того, именно в связи с цитированным определением общей воли Дюркгейм, вполне согласно с духом и буквой «Общественного договора», говорит: «Поскольку политическое тело, учрежденное общественным договором, является источником всех прав, обязанностей и властей, оно называется *сувереном*»<sup>74</sup>. Дюркгейм — что мы просто по соображениям объема не можем проследить дальше — не забывает упомянуть ничего из того, что делает Руссо, так сказать, более либеральным; он приводит соответствующие места не только из «Эмиля», как это обычно делают, но и из «Общественного договора», которые должны подтвердить, что у Руссо никоим образом не идет речь о тотальном государстве, перманентной революции и диктатуре. Это важно для самого Дюркгейма: как совместить понятие об обществе как высшей реальности с современной идеей индивидуализма и свободы? Но это важно и для нас, ибо тем полнее выявляется и принципиальная линия преемственности. Круг замыкается: идеи суверенности социального и государственного суверенитета действительно находятся в самой тесной связи. Но это только промежуточный и не самый важный результат.

---

73. *Durkheim E. Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology / Transl. by R. Manheim. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970. P. 103.*

74. *Ibid. P. 105.*

На первый взгляд в такой связи нет ничего неожиданного: в конце концов суверенность и есть суверенность, а все остальное — лишь историческая конкретизация. Однако у этой проблемы есть два, как нам кажется, не вполне очевидных аспекта, которые мы сейчас и рассмотрим.

Политический суверенитет, как мы видели, — это прежде всего суверенитет государства относительно другого государства: сначала (все) объемлющего политического образования империи, а потом и просто отдельных государств относительно друг друга. «Органическое» учение о государстве (даже если организм при этом понимается, как у Гоббса, механистически) акцентирует еще и суверенность социально-политического целого не только относительно каждого индивида в отдельности, но и относительно их преднамеренных действий и помышлений в совокупности. Однако «социальное» или «общество» в том широком понимании, которое не ограничивается государством, не может быть суверенным в том же самом смысле. Конечно, Дюркгейм еще не вполне четок в отношении того, имеет ли он в виду отдельные общества или всю социальность в целом. Прошло еще немало времени, пока, например, у Лумана появилось понятие «мировое общество». Однако это продолжение той же самой линии. Неудивительно, что понятие, имеющее политическое происхождение, теряет свой сугубо политический смысл, когда общество перестает профилироваться по отношению к другим обществам. Однако это не удивительно только в современной перспективе. Империя, как мы видели, тоже не профилировалась относительно иных империй, что не препятствовало ее пониманию как политически оформленной, всеохватывающей и органически встроенной в космос социальности. По мере того как социальный космос — империя — разрушался, разрушался и совокупный миропорядок, а частные общества именно поэтому стали притязать на такую полноту суверенитета, какой не могла обладать империя в космическом целом. И вот эти-то определения были вновь перенесены на совокупный социум, лишенный интенсивной политической окраски.

Но если вне социума нет иного социума, то что же остается, относительно чего профилируется его суверенность? Конечно, можно представить дело так, что социум имеет несколько ипостасей, выступающих как суверенные сферы относительно друг друга «космосы», о которых говорит Вебер. Сложности, которые при этом возникают, мы уже

рассмотрели. Обратим только внимание на то, что все внесоциальное изгоняется из рассуждений Вебера скорее волевым, чем теоретическим образом, если не считать его поздних высказываний, носящих откровенно антропологический характер. Дюркгейм, как мы видели, не может убедительным образом сочетать свои социологические и антропологические рассуждения с общеонтологическими высказываниями. Если посмотреть на более позднюю историю социологии, то обнаружится, что на определенном уровне теоретического самосознания либо принимается идея о социальном конституировании категорий (как в большинстве версий феноменологической социологии), либо социолог выходит в область общей онтологии, на что, собственно, социология его никак не уполномочивает (это характерно для Парсонса). Однако и в первом и во втором случае сам социолог выходит за пределы объемлющей социальной реальности, как бы она ни называлась.

Социолог, как это уже было неоднократно подмечено, наследует позицию *просветителя* (так Руссо, например, явственно выражал недоверие к способности каждого человека безусловно постигнуть сообразные разуму законы гражданской ассоциации и выводил отсюда необходимость просветителя и законодателя). Но где стоит социолог? Чисто пространственная эмиграция мыслителя (случай Данте, Гоббса и Руссо) невозможна применительно к социуму; пространственные границы превращаются в смысловые, а покинуть сферу смысла невозможно. Если космос сосредоточивается в социальности, то естественно представить себе дело так, что он, этот большой космос, есть не объемлющее целое, а собственная проекция социальности в некое бессмысловое нечто, в бескачественное ничто.

В знаменитом труде Э. Фегелина «Новая наука политики»<sup>75</sup> мы находим очень точную характеристику общества именно в этом отношении. Фегелин именуется общество «космион», т. е. «малый космос»<sup>76</sup>. Вот что он пишет:

---

75. Мы воспользовались немецким переводом, авторизованным самим Э. Фегелином. См.: *Voegelin E. Die neue Wissenschaft der Politik: Eine Einführung. 2. Aufl. München: Pustet, 1965.*

76. Примечательным образом именно это понятие выставил на обложку своей книги об А. Шюце И. Срубар. См.: *Srubar I. Kosmion: die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.*

«...человеческое общество есть нечто большее, чем факт или событие во внешнем мире, которое мог бы наблюдатель исследовать как природный феномен. Правда, его характер как внешнего мира является одной из компонент его бытия, но в целом это малый мир, космион, наполненный изнутри человеческими существами, непрерывно создающими и сохраняющими его как модус и условие своего самоосуществления. Космион проясняется высокоразвитой символикой различного уровня компактности и дифференцированности от ритуала через миф до теории; и символы позволяют просветлить его смысл, делая прозрачной его внутреннюю структуру, отношения между его членами и группами членов, а также его существование как целого для мистерии человеческого существования»<sup>77</sup>.

Нет нужды разделять позицию Фегелина в целом, чтобы признать: в приведенных словах содержится как бы инварианта многих социологических подходов. Социолог, прототипом которого является Дюркгейм, не может не прийти к тому, что общество само себя постигает посредством его теорий; «космион» нуждается в «микрокосме». А если так, то и все прежние подходы к обоснованию суверенности и суверенитета (в большинстве европейских языков это одно и то же слово) не могут критиковаться иначе, как с позиций исторической перспективы. В принципе же общество всегда право, и если оно знает себя включенным в великую цепь бытия, то у теоретика нет оснований оспаривать это знание. При дальнейших рассуждениях возможны, собственно, только два варианта.

Один из них мы находим у Карла Шмитта. В сборнике, посвященном памяти М. Вебера, он опубликовал в 1922 году одну из глав «Политической теологии», вышедшей в том же году и полным изданием с подзаголовком «Четыре главы к учению о суверенитете». Здесь Шмитт формулирует утверждение, что «все точные понятия современного учения о государстве суть секуляризованные теологические понятия»<sup>78</sup>, например теологическое понятие божественного всемогущества превращается в понятие всемогущества законодателя. В полемике против Шмитта Г. Блюменберг справедливо заметил, что наиболее примечательна здесь именно такая постулируемая взаимосвязь, т. е. секуляризация. Для Шмитта была более естественной иная

---

77. *Voegelin E.* Op. cit. S. 49.

78. *Schmitt C.* Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 2. Aufl. München: Duncker & Humblot, 1934. S. 49.

постановка вопроса: изначальные политические понятия проецируются на теологию<sup>79</sup>. Действительно, политическое обладает у Шмитта качеством «абсолютной реальности» (то, что за этим стоит своеобразная социология и даже социологизм, я показываю в другом месте<sup>80</sup>). Тем не менее он указывает именно на секуляризацию. Достоинства и недостатки этого подхода мы уже не можем здесь далее рассматривать.

Второй вариант представлен Луманом. Луман говорит о том, что на одном из ранних этапов общественной эволюции иерархическая структура, фактически являвшаяся политической, на поверхности выступает как религиозная. В таком случае все последующее развитие можно толковать социологически, собственно даже чисто социологистически, рассматривая все не-социальное как проекцию сложных констелляций дифференцирующегося и меняющего тип дифференциации общества. Однако у Лумана же мы постоянно находим понятие, так сказать, абсолютного «не»: «мира», находящегося вне системных (смысловых по преимуществу) границ. Таким образом, теория трактует то, что, согласно ее собственным высказываниям, не может быть тематизировано системой. Мир, который нельзя сообщить в коммуникации, вновь и вновь всплывает в рассуждениях теоретика: рассуждениях о том, что нельзя сообщить, коммуникации о некоммуницируемом<sup>81</sup>.

Философ неизбежно вспомнит здесь об известных трудностях с понятием Единого. Социологу же достаточно констатировать, что и на столь абстрактном уровне, как системная теория Лумана, мы вновь встречаем те же трудности, которые в классической форме обозначились уже в концепциях Вебера и Дюркгейма.

---

79. См. в этой связи всю вторую главу «Политической теологии». Тезис Шмитта был оспорен, в частности, влиятельным теологом Э. Петерсоном, отстаивавшим самостоятельность, имению, так сказать, *суверенность* теологического. В своем последнем труде «Политическая теология II» Шмитт подробно рассмотрел аргументы Петерсона, Блюменберга и многих других оппонентов. См.: *Schmitt C. Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1970.

80. См.: *Филиппов А. Ф. Социологический консерватизм*. (Неопубликованная рукопись.)

81. Это одна из сквозных тем новой книги: *Luhmann N., Fuchs P. Reden und Schweigen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Суммируем еще раз результаты нашего исследования. Мы начали с того, что обнаружили специфическую многозначность в употреблении понятия «космос» у авторов, связанных с кругом идей классической социологии. В основном удавалось вычленивать три значения: космос специальной науки, образующей методологическое единство; космос(ы) социума и некое остаточное понятие космоса как универсума, как мира, как высшей объемлющей реальности. При этом последнее понятие космоса, хотя и оказывалось для собственно социологии незаконным, было тем не менее неизбежным для теоретиков.

Поскольку сама классическая социология является результатом длительной эволюции, была сделана попытка показать, каким образом происходила утрата теоретической социальной мыслью идеи космоса, естественным образом обнимающего социальность. Чтобы связать изложение с современной идеей объемлющей все человечество социальности, за точку отсчета были приняты не классические античные концепции, но идея христианской светской империи, а обретение суверенитета покидающими империю государствами и соответствующие этому новому состоянию суверенитета концепции позволили выявить связь между утратой объемлющей социальной реальности и утратой идеи Космоса, обнимающего в том числе и социальную реальность.

Наконец, замкнув через соотнесение Руссо/Дюркгейм цепочку исторического изложения, мы вновь поставили вопрос об онтологической позиции социолога и той перспективе, в которой «космос» или «мир» может появляться в его рассуждениях.

Однако тут мы уже вступили в иную сферу. После того как основная проблематика прояснена, напрашиваются как минимум еще два обширных вопроса: 1) что означают символы, образы, метафоры «космоса», «мира», «универсума» в самой социальной жизни? и 2) как соотносится теоретическая социология с собственно космологией и онтологией? Рассмотрение этих вопросов мы оставляем до следующих статей. ❄

# К глобальному постглобальному обществу\*

## Динамика дискуссий о глобализации и проблема западного модерна

Всякому, кто следил за дискуссиями о глобализации последних полутора десятков лет<sup>1</sup>, не могло не броситься в глаза постепенное изменение их тональности. В самом начале, когда перспективы нового (или по-новому понимаемого) единства мира<sup>2</sup> казались пусть не радужными,

---

\* Впервые опубликовано в: Постзападная цивилизация. Либерализм: прошлое, настоящее и будущее / Под ред. С. Н. Юшенкова. М.: Новый фактор, 2002. С. 267–299.

1. И не больше! В 1998 году Гидденс заметил, что еще десять лет назад (т. е. году в 1988-м!) слово «глобализация» почти не фигурировало в научных дискуссиях. Только за последнее время понятие проделало такую карьеру: раньше не встречалось почти нигде, а теперь встречается почти повсеместно. См.: *Giddens A. The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1998. P. 28. Г. Терборн также указывает на то, что термин «глобализация» разрабатывается в первой половине 1990-х гг. Правда, французский термин «мондиализация» относится уже к началу 1950-х гг. Однако как таковой он ограничен пределами Франции, откуда лишь совсем недавно проник в Испанию. Терборн приводит и примеры из других языков, в том числе японского и тайского, правда, исключая русский. Все они свидетельствуют примерно об одних и тех же временных рамках в карьере этого понятия. См.: *Therborn G. Globalizations. Background paper for the International Conference on Globalization* (Stockholm, October 22–24 1998). (Цитируется по электронному варианту, любезно предоставленному автором.)

2. «Прилагательное „глобальный“ вошло в моду. Но мода — тоже часть реальности, и есть реальный смысл, в котором можно утверждать, что мы переживаем создание глобального общества такого рода и такого масштаба, свидетелем которого еще не приходилось быть человечеству. Мы действительно наблюдаем появление человечества как коллективного действующего... „Глобализация“ — это все те процессы, благодаря которым народы мира инкорпорируются в единое мировое общество, глобальное общество» (*Albrow M. Introduction // Globalization, Knowledge and Society / Ed. by M. Albrow and E. King. L.: SAGE, 1990. P. 8–9*).

но, по крайней мере, весьма привлекательными, соблазнительно было подчеркивать позитивные аспекты глобализации, продолжая (пусть и не всегда признаваясь в этом) традиции эволюционизма и теорий модернизации. Попросту говоря, глобализация означала прежде всего не только усиление взаимосвязей и взаимозависимостей, но повсеместное проникновение *западного* во все сферы жизни во всех уголках света<sup>3</sup>. Большую роль играли и экономические аргументы: глобализация — это хорошо, потому что это хорошо для экономики, а где хорошо экономике, там хорошо и всему и всем остальным. Государства, с их стремлением контролировать все области человеческой деятельности, вредны экономике, а глобализация позволяет преодолевать преграды, поставленные государственными границами<sup>4</sup>. Разумеется, это влечет за собой многочисленные изменения в культуре, в социальном облике населения, появляются и новые проблемы. И все же таким образом понимаемая глобализация — это прогресс, причем не только социальный, но и научный — в том смысле, что социальная наука уже не может строиться без учета понятий глобального (или *мирового*) общества и глобализации.

Правда, в противоположность апологетам глобализации как тенденции и понятия глобализации как нового универсального ключика, открывающего дверь к тайникам мирового духа, можно было с самого начала указать по меньшей мере на один важный момент. О том, что современное общество предполагает все большую взаимозависимость самых отдаленных друг от друга стран и народов, известно, уж точно, больше двухсот лет<sup>5</sup>. По существу, идея универсальной, всемирной взаимосвязи идет рука об руку с развитием международной экономики и торговли. Резонно было бы предположить, что идея глобализации содержит существенный идеологический компонент, новый, но все равно уязвимый вариант утверждения «западного пути» для всего

---

3. Типичный пример, на который ссылаются в литературе такого рода, это знаменитая «макдональдизация» или широко распространенный туризм. См.: *Ritzer G. The McDonaldization of Society. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1993.*

4. См. радикальное выражение этих взглядов у знаменитого менеджера и апологета глобальной экономики К. Омаэ: *Ohmae K. The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy. N. Y.: Harper & Row, 1990; Ohmae K. The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies. L.: Harper Collins, 1995.*

5. См., например: *Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. L.: SAGE, 1992.*



мира. Ведь в конечном счете даже обычные примеры, к которым апеллируют сторонники «глобального» или «мирового» общества, — это либо примеры взаимозависимости благополучных западных стран, либо примеры заимствования в недостаточно благополучных странах западных образцов (образования, культуры, потребления, политического устройства), либо, наконец, примеры успешного усвоения Западом, включения им в свой социальный и культурный контекст культурных элементов, прежде казавшихся совершенно чужеродными. В конечном счете это только переосмысление западного пути, обогащение западной модели, которая снова оказывается моделью наиболее продвинутой и в этом смысле образцовой социальности. Именно *идеология* глобализации в сочетании с достаточно скромным поначалу теоретическим содержанием вызывала наибольшее отторжение у тех, кто не видел в этом новом мире ни шансов для своей относительно слабой национальной экономики, ни гарантий сохранения культурной самобытности, ни возможности участвовать в определении правил игры в мировой политике. Иными словами, против глобализации мог звучать только голос слабых, уже проигравших или обоснованно опасующихся проиграть стран. Впрочем, и в пользу глобализации тоже мог звучать голос слабых — тех, кто надеялся получить от нее больше, чем от изоляции<sup>6</sup>. Такими были — и остаются до сих пор — многие *наши* сторонники глобализации.

Впрочем, ни они, ни их противники, кажется, не замечают, что постепенно в тоне самих западных дискуссий стали наблюдаться изменения. Если первоначально вдохновение приверженцев нового взгляда на ситуацию современного общества питалось, говоря самым общим образом, идеей *единства и унификации*, то с течением времени акценты стали все больше смещаться в сторону *универсальности многообразия*. Для нового глобального мира, говорит теперь один из самых известных исследователей глобализации Роланд Робертсон, характерна «глокализация», т. е. «гомогенизация и гетерогенизация. Эти одновременные

---

6. Это, впрочем, куда менее вероятно и встречается как редкое настроение немногочисленных групп элиты. Британский социолог З. Бауман справедливо пишет, что «глобалистский фольклор», новые мифы, согласно которым в современном мире свобода и богатство будут расти для всех — как всемирные, глобальные явления, этот фольклор вряд ли будет принят на веру бедными, теми, кто только проигрывает от объективных последствий глобализации. См.: *Bauman Z. The Human Condition. Cambridge: Polity Press, 1999. P. 70.*

тенденции в конечном счете взаимно дополнительные и взаимно проникают друг в друга, хотя, конечно, в конкретных ситуациях они могут прийти, да и действительно приходят в столкновение друг с другом»<sup>7</sup>. При этом на задний план уходит вопрос: можно ли считать, что глобализация как всепроникающий *западный* модерн и глобализация как распространение смешанных форм социальности<sup>8</sup> — это один и тот же процесс? Можно было бы, конечно, просто сказать, что это более объемное, более сложное понимание глобализации, но оно явно не обладает достаточной внутренней согласованностью. Ведь если речь идет о глобальности связей, то отсюда вытекает и необходимость соответствующего *сознания* глобальности, реального присущего или могущего быть присущим миллионам и миллиардам людей понимания многообразного и все-таки единого мира. А вот новым гибридным формам соответствует скорее сознание какой-то новой локальности, хотя и не обозначенной политическими границами и не привязанной к этническим и традиционным культурным территориям. Собственно, эта локальность, точнее, множество разнопорядковых взаимосвязанных локальностей, и есть в известном смысле основная тема лучших, наиболее глубоких работ современных авторов, пишущих о глобализации<sup>9</sup>. Но если и рассуждения о новом единстве взаимосвязей, и рассуждения о повсеместном распространении гибридных форм предполагают использование понятия глобализации, тогда одно имя окажется у двух разных феноменов. Быть может, они вызваны к жизни чем-то единым, более глубоким, что мы опять-таки не побоимся назвать глобализацией. Но что тогда представляет собой эта фундаментальная глобализация, которая проявляется в столь разнородных по видимости феноменах, — это вопрос, на который еще надо ответить — который еще надо поставить!

---

7. Robertson R. Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity // Global Modernities / Ed. by M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson. L.: SAGE, 1995. P. 40.

8. В этой связи говорят прежде всего о «гибридизации» и «креолизации». См.: Hannerz U. Cultural Complexity. N. Y.: Columbia University Press, 1992; *Idem*. Transnational Connections. L.: Routledge, 1996; Pieterse J. N. Der Mélange-Effekt: Globalisierung in Plural // Perspektiven der Weltgesellschaft / Hrsg. von U. Beck. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. S. 87–124.

9. См., например: Бек У. Что такое глобализация? / Пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника под ред. А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс-Традиция, 2001.

Третью волну в осмыслении глобализации представляют работы, в которых основное внимание сосредоточено на новых и все обостряющихся проблемах глобального мира. Очень важно, что это именно третья волна *осмысления*, а не *авторов*. Круг авторов, пишущих о глобализации, конечно, расширяется, однако новые интонации, новый тон обнаруживается и у «ветеранов». Видимо, миновало не только время наслаждения невинными удовольствиями, которые открывал перед целым поколением, в первую очередь западных ученых и публицистов (об удачливых участниках экономического процесса глобализации и обслуживающих их политиках и говорить нечего), стабильный взаимозависимый мир, но и время эстетического любования многообразием социальных и культурных форм. Пусть взаимозависимость никуда не исчезла, а многообразие растет, внимание теперь перемещается к болезненным проблемам. О них и стоит говорить, не увлекаясь тем, что лежит на поверхности, будь то позитивные или негативные аспекты повсеместно обсуждаемой глобальности.

В этой связи возможны самые разные постановки вопросов. Однако в любом случае мы не можем обойти вниманием наше отношение к Западу, сколь бы расплывчатым и неточным ни было понятие Запада и «западного». Именно потому, что разработка понятия глобализации наследует концепциям модернизации, а глобальное оказывается существенным признаком переосмысленного модерна. И наше отношение к модерну, к западному и к глобализации — это только разные аспекты одного и того же положения дел. Речь идет не о том, можем ли мы избежать (и хотим ли мы избежать) некоторого развития событий — многое происходит в мире помимо воли отдельных людей, будь то простые граждане или государственные мужи. Речь о том, что любая социальная объективность соопределяется нашим осмыслением, получает от него если и не новое направление, то новую окраску, новый оттенок. Пространство выбора иногда оказывается крайне малым, но его редко когда нет совсем.

Именно поэтому имеет смысл привлечь внимание к тем, в общем, хорошо известным вещам, которые иногда принято называть «проектом западного модерна». Сегодняшнее осмысление проблем глобализации естественным образом сопряжено с некоторыми важными конструкциями, в которых уже более ста лет совершается осмысление современности и современного общества.

## Современность как проблема

В самом простом смысле слова мы всегда современники того, что происходит. Но «современна» ли сегодняшняя Россия? Это вопрос совершенно не академического свойства. От ответа на него зависит и оценка прошлого, и диагноз настоящего, и планы на будущее. Должны ли мы говорить о том, что у нас не было модернизации? Или модернизация все же состоялась, но была она кардинально отличной от западного варианта? И должна ли у нас состояться еще одна модернизация? И если да, то по возможности «западная» или «оригинальная»? Все эти вопросы требуют сначала выяснить, что считать современностью, но понятие оказывается что-то уж слишком спорным.

Споры о «современном» стали привычными. Литература о модерне кажется избыточной, но эта избыточность обманчива. Постоянное, на протяжении многих лет обсуждение проблематики «современного в современном» (это определение модерна возводят к Бодлеру<sup>10</sup>) относится к конститутивным признакам того, что обсуждают. Современность, так сказать, только и становится собой, обнаруживая и определяя свою новизну. Самоопределяясь в противоположность традиции, современность, собственно, только и становится оторванностью от традиции. Современность не только учитывает свои отличия от прошлого, но и наталкивается на собственные последствия и пытается справиться с ними.

Контрастирование с традицией и учет собственных последствий называются рефлексией. Современность изначально рефлексивна, рефлексивность же современна<sup>11</sup>. А это означает, наряду с прочим, что здесь нет закрытых вопросов, исчерпывающих предмет трактовок. Современна лишь постоянная рефлексия<sup>12</sup> относительно современного, отказ от готового образа модерна или постмодерна. В том числе и потому, что современность не одновременна для разных стран и культур. Часто

---

10. См., например: *Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. S. 17–21.*

11. См.: *Beck U., Giddens A., Lash S. Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Cambridge: Polity Press, 1994; Luhmann N. Beobachtungen der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992.*

12. Понятие «постоянная рефлексия» для характеристики современной ситуации ввел в 1957 г. Х. Шельски. См.: *Schelsky H. Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? // Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit. Düsseldorf: Diederichs, 1965. S. 250–275.*

аргументируют так, что именно возможность в разных точках Земли наблюдать, например, с помощью телевидения, одно и то же событие, или путешествовать по всему миру, расплачиваясь одной и той же кредитной картой и по-туристски *глазая* на многообразие культур и образов жизни<sup>13</sup>, свидетельствует о тесной взаимозависимости экономики, политики и культуры разных стран и т. п. Разумеется, в таком случае это — симптом глобализации, а глобализация, в свою очередь, — симптом наисовременнейшей современности. Однако отсюда не следует, что современность всюду одинакова. Скорее, она разнородна именно как глобальный феномен. А потому в России, сравнительно с, обобщенно говоря, Западом, мы словно невзначай ставим другие вопросы и получаем другие ответы. Попытаемся отвлечься от слишком конкретных формулировок и проясним сначала некоторые моменты в самом общем виде.

Критика современности — удел философов. Негативная реакция на современное обычного человека имеет, как правило, характер простого неприятия: «Но пусть я буду консерватор, / Не надо мне твоих затей. / Я не желаю бегать в ватер / и называться грамотей», — заявляет в поэме Н. Заболоцкого «Безумный волк» медведь-традиционалист. Он не желает. Это главное. Остальное — рационализация *post hoc*, поиски аргументов в пользу давно решенного. И в этом смысле он, как говорится, глух к голосу разума. В философии на этот счет возможны сомнения, но в обычной жизни, как правило, точно известно, что разум — на стороне современности или, что то же самое, современность на стороне разума. Быть современным — значит быть более расчетливым, информированным, чутким к изменениям, в общем, более рациональным и более подвижным. Современный человек менее бездумен в своих поступках, чем предшествующее поколение, — так кажется каждому следующему поколению современных людей. Впрочем, они не успевают освоиться с ролью новых (и теперь-то уж *подлинных*) носителей прогресса, как на смену им спешат еще более современные, не ведающие ни уважения, ни снисхождения к предшественникам.

Конечно, не всегда бывает так, что новое поколение приходит с требованием поступать более рационально. В разные эпохи могут культивироваться и непосредственность, и страсть, и жертвенная са-

---

13. См.: Бауман З. От паломника к туристу / Пер. с англ. О. А. Оберемко // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133–154; Urry J. The Tourist Gaze. L.: SAGE, 1990.

моотдача, и энтузиазм, и эскапизм. Но уверены ли мы, что эти установки не воспринимаются как характеристики более высокой разумности, более глубокого проникновения в суть вещей? Сегодня нам кажется почти очевидным, что каждое следующее поколение, как правило, уверено в своем превосходстве над предыдущими, ибо лучше знает окружающий мир, причины и последствия своих поступков.

Сколь бы расплывчатой ни была эта первоначальная характеристика, она позволяет зафиксировать несколько очень важных моментов: во-первых, неприятие современности на обыденном уровне обходится без обоснований, в отличие от позитивного отношения к ней; во-вторых, именно мерой разумного отношения к себе и миру определяется современность современного; в-третьих, чтобы отчетливо осознавать себя современным, надо отличать себя и свое поколение от предыдущих, т. е. осмысливать по меньшей мере характеристики двух поколений. Иными словами, есть современное как просто «наше время», «наше поколение». В этом современном обычный человек может отвергнуть любые «новейшие веяния» без рассуждений, а философ способен также рационально обосновать неприятие эпохи. Но принятие современности объединяет обычного человека и философа, ибо они оба становятся на сторону «разума». Здесь происходит такое вычленение особых признаков современности, которое является уделом далеко не всех стран и эпох. Разумеется, в одно и то же время существуют также и те, кто просто не принимает нового, и те, кто рационально обосновывает свое неприятие, и те, кто объявляет о «конце современности» (так называемые постмодернисты). Как раз это последнее обстоятельство наиболее безобидно, ибо постмодернизм (отвлекаясь от собственно содержательного аспекта относящихся к нему концепций) представляет собой, в общем, вполне рациональную стратегию поведения, направленного на завоевание господствующих позиций в науке и культуре.

Сегодня в России мы хорошо представляем себе, каков «типично современный» человек: уверенный в себе, интеллектуальный, полагающий, что рациональностью он выгодно отличается от предшествующих поколений, человек мобильный и энергичный. Именно такой образ современного человека станет отправным пунктом в нашей статье. В нашей собственной социальной жизни мы встречаем сейчас упования на рационализм, деловую хватку, ясность цели, трезвый расчет и другие замечательные вещи. Мы не по рассказам знаем, но дей-

ствительно *можем видеть* этого «типично современного» человека в нашей повседневности. Мы видим, что такой образ человека становится элементом нашей новой, еще только формирующейся идеологии. Проблема, которая возникает в этой связи, в общем, стара как мир, но при этом очень современна. Это проблема границ индивидуальной рациональности и состоятельности индивида в разрешении стоящих перед ним проблем. Коротко ее можно сформулировать следующим образом: если сложная совокупность причинно-следственных связей в большей или меньшей степени остается скрытой от индивида, то как ему удастся принимать ответственные решения и до какой степени он готов нести ответственность за их отдаленные последствия? А если эти связи оказываются *глобальными*, то насколько изменяется от этого наше понимание индивидуальной рациональности?

Это, конечно, лишь один из возможных аспектов рассмотрения проблемы модерна, но стоит ли стремиться к более завершенной концепции, если мы готовы исходить из различия, обобщенно говоря, Запада и России? Важно заметить, что ни «Запад», ни «Россия» не являются в этой связи историко-географическими категориями. Западнее нынешней России, т. е. Российской Федерации, географически находятся Украина и Белоруссия, однако вряд ли эти страны мы принимаем за образец модернизации. А ведь западнее границ бывшего СССР есть еще и Польша, и Румыния, и бывшая ГДР, но мы и здесь, наверное, остановимся, нас влечет все дальше на *Запад*. И при этом мы еще осторожно обходим вопрос о том, насколько правомерно, например, считать нынешнюю РФ «старой Россией в новых границах» — уже хотя бы потому, что границы эти весьма зыбки и вполне еще могут не раз изменить конфигурацию. А «Запад» внутри себя тоже ведь неоднороден, и, например, у немцев есть понятие «Западная Европа», к которой они себя не причисляют, хотя, конечно, и не сомневаются в том, что они европейцы. Но мы ведь, кажется, не думаем, что «Запад» — это только Европа. Тогда что еще? Америка? Но вся Америка, а не только США находится в Западном полушарии. От Колумбии или Парагвая мы тоже готовы отвернуться. Пусть так. Пусть будут США. Тогда что же мы возьмем там за образец модерна? Может быть, уголовную среду европейских иммигрантов 1920-х гг. или такую же среду, но уже (говоря политически корректным языком) афроамериканскую, о которых так много писали американские социологи? А если и это не годится, то нужно нам, стало быть, что-то такое, что является

«западным на Западе», как есть «современное в современном». Но его надо сначала определить иначе, чем географически. Мы ищем современное и западное не во времени и не в пространстве. Мы ищем тождественный смысл того и другого. Нам важно не только то, чему мы сами или авторитетные для нас *западные* наблюдатели приписывают качество *современности*, но современное в современном, западное на Западе. Между тем и Запад, и современность можно определить только по тому, есть ли у них эти специфические особенности. Раз чисто географическими категориями оперировать невозможно, то «Россия» и «Запад», современное и несовременное оказываются *смысловыми* различиями. Грубо говоря, мы на выходе получаем то же, что и на входе. Некогда, чтобы «увидеть всемирную историю», люди отправлялись в Париж. Возможно, это и до сих пор правильное направление. Но по какому адресу прописана в Париже всемирная история или, допустим, модерн? Мы обречены ориентироваться на собственные свидетельства «современников современности», но как нам быть, когда нет согласия между ними? И можем ли мы, в свою очередь, доверять им тогда, когда они пытаются — со своей колокольни — выяснить, что *у нас* современно, что соответствует «западному», что свидетельствует в пользу или против нашей вовлеченности в глобальные связи? Можем ли мы доверять самим себе в таких суждениях, если они не опираются на внятно прописанную позицию?

Именно поэтому нам не обойтись без отчасти искусственных, априорных конструкций: только они придадут смысл нашим рассуждениям и примерам. И если мы ограничимся тем, что укажем на определенные источники наших познаний, то этого будет совершенно недостаточно. Интеллектуалы способны инициировать «современный дискурс», но они же способны и симулировать этот дискурс. Современна та ситуация, в которой «дискурс» современности имеет определенное *социальное место*. Современным может считаться специфическое *взаимопроникновение* стихийно порождаемых смыслов и смыслов, конструируемых интеллектуалами. Иными словами, когда западный интеллектуал начинает свои рассуждения о современном человеке, то он действительно может видеть этого человека, хотя и не все его современники таковы. И наоборот: именно потому, что такие рассуждения имеют изначально какую-то референцию в реальном смыслополагании, они как бы просачиваются на уровни обыденного самопонимания. А в результате и те, кто сознательно или инстинктив-



но дистанцировался от новаций или отторгал их, обнаруживают себя в новой, *еще более современной* ситуации. При этом, конечно, «дискурс» развивается по своим законам, так что различные уровни смыслопроизводства постоянно проникают один в другой, иницируя, раздражая, вызывая ответные реакции. И только имея в виду уровень наибольшей сознательности, мы можем говорить, что современность «осознает себя», «отличает себя» и т. п. Но это на философском языке и называется рефлексией: самопостижением в отличие от иного. Таким образом, современность, как мы уже говорили, изначально рефлексивна. А это означает наряду с прочим, что здесь нет закрытых вопросов, исчерпывающих предмет трактовок. Пожалуй, это непрерывное движение, сопровождающееся саморефлексией, и является наиболее современным в современном. Формальные признаки модерна оказываются устойчивее содержательных. Правда, тогда-то и оказывается, что современность уже не прописана нигде. У нее нет приоритетного местоположения в современном мире.

### Рациональность модерна

Именно в связи с таким подходом к современности и можно было вернуться к достаточно известному и проверенному критерию: рациональности. Речь не идет о том, чтобы — в который уж раз — описать, скажем, вслед за Максом Вебером, «судьбу Запада» как рационализацию, вскрыть ее парадоксы и затем спроецировать и категориальный аппарат, и полученные результаты на проблемы современной России. Попытки такого рода предпринимались неоднократно и зачастую были весьма плодотворны. Дело, однако, не в этом. Говоря о современности, стоит сосредоточиться на проблеме состоятельности индивида как рационального или, во всяком случае, желающего быть рациональным существа. Это, с одной стороны, сопрягается с той формальной концепцией современности, которая была представлена в предыдущем разделе, а с другой — должно позволить нам проследить по некоторым авторитетным источникам достаточно любопытную и, как мне кажется, принципиально важную для *современной России* линию дискуссий о рациональности.

Однако в качестве отправного пункта целесообразно принять именно рассуждения Макса Вебера о типах поведения и рациональности. Они, в общем, хорошо известны и оказали огромное воздействие

на дальнейшее развитие социальной мысли. Понятие же рационального действия является одним центральным моментом в его общей концепции рационализации, которую мы упомянули выше.

Вебер считал, что именно рациональное действие наиболее доступно пониманию со стороны ученого<sup>14</sup>. Действующий, продолжает Вебер, наиболее свободен тогда, когда действует рационально, и наиболее рационален тогда, когда свободен, т. е. на его решения не оказывают влияние «подоснова» психической жизни, настроение и страсти. И не только это. «Чем „свободнее“ „действие“ в указанном здесь смысле, т. е. чем *меньше* оно имеет характер „природного события“, тем больше силы обретает, в конце концов, также и то понятие „личности“, согласно которому „сущность“ ее состоит в постоянстве внутреннего отношения к определенным последним „ценностям“ и „значениям“ жизни, которые в ее деяниях обращаются в цели и таким образом преобразуются в телеологически-рациональное действие...»<sup>15</sup>. Что здесь имеет в виду Вебер? Рациональный человек — это и есть «личность» в высшем смысле слова. Быть личностью — значит вырваться из царства природных причинно следственных связей. Все, что происходит в природе, имеет свою причину. Значит, имеют причину и человеческие действия. Но для того, чтобы понять, откуда и куда катится камень, достаточно выяснить его механические характеристики и те силы, которые действуют на него в начале и в процессе движения. Таков и человек, *на которого* действуют, но не тот, *кто сам* действует. Таков и человек, обуреваемый страстями и влечениями, которые он не осознает и противостоять которым не может. Свободный человек сознателен, потому что *сам* взвешивает, какова его цель, какими средствами она может быть достигнута, какое из этих средств наиболее эффективно. Процесс его размышления нам не виден, но мы легко можем понять, как он пришел к своим выводам, если примем во внимание добротность его личности. Дело в том, что наиболее эффективные средства для достижения определенной цели, считает Вебер, примерно одинаково рассчитывает любой рациональный человек. Поэтому ученому, с точки зрения научной рациональности, наиболее понятны именно максимально рациональные действия. Но вот цели выбирают

---

14. См.: Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 127.

15. Ibid. S. 132.

ся как-то иначе. Точнее говоря, если цели выбираются как средства для достижения более отдаленных целей, то здесь все понятно. Речь идет опять о максимизации рациональности. Но если речь идет о каких-то высших целях, то они выбираются уже иначе. То обстоятельство, что человек способен собраться, определить свое постоянное отношение к некоторым ценностям и уже на основе этого выбора строить свое поведение, и является показателем его свободы.

Здесь следует обратить внимание сразу на два принципиальных момента. Во-первых, целесообразное, целерациональное, как говорит Вебер, поведение, имеет мощную этическую составляющую; а во-вторых, для Вебера едва ли не более важным вопросом в этом контексте оказывается не столько рациональность (эффективность) как таковая, сколько ясность самосознания, определенность мотива и цельность личности<sup>16</sup>. И это, конечно, не случайно. Категория рациональности — одна из самых сложных в социальной мысли, в том числе, конечно, и у Вебера. Укажем лишь на несколько самых важных моментов. Противопоставлять рациональность и эффективность невозможно. Иначе получится, что чем больше знания (*подлинного*), тем меньше умения. Но и отождествлять рациональность с эффективностью невозможно. Во-первых, для Вебера несомненно, что бывает не только рациональность средства, но и рациональность самого факта совершения поступка. Действие самоценно, даже если не достигает результата. Оно совершается в полном сознании происходящего, с четким осознанием основных ценностей и мотива. Но оно ценится по намерению и свершению, не по результату (как и велит кантовская этика). Таковы подвиги самопожертвования и другие этически наполненные поступки. Во-вторых, эффективность иногда бывает связана с тем, что никак невозможно признать рациональностью. В одном из рассказов Чехова гимназист, дающий уроки купеческому сынишке, не может решить математической задачи без «иксов». Купец же, не знающий ни о каких «иксах», решает ее по-своему, быстро и правильно. Современный европейский инженер не изготовит бумеранг без высшей математики. Но пришел бумеранг не из Европы, а из Австралии, где не было ничего похожего на европейскую науку.

---

16. См. об этом подробнее: Филиппов А. Ф. Ясность, беспокойство и рефлексия: к социологической характеристике современности // Вопросы философии. 1998. № 8. С. 38–58.

Примеры можно умножить. Но и это еще не все. Рациональность западного человека, по Веберу, *в конечном счете* приводит к большей эффективности. Однако главное для него состоит в том, что, помимо эффективности, особый характер имеет само *западное знание*. Это и особый способ его получения (включая, например, научный эксперимент, невозможный без постоянного методического самоконтроля и соотнесения теории с рационально сконструированной практикой), и сквозной, универсальный характер (предполагается, что нет областей, недоступных для рационального постижения). Но как это должно выглядеть в реальности? Так ли, что западный человек лучше понимает окружающий мир и способен дать рациональное продуманное объяснение всему, с чем он сталкивается? Вебер отвечает на этот вопрос отрицательно. Оказывается, человек традиционной, скажем, магической культуры гораздо лучше (по-своему) разобрался в происходящем, чем человек современный. Грубо говоря, если традиционного человека посадить в современный лифт, то при всей неожиданности для него того, что происходит, он сможет объяснить это событие в своих терминах, например, действием злых духов, которые, естественно, волокут что хотят и куда хотят. Между тем современный человек далеко не всегда и лишь с трудом сможет в точности объяснить, как работает электрический мотор и почему лифт все-таки едет до нужного этажа. Вебер это затруднение снимает следующим образом. Он говорит, что современному человеку нет нужды разбираться всякий раз в тонкостях той или иной рациональной аргументации или рационального устройства. Самое главное — это то, что он уверен в принципиальной объяснимости всего происходящего именно таким, рациональным образом: через логичное научное доказательство, рациональный эксперимент и без всяких живых духов с их собственной волей и капризами.

Однако здесь тоже не все просто. Приведем пример, который не мог быть известен Веберу, зато несколько лучше помогает понять наши нынешние проблемы. Он относится к явлению, которое называется «каргоизм» и возникло несколько десятилетий назад на островах Меланезии. Речь идет о поклонении тем грузам, которые привозили на острова торговые корабли, «карго». Устройство мира туземцам в точном смысле слова известно не было. Просто то и дело из-за горизонта появлялся корабль, а на нем — грузы. Сами по себе товары западного производства туземцам очень понравились. Не было у них и сомнений насчет того, как их можно получить. Источник товара — корабль.

Люди, способные доставить себе эти корабли, обладают тайным знанием и могуществом. Один из логических выводов, сделанный отсюда, был таков. Судя по всему, заполучить корабли помогает религия белого человека, христианство. Исследователи сообщают о следующем эпизоде: однажды один из вождей местного племени появился в административном центре острова и заявил, что тайна белого человека теперь раскрыта, он также уверовал в Христа и в связи с этим требует передать ему ключи от банка. Представим себе, что описанные события происходили бы в эпоху банкоматов. Тогда туземец благополучно приходил бы в город, скажем, раз в месяц за социальным пособием. Разумеется, его научили бы засовывать карточку в щель, набирать PIN-код и получать деньги. И он справился бы с этим куда лучше, чем высокообразованный житель современного (!) российского города, который не то что банкомата, а и обычной зарплаты не видит иногда месяцами.

Так в чем же здесь отличия рационального от нерационального? Пример с каргоизмом показывает, что не только по непосредственному смыслу действия, но и по его ближайшему предполагаемому смыслу отличить нерациональное от рационального очень трудно. Здесь требуется привлечь целое мировоззрение, картину мира, в которую вписывается то или иное осмысленное действие. Именно эти картины мира мы и рассматриваем под углом зрения того, насколько они рациональны (современны) или нерациональны. В сущности, *по-своему* рациональными могут быть самые разные культуры. Для Запада важен не рационализм, а то, *какой это рационализм*. Разумеется, применительно к Западу у Вебера оставался еще один важный критерий. Это насквозь формальный характер организации того или иного процесса, той или иной «сферы», как он иногда говорит. Что значит «формальный»? Это значит, что в своем движении эта сфера подчиняется только своим собственным закономерностям. Так, например, с точки зрения права важно, чтобы все соответствовало писаным правилам и формальным процедурам, а не каким-то еще соображениям, например, экономической целесообразности или справедливости; с точки зрения науки важна истина, но не богооткровенная, а добытая путем обоснованных научных процедур и формальных логических выкладок; для бюрократа важно следование букве инструкции в рамках его компетенции, хотя бы даже рухнул мир, и т. д.). Разумеется, чтобы работать в такой сфере, будь то экономика, право, политика, наука, управление и т. п., необходимо быть профессионалом. Профессионал — это как раз тот, кто дей-

ствуется рационально, потому что он точно знает те правила, по которым функционирует соответствующая область социальной жизни.

Здесь, однако, возникает несколько проблем. Рациональный человек умеет выбирать наиболее эффективные средства для достижения цели. Самые эффективные средства в какой-то определенной области деятельности всегда сообразуются с теми правилами, которые в ней действуют. Вряд ли преуспеет чиновник, не знающий инструкций и пределов своей компетенции; юрист, не знающий права и правил, скажем, ведения процесса в суде; ученый, не умеющий построить доказательство или провести эксперимент. Но откуда берется сама цель? Насколько разумно функционирует организация, не отчуждает ли нас научное знание от тех глубоких истин, познать которые может только мудрость (этот последний аргумент приводил против Вебера его младший современник, знаменитый немецкий философ Макс Шелер), ради чего работает партийная или управленческая машина? Сам Вебер видел эту проблему, и ответ на нее он пытался найти в понятии профессионального призвания. Тот, кто имеет истинное призвание к науке, к искусству, к политике, тот ставит подлинные, высокие цели. Тот, кто занят в этих сферах жизни просто как в «предприятии», тот выполняет инструкции в рамках своей узкой компетенции. Собственно «цель» предприятия ему неизвестна, во всяком случае, не он ее выбирает. Но самое главное, что и тот, кто выбирает ее, не может дать рационального обоснования. Ведь рациональность — это действие по правилам, а рациональность самих правил и цели, достижению которой должно служить их исполнение, — это совершенно другое дело.

Таким образом, рациональность оборачивается совершенной иррациональностью. Это становится тем более заметным, если мы попытаемся представить себе, каким должно быть понимание ситуации, а значит, и поведение человека, попадающего в чуждую ему сферу рациональных правил. Достаточно ли быть просто «современным», «образованным», «рациональным» человеком, чтобы понять, например, функционирование современной экономики? Разумеется, нет. Почти одновременно с выходом в свет знаменитой книги Вебера «Протестантская этика» появился сборник рассказов канадского сатирика С. Ликока, кстати говоря, профессионального экономиста. Открывается он рассказом «Моя банковская эпопея». Вот как описывает автор столкновение «обычного человека» с финансовой системой: «Когда мне случается попасть в банк, я сразу пугаюсь. Клерки пугают меня.

Окошечки пугают меня. Вид денег пугает меня. Решительно все пугает меня. В ту самую минуту, как я переступаю порог банка и собираюсь проделать там какую-нибудь финансовую операцию, я превращаюсь в круглого идиота»<sup>17</sup>.

Впрочем, такое же чувство, как можно судить по многочисленным источникам, охватывало и других людей, которые сталкивались с тем, что выходило за рамки их профессиональной компетенции. И все это происходило с тем самым «западным человеком», которого никто не видел, но о котором все знают по сочинениям критиков «западного рационализма». Рациональность, конечно, гарантирована, но гарантирована она в очень узких рамках. От человека на самом деле чаще всего не требуется выверенное, продуманное, в высшем смысле слова рациональное решение. Он должен положиться на то, что общество, в общем, устроено разумно, хотя ему самому трудно ухватить *своим собственным разумом* все «за» и «против» при определении своего поведения. Скорее всего, он ничего не решает, а ведет себя «правильно», т. е. по правилам, в остальном доверяя банкиру, политику, инженеру, подобно тому, как он доверяет врачу или машинисту поезда.

Сам Макс Вебер, да и многие другие авторы, и в его время, и позже склонны были рассматривать эту ситуацию довольно пессимистически. Иррациональность индивидуального рационально взвешенного целеполагания казалась особенно страшной перед лицом тех политических потрясений, которых было так много в нашем веке. Действительно, в 1919 году Вебер пророчествовал, что в политической жизни наступает «полярная ночь ледяной мглы и суровости», и за короткое время иррационализм (нацизм, фашизм и тому подобные движения) действительно захлестнул западные страны с их образованным, профессионально компетентным населением и рациональным устройством множества сфер деятельности. Рационализм, как оказалось, не помеха верности фюреру или дуче.

### Клетка безопасности и кокон доверия

Однако проблема рационализма не исчерпывается политическим падением нескольких «рациональных» западных народов, и формулировать ее не обязательно с тем надрывом, от которого не мог удержаться

---

17. Ликок С. Юмористические рассказы. М., Л.: ГИХЛ, 1962. С. 29.

свободный и самосознательный западный интеллеktуал, когда обнаружил себя в «железной клетке»<sup>18</sup>, из которой ему уже было не вырваться ни усилиями разума, ни этическим решением. Разумеется, в клетке жить неуютно — но, может быть, клеткой она выглядит, так сказать, только «с той стороны»? Классический образ клетки мы встречаем в знаменитом стихотворении Райнера Марии Рильке «Пантера»: «Ее взгляд столь утомлен от хождения мимо прутьев, / Что ничего уже не фиксирует. / Ей кажется, что этих прутьев тысячи, / а за прутьями нет никакого мира»<sup>19</sup>. Разумеется, поэт, творческий гений, так сказать, сам себя чувствует такой вот несчастной пантерой. Ему не приходит в голову, что за этими прутьями пантера, во всяком случае, в безопасности. Ее не укусит ядовитая змея, ей вовремя дадут пищу. В общем, она получит почти все, что дает человеку цивилизация. Конечно, любовь к цивилизации презренна — с точки зрения героической. Вот как описывает людей, выброшенных за пределы цивилизации, Джозеф Конрад:

«Это были два совершенно незначительных и неспособных индивида, существование которых было обеспечено только высокой организацией организованных толп. Мало кто осознает, что его жизнь, само существо его характера, способности и дерзость являются всего лишь выражением веры в безопасность того, что его окружает. Смелость, самообладание, самоуверенность; эмоции и принципы; всякая великая и всякая незначительная мысль принадлежат не индивиду, а толпе: толпе, которая слепо верит в несокрушимую силу своих институтов и морали, в силу своей полиции и своего мнения»<sup>20</sup>.

Разумеется, после такой характеристики должно последовать торжествующее: «А на самом-то деле...» И действительно, пребывание в глуши оборачивается для героев рассказа Конрада и физической, и нравственной катастрофой. Но это доказывает только, что настоя-

---

18. Образ железной клетки — «чудовищного космоса современной экономики», оторвавшейся от своего этического корня и подчиняющейся только своим собственным закономерностям, всплывает в самом конце «Протестантской этики» Вебера. Он стал потом довольно популярным в литературе о капитализме и современном обществе.

19. *Rilke R. M. Werke. Bd. 2. Frankfurt am Main: Insel, 1984. S. 261.* Ср. В переводе К. П. Богатырева: «В глазах рябит. Куда ни повернуть их — / Одни лишь прутья, тысяч прутьев ряд. И для нее весь мир на этих прутьях / Сошелся клином, притупляя взгляд» (*Рильке Р. М. Новые стихотворения. М.: Наука, 1977. С. 42.*)

20. *Conrad J. Typhoon and Other Tales. N. Y.: New American Library, 1980. P. 185.*



щей средой их обитания была цивилизованная жизнь — подобно тому, как пантера, видимо, все-таки предпочла бы джунгли, если бы могла выбирать. В юмористической литературе на рубеже веков часто встречаются эпизоды с консервными банками, которые невозможно открыть без специального приспособления, так что человеку, не имеющему консервного ножа, грозит голодная смерть. А в «Войне миров» Г. Уэллса ближе к финалу, когда марсианские чудовища уже почти победили, появляется весьма решительный персонаж, который с презрением отзывается о хлюпиках, которые не могут высморкаться, если у них нет носового платка.

Вообще-то, цивилизация и порядок, возможно, представляют собой явления замечательные и достойны всяческого восхищения, в том числе и поэтического. Об этом пронизательно говорит столь тонкий мыслитель, как Г. К. Честертон, устами одного из своих персонажей:

«Мы чувствуем, что если человек пускает стрелу и попадает в далекую птицу, то это достойно эпоса. А разве не достойно эпоса, что человек запускает мотор и попадает на далекую станцию? Хаос наводит скуку, потому что в хаосе поезд может прийти куда угодно: на Бейкер-стрит или в Багдад. Но человек — кудесник, и все его колдовство состоит в том, что он говорит: „Виктория“ (вокзал в Лондоне. — А. Ф.) — и пожалуйста! — вот Виктория... Я говорю вам... что всякий раз, когда прибывает поезд, я ощущаю, что он прорвался сквозь кольцо осады, что человек выиграл битву против хаоса»<sup>21</sup>.

Обратим внимание, что все цитируемые авторы — не просто современники, они выпускают свои сочинения чуть ли не в один год. К 1904–1905 гг. относится создание знаменитой «Протестантской этики» М. Вебера. В 1907 году выходят в свет «Новые стихотворения» Рильке, написанные с 1903 по 1907 год, в 1910-м появляется «Проба пера» С. Ликока, в 1902-м — «Тайфун» Конрада, в 1908-м — «Человек, который был Четвергом» Честертонна. Все эти авторы остро чувствовали именно «современность современного». И все их оценки и характеристики, при всем различии между ними, носят невероятно напряженный характер. Даже Честертон не может представить себе поэзию порядка иначе, как героическое преодоление хаоса. Возмож-

---

21. *Chesterton G. K. The Man Who Was Thursday: A Nightmare.* Ware: Wordsworth Classics, 1995. P. 4.

но, конечно, что в его описаниях сказывается трепетное отношение англичанина к своей железной дороге, от которой он готов ждать, кажется, любых неожиданностей. Но здесь есть и другое: все эти сочинения были написаны еще *до Первой мировой войны*. Между тем опыт мировых войн и войн гражданских, революций, террора и прочего, чем так богат XX век, заставляют совершенно иначе взглянуть на порядок и рутину.

С одной стороны, недоступность происходящего во всей его сложности и специализированности для рационального постижения только возросла. Но, как выясняется, даже тому, что постигнуть мы не в состоянии, можно и должно *доверять*. Это утверждение любопытным образом всплывает в ходе дискуссии двух некогда в высшей степени популярных авторов, известность которым принесла именно критика современного общества как забюрократизированного и, при внешней рациональности, глубоко иррационального. Мы знаем, что Макс Вебер не мыслил современности без рациональной бюрократии. Бюрократ, управленец необходим, по Веберу, как специалист и как элемент большой управленческой машины, «самой эффективной и самой дешевой» из всех известных машин. Это убеждение было сильно поколеблено явлением бюрократизации. Сталкиваясь в своей жизни с множеством чиновников, гражданин начинал сомневаться в необходимости этой столь непомерно разросшейся касты. С. Н. Паркинсон, сформулировавший знаменитый «закон Паркинсона», доказывал, что количество чиновников возрастает обратно пропорционально выполняемой работе, что профессионализм, объективность, компетентность чиновника оборачиваются куда более неприглядными качествами при изучении подлинной жизни организаций. В немалой степени вдохновленный исследованиями Паркинсона и его блестящим сарказмом, Л. Питер выдвинул «принцип Питера», согласно которому всякий, кто продвигается по службе, рано или поздно достигает своего «уровня некомпетентности». Пока он его не достиг, он работает хорошо, и его повышают в должности. Оказавшись, наконец, некомпетентным, он на этом уровне и застревает. «Принцип Питера» стал не менее известным, чем «закон Паркинсона». Но со стороны Паркинсона прозвучала резкая отповедь Питеру:

«Мы живем среди летчиков, банкиров, инженеров, моряков, композиторов, солдат и журналистов, среди людей, отличающихся почти

потрясающей компетентностью. Более того, мы предполагаем, что большинство людей, которых мы знаем, вполне способны выполнять взятые ими на себя обязанности. Пассажиры реактивного лайнера целиком доверяют пилоту, которого они даже не видели. Мы убеждены в мастерстве и здравом смысле хирурга, удаляющего нам аппендикс, и испытываем то же доверие к механику, занимающемуся нашей машиной... мы абсолютно полагаемся на компетентность большинства из тех, с кем нам приходится иметь дело, и наше доверие редко бывает обмануто»<sup>22</sup>.

Мы видим, что здесь ключевым словом становится «доверие». Феномен доверия не привлекает к себе внимания, когда даются первоначальные характеристики модерну. О нем не говорят и в промежутке между двумя мировыми войнами. А ведь это действительно очень важно. Паркинсон недаром подчеркивает анонимный характер доверия. В нем нет ничего, например, от знаменитой «харизмы», особого личного дара, которым, по Веберу, могут обладать только маги или религиозные и политические вожди. «Харизма» вырывает человека из рутины обыденности. Вождь или пророк может *спасти* тех, кто ему доверился. А доверяются ему страждущие, глубоко недовольные своей повседневностью. Доверие — совсем другое дело. Доверие как раз укоренено в обыденности и в нем (в таком контексте) нет ничего личного. Я доверяю банкиру или врачу не потому, что знаю их лично, а потому, что у меня нет другого выбора. Открываю ли я водопроводный кран, включаю ли электричество, сажусь ли в лифт или в такси, покупаю ли хлеб или кладу деньги в банк, я могу только доверять тем людям, от деятельности которых, собственно, и зависит, обернется ли для меня каждое из названных действий катастрофой. Честертонский герой, вдохновленный порядком, мысленно представляет себе, как поезд, прибывший вовремя, прорвался сквозь осаду, хотя никакой осады в викторианской Англии он явно не преодолевал. А вот наш современник, садящийся в вагон метро в центре Лондона, не может быть полностью уверен, не увезет ли он его по наущению террориста в Анкару, как в известном анекдоте. Тем не менее он скорее всего не испытывает ни восторга, ни скуки, ни ужаса. Метро — часть его рутины, и она, в общем, не более тягостна, чем необходимость добраться поутру до

---

22. Паркинсон С. Н. Мышеловка на меху / Пер. с англ. А. Графова и И. Гюббенет // Паркинсон С. Н. Законы Паркинсона. М.: Прогресс, 1989. С. 279–280.

ванной комнаты. Заходя в банк, рядовой человек еще меньше, нежели во времена Ликока, понимает существо сложных финансовых операций, однако банк уже не внушает ужаса даже меланезийскому туземцу с его каргоизмом, а не то что среднему представителю среднего класса.

Эти, казалось бы, совершенно рядовые обстоятельства имеют ключевое значение, о чем пишут многие современные социологи. Так, Э. Гидденс говорит, что доверие — это «защитный кокон»; «покров доверия» позволяет нам поддерживать жизнеспособность того, что в теоретической биологии и философской антропологии принято называть «Umwelt», окружающим миром<sup>23</sup>. «Окружающий мир» — это не мир как таковой, это тот его кусочек, в который хорошо вписалось живое существо. Окружающий мир нельзя отождествлять просто со «средой» обитания. Дело в том, что фактически среда обитания может меняться, но отбирать из множества информации мы все равно будем согласно некоторым предпочтениям, которые даже и не осознаем. Эта структура предпочтений — и есть «окружающий мир», и мы ее носим за собою повсюду, «как улитка свой дом»<sup>24</sup>.

Но откуда берутся эти предпочтения? Антропологическая теория социальных институтов, разработанная А. Геленом и развитая Х. Шельски, говорит о том, что институты *разгружают* человека от бремени насущных проблем, он получает уверенность в жизни, а исполнение постоянных потребностей становится для него самоочевидным. Иными словами, у него не только нет нужды сознательно планировать свое поведение для удовлетворения потребностей, но нет и *сознания самих этих потребностей*. Институты не просто защищают его, но и проникают в глубины его сознания и воли. Однако человек не становится их марионеткой. Просто как «смысл жизни» он воспринимает не то, что гарантировано «фоновым исполнением», самоочевидным функционированием институтов, но как раз то, что еще не гарантировано. Поэтому в современном обществе и возникает проблема «постоянной рефлексии», т. е. «возрастания сознания

---

23. См.: *Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Cambridge: Polity Press, 1991. P. 127–130.

24. Эта формулировка принадлежит Максу Шелеру. Стоит заметить, что в последующем он изменил свою точку зрения. Ср.: *Шелер М. Ordo amoris* / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Шелер М. Избранное.* М.: Гнозис, 1976. С. 342–346; *Он же. Положение человека в Космосе* / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Там же. С. 152–161.

в себе самом»<sup>25</sup>, субъективного «я», которое становится все более «спиритуалистичным», отторгает все объективированное, дабы с тем большей энергией погрузиться в глубины своего внутреннего мира. Важно иметь в виду, что эта постоянная рефлексия происходит именно не вопреки институциональной разгрузке, но на ее фоне. Сюда, конечно, можно отнести (чего сам Шельски еще не делал) и доверие к экспертам-профессионалам.

Представим себе, например, что информация, которая к нам поступает, не была бы отфильтрована или мы бы отказались от этих фильтров, т. е. отказались от доверия к профессионалам и решили бы оценивать все сами. Результат легко вообразить, если вспомнить, что бывшие летчики неохотно становятся пассажирами самолетов, хирурги не очень-то любят ложиться под нож и т. д. В течение последних десяти лет на вопрос автора, в каком банке лучше всего хранить свои сбережения, очень разные финансисты отвечали одинаково: в чулке. Но эти сомнения, заметим, связаны именно с их профессиональными знаниями. А как оценить множество информации тому, кто этими знаниями не обладает? Весь мир тогда будет казаться ему одной сплошной угрозой. Существование в таком мире невыносимо. Вот почему Гидденс связывает доверие с «онтологической потребностью в безопасности». Но нельзя не видеть, что «постоянная рефлексия», родившаяся именно из успешного решения потребности в безопасности, может поставить под сомнение сам институт. Самоуглубленная субъективность выставляет свои притязания к социальному миру. Иными словами, сейчас уже нет никакой необходимой связи между «защитным коконом» и сохранением старой структуры предпочтений. Говоря о «коконе», Гидденс предложил сомнительный образ: кокон сохраняет жизнь гусенице, пока она не превратилась в бабочку. Но бабочка не озабочена сохранением кокона, и век ее недолог.

Несколько иначе рассуждал немецкий социолог Н. Луман<sup>26</sup>. Для него доверие — это не самый фундаментальный феномен. Ведь тому, что нам совершенно незнакомо, мы не можем ни доверять, ни не доверять. Сложность, многообразие непреодолимы, если сначала не возникает «осведомленность», на базе которой только и возможны доверие и недоверие. Осведомленность делает возможными относи-

---

25. *Schelsky H.* Op. cit. 257.

26. См.: *Luhmann N.* Vertrauen. 3. Aufl. Stuttgart: Enke, 1989.

тельно надежные ожидания, но она не говорит о том, благоприятно ли то, чего мы ожидаем. У нее есть важная особенность, говорит Луман, — контрфактический характер. Иными словами, это не знание, о том, как поступит тот или иной человек или будет функционировать система, но ожидание, которое может исполниться, но может быть и разочаровано, причем в обоих смыслах: и в позитивном, и в негативном. При этом разочарованность не приводит к отказу от ожидания. Тот, кто не оправдал доверия, не лишается его обычно с первого раза, а тот, кто его не заслуживал, не обретает его с первым же неожиданно хорошим поступком. Доверие же тем более отрывается от течения повседневных событий (ведь случается всякое, в том числе и то, что свидетельствует против доверия) и тем самым помогает преодолеть сложность. Доверие, говорит Луман, это «рискованное действие на опережение»<sup>27</sup>, но это не просто надежда, что случится именно то, чего мы хотим. Доверие бывает только там, где есть серьезный риск, и если оно не оправдывается, это будет значить, что мы не просто «понапрасну понадеялись на», но что было принято неправильное решение. Принимая его, мы знали, что другие принимают свои решения, которые могут быть и не в нашу пользу. Тот, кто надеется, просто не думает об этом или старается не думать. Тот, кто доверяет, заведомо знает, что может случиться всякое. Таким образом, доверие для Лумана — не «защитный кокон», но особый вид *рациональности*. Мы доверяем тогда, когда у нас не хватает информации (не тождественной просто осведомленности), не хватает времени ее собрать, а решение принимать надо. «Доверие/недоверие» как рациональная схема ориентации — вот как ставится вопрос. В одних случаях мы доверяем человеку, в других — системе, в одном аспекте доверяем, в другом — не доверяем, выстраиваем более сложную стратегию доверия/недоверия и именно так и ведем себя рационально.

Мы видели, что доверие сопряжено с существованием в обществе областей профессионального знания. Гидденс в этой связи специально указывает на значение *экспертизы* для современного человека и современного общества. Но он также (а вместе с ним и ряд других крупных социологов<sup>28</sup>) указывает и на готовность современного человека дове-

---

27. *Luhmann N. Vertrauen. S. 23–24.*

28. Например, Мишель Маффесоли. См.: *Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное / Пер. с фр. И. И. Звонаревой // Социо-Логос. Вып. 1 / Под ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Фнлипова. М.: Прогресс, 1991. С. 274–283.*

рять гадалкам, астрологам, колдунам, в общем, всем тем, кто, казалось, должен был быть вытеснен из современной социальной жизни процессом рационализации. Конечно, эксперты представляют науку, но они нередко противоречат друг другу<sup>29</sup>. Столкнувшись с множеством экспертных суждений, человек приходит к пониманию того, что решать-то придется ему самому.

### Рациональность в обществе риска

Казалось бы, мы опять оказываемся в ситуации, описанной еще Вебером. Если решает человек сам, то ему же присуща и рациональность, которая сказывается во взвешенном обращении со средствами для достижения цели и с эффективностью. Однако, как справедливо замечает немецкий социолог Ульрих Бек, сейчас ставится проблема, которой Вебер вообще не видел: проблема риска<sup>30</sup>. Дело в том, что риск возникает не из-за недостаточной рациональности, но именно *в результате* целерациональной деятельности. Однако это ведет не к отказу от деятельности и решений, а к тому, что каждому приходится принимать все больше сугубо индивидуальных решений. В вопросах риска нет экспертов, точнее, каждый сам себе эксперт. Это очень хорошо объясняет Луман. Не надо, говорит он, путать риск и опасность. Та или иная опасность есть всегда. Например, вы боитесь попасть в автомобильную катастрофу и едете медленно. Тем самым вы подвергаете себя опасности опоздать. Но здесь есть хотя бы выбор между предвидимыми опасностями. А если вопрос поставить более принципиально, то надо будет спросить, возможно ли безопасное ведение жизни? Ответ явно будет отрицательным. Например, вы ведете здоровую жизнь, соблюдаете диету, каждое утро пробежки, каждый вечер бассейн, каждые полгода отпуск. Все это, однако, не уберет ни от финансового кризиса, ни от авиакатастрофы. Отождествив риск и опасность, мы теряем самое главное: риск есть там, где есть *решение*. Опасность как следствие решения — это риск. Но то, что риск для одного, то опасность для другого. Например, те, кто рискнул построить мост по спорному проекту, рискуют. Те, кто знает о его сомнительной надежности, и все-таки поль-

---

29. А нередко ситуации, когда противоречия экспертов могут иметь роковой характер для всего общества.

30. См.: Beck U., Giddens A., Lash S. Op. cit. P. 9.

зуются им, тоже рискуют. Для остальных это просто опасно<sup>31</sup>. Обратим, однако, внимание на то, что мы ведь как раз и живем в мире, так сказать, пронизанном чужими рискованными решениями. Все технологии «оценки риска» отнюдь не связаны с его полным уничтожением. Речь идет только о том, чтобы правильно сопоставить больший и меньший риск. Но то, что больший риск для нас, может быть сочтено меньшим риском при профессиональной экспертизе. Да кто же нас спросит? А если и спросят, то надо быть готовыми к тому, что у нас окажется не один, не два, но тысячи и миллионы оппонентов, если, конечно, их затрагивает этот вопрос. Человеческое решение по природе своей есть то, что может быть и другим, принципиальная «инаковость» решения делает фундаментально непрочным весь социальный мир. А в связи с экспертизой риска Бек приводит весьма впечатляющее рассуждение. Мы знаем, говорит он, о предельно допустимых концентрациях, например, в воздухе или пище тех или иных веществ. Но никто не гарантирует нам ни того, что безопасно также и их сочетание, что безопасно более длительное, нежели ведутся наблюдения, их потребление и что нет еще других веществ, которые пока что не выявлены, но в сочетании с «безопасными концентрациями» известных веществ смертельно опасны. После Чернобыля, продолжает Бек, понятие о разумном и здоровом образе жизни стало сомнительным. Общие рецепты уже не действуют. Нельзя сказать, что свежий воздух всегда полезнее замкнутого помещения, что овощи полезнее мяса и т. д. и т. п. Время «вековой мудрости» и время «авторитетных советов» миновало. Каждому приходится решать проблемы для себя самому.

Мы видим, что (если судить по описаниям именитых западных авторов) современное развитие разрушает один незыблемый фундамент жизнестроения за другим. Рациональность организаций и рациональность индивидуального поведения, надежность институтов и доверие к экспертам оказываются вещами довольно сомнительными. Именно ввиду этих обстоятельств Бек приходит к следующим принципиальным выводам. Общество индустриального модерна столкнулось с последствиями своего собственного функционирования (именно это в его терминологии называется рефлексивной модернизацией). Оно

---

31. См.: *Luhmann N. Soziologie des Risikos*. Berlin: De Gruyter, 1991. См. также в русском переводе первую главу этой книги: *Луман Н. Понятие риска* / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // THESIS. 1994. № 5. С. 135–160.



меняется, поскольку подрываются и исчезают его важнейшие основы, в частности, важнейшие классовые различия и ориентация на производительный труд и рост богатства. Вместо этого появляется всеобщая опасность, страх, неуверенность и всеобщее равенство в страхе и неуверенности.

Разумеется, мы упростили аргумент Бека до предела. Тем не менее даже в этой (а быть может, тем более в этой) форме он обнаруживает свою фундаментальную природу. Присмотримся к нему поближе. Итак, имеется производство ради богатства (и его обратная сторона — недостаточность благ и наемный труд). Очевидно, что это производство невозможно без определенных технологических знаний. Знания носят объективный характер, а уровень знаний означает, собственно, степень овладения предметом. Чем больше знаешь, тем лучше овладеваешь, тем значительнее получаемая прибыль. *Sachlichkeit* (деловитость, предметность) — говорят немцы, и этот излюбленный термин немецких классиков социологии означает не просто «объективность» как беспристрастность, но и нечто такое, что имеет отношение к «*Sache selbst*», «самой вещи». Тот, кто желает добиться цели, должен быть рационален, то есть объективен. Вещи диктуют нам, *как* применять их, как и какие использовать средства. Мы выбираем только цель. Но так ли это? Есть цели, которые недостижимы никакими средствами — знание *вещей* позволяет нам об этом судить. Значит, будучи объективны, мы не должны ставить эти цели. Есть промежуточные цели, которые надо поставить, чтобы получить средства для других, более отдаленных целей. Ставя себе цели в области средств, мы снова подпадаем под диктат вещей. Если же высшие, последние цели (например, спасение души) недостижимы в мире вещей, то любые операции в этом последнем рациональны лишь постольку, поскольку мы подчиняемся им. Средства превращаются в самоцель, и объективность в выборе цели означает, что мы уступаем *давлению силы вещей*. Подчинение вещей человеку означает подчинение человека вещам. Социологи разыгрывают партию на два голоса: одни говорят о том, что произвольное целеполагание утопично и бесперспективно, другие требуют преодолеть *овеществление*. Для одних рациональное знание и поведение в природе должно найти продолжение в рациональном знании и поведении в обществе. Для других самая объективность природы мнима, потому что возможна лишь в силу отчужденного к ней отношения. Позитивизм (в самом широком смысле) и критическая теория непримиримы, но

их языки родственны, ибо речь идет о рациональности в мире вещей, в том числе и социальном мире. Их языки родственны, потому что их праязык — это терминология Маркса и Конта, Вебера и Зиммеля, подобно тому, как в течение нескольких веков праязык Гоббса, Локка и Юма находил свое продолжение в построениях Руссо и Сен-Симона, Адама Смита и Гегеля.

Наилучшее знание о предмете, разумеется, имеет отношение и к *силе*: власти, влиянию, богатству. Необходимо знать, чтобы мочь, будь то составление финансового отчета, выплавка стали, заключение международного договора или разработка закона о социальном страховании. Богатство, власть и образование тесно связаны друг с другом<sup>32</sup>. Неравенство в образовании и неравенство в распределении социальных обязательств, ответственности и престижа связаны не менее тесно.

Всему этому, говорит Бек, в обществе риска приходит конец. Исчезает важнейшая предпосылка: объективное знание отныне недостижимо, во всяком случае, его социальное место — отнюдь не там, куда привыкли помещать знание теоретики модерна, не в области естественных наук, техники и компетентного управления. Его место занимает принципиальная неуверенность, то есть ощущение угрозы, то есть страх. Общий страх перед общей угрозой делает незначимыми все те разделения и различия, на которых держался модерн. Это *принципиальная недостаточность знания*, которая совершенно по-новому высвечивает отношения человека с так называемым объективным миром. Дело в том, что нынешние опасности, конечно, сродни опасностям традиционным в том смысле, что подлинная угроза — это угроза целостности тела, здоровью и жизни. Но, в отличие от прежних, современные опасности, как мы видели, неосязаемы. Итак, органы чувств ненадежны, а экспертиза в лучшем случае недостаточна и неполна. Понятие правильного поведения, а значит, и фундаментальное понятие рациональности отказывает. В наш мир получило доступ невидимое, неосязаемое и, в сущности, непознаваемое. Так о какой рациональности в прежнем смысле может идти речь? Что еще может диктовать нам «вещь», на какое «фоновое исполнение потребностей» (в смысле Гелена и Шельски) можно еще надеяться? «Объективных принуждений

---

32. Разумеется, не только так, что образование открывает путь к богатству, но и так, что богатство открывает путь к образованию, — впрочем, тема слишком хорошо исследована, чтобы говорить о ней специально.

уже нет — разве что мы сами позволяем им властвовать»<sup>33</sup>. Прежде можно было сказать, что об объективном положении дел судит наука. Теперь мы знаем, что она соучаствует в производстве рисков и что признание рискованности тех или иных научно-технических новаций происходит не в силу внутреннего научного процесса, приводящего к все более полному постижению истины (в том числе и истины, касающейся побочных последствий научно-технического прогресса), но благодаря социальному давлению.

Итак, в обществе риска, согласно Беку, не столь важны различия между людьми в зависимости от дохода, образования, местожительства. Мало того, с точки зрения «нового индивидуализма» не так важны даже различия между полами в их традиционном смысле. Мы видим картину общества, образованного множеством индивидов, которые включены в рыночные отношения и которые обуреваемы страхом и неуверенностью.

### Общество риска как общество страха

Тем самым мы совершенно неожиданно оказываемся перед лицом основной проблематики социологии, некогда вполне справедливо названной Толкотом Парсонсом «Гоббсовой проблемой». Гоббсова проблема — это вопрос о возможности социального порядка при взаимодействии множества изолированных своекорыстных индивидов. Описывая возникновение и последующее состояние общества не столько как историческую, сколько как логическую проблему, философы нового времени (прежде всего — именно Томас Гоббс), к которым восходят основные идейные конструкции современного западного общества, исходили из понятия индивида как такового. Не богатые и бедные, не дворяне, клир и крестьянство, не рабочие и капиталисты, не мужчины и женщины, не народ как социальное целое, но *индивиды*, каждый человек отдельно заключали между собой *общественный договор*. Что же было основой их солидарности? Страх, говорит Гоббс, страх за свою жизнь. Не война как непрерывная битва, но постоянная готовность к войне — вот что такое, по Гоббсу, *bellum omnium contra omnes*. Но сам по себе страх как источник решения о мире долго не

---

33. Бек У. Общество риска / Пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 345.

удерживает людей вместе. Даже если однажды они примут решение не убивать друг друга, возникший было порядок немедленно рухнет, потому что когда настанет мир, то исчезнет страх и ничто их не удержит от новой готовности воевать.

Есть два принципиальных решения Гоббсовой проблемы, которые интересны в данной связи (на самом деле их, конечно, гораздо больше). Одно предложил сам Гоббс, другое наиболее отчетливо сформулировал Парсонс, резюмируя итоги классической социологии. Гоббс предлагает *политическое* решение. Страх должен быть перенесен внутрь конструкции государства, только источником его должна быть не готовность убивать друг друга, а высшая, суверенная власть, которая может покарать любого преступника. Суверенная власть учреждается самими людьми, заключающими общественный договор, но затем она становится независимой от их волеизъявления и гарантирует мир внутри государства. А это позволяет заниматься своими делами: мирным путем преследовать выгоду, вести частную жизнь, исповедовать любые мнения, поскольку они безопасны для общественного мира.

Другое решение предлагает, как считает Парсонс, классическая социология. Есть нормы, социальное возникновение которых нам не всегда известно. Мы их застаем готовыми, так, как мы застаем готовым язык, на котором говорим. Мы их не создаем, но им подчиняемся. Следование нормам — это не подчинение начальнику, это не есть нечто такое, что можно обойти так, как обходят яму на дороге. Норма — это самоочевидность ограничений при выборе средств для достижения корыстных целей. Нормы общи взаимодействующим, только потому взаимодействие вообще возможно. Действовать в обществе значит следовать нормам. Но при всем том на заднем плане общества, солидарного на основе общих норм, маячит политическая система, располагающая особым средством: *легитимным физическим насилием*, так что если готовности следовать нормам окажется недостаточно, она обеспечит выполнение того, что должно быть сделано, силовым образом.

Общность угрозы, неуверенности и страха есть основной социальный факт общества риска. Однако, в отличие от Гоббсовой проблемы, эти угрозы для людей хотя и исходят, конечно, от людей же, их деятельности, их техники и индустрии, но, во-первых, не носят конкретного, направленного характера (это обобщенные угрозы) и, во-вторых, это состояние страха и неопределенности образуется, так сказать, поверх общества, поверх его институтов — и его норм. Таким образом, вторая,

собственно социологическая перспектива никуда не исчезает, но только обе перспективы, которые мы можем также назвать перспективой политического решения, или политической перспективой, и перспективой нормативного базиса солидарности, или нормативной перспективой, взаимно определяют и потенцируют друг друга.

Как потенцируется политическая перспектива? Через размывание границ политики. Старая либеральная схема, восходящая все к тому же Гоббсу, предполагала невмешательство политических институтов в сферу приватной жизни. Она давно уже уступила место социальному государству, принимающему на себя обязательства и дающему гарантии гражданам как раз в той сфере, которая изначально выгораживалась как область свободы от государства и политического решения. Однако теперь и государственные институты не могут быть вполне удовлетворительны. Государство уже не является областью наилучшего объективного знания, а современные риски *не знают государственных границ*. *Общность людей, затронутых рисками, солидарность страха и неуверенности шире, чем общность государственного гражданства*. А это меняет облик политики: границы политической системы размываются, новые социальные движения приобретают отчетливо политический характер, проблематика политического решения перестает быть прерогативой государства.

Нормативная перспектива тоже потенцируется. Ибо существует широкий спектр притязаний, помимо желания сохранить свою жизнь и нерушимость тела. Эти притязания носят нормативный характер, иначе говоря, это притязания, порожденные не субъективным произволом постоянной рефлексии, но собственным нормативным базисом современного общества. Какого общества — замкнутого в государственных границах, «западного» или глобального?

### Локусы солидарности и локусы притязаний

Мы видели, что глобализация с самого начала характеризуется не исключительно, но прежде всего как экономический, точнее, финансово-экономический феномен. Культурные формы обнаруживают сходные типические черты, взаимозависимость многих важных процессов растет, это так. Но именно капитал демонстрирует глобальную свободу и глобальную способность к повсеместному проникновению. Капитал приходит туда, где выгодно, и уходит оттуда, где невыгодно. И так —

по всему свету. Он не привязан ни к каким территориям. Это — явление более радикальное, чем возможность путешествовать или смотреть по всему миру программы CNN. Потому что даже там, где не найдется места для туристических маршрутов или не будет телевизора (электричества, антенны, самого приемника), чтобы посмотреть CNN, все равно сохранятся возможности для вложения капитала — и для его перемещения, если это окажется выгодным.

«Мобильность, обретенная „людьми, которые инвестируют“, то есть теми, у кого есть капитал, необходимые для инвестиций средства, означает новую, поистине беспрецедентную в своей радикальной безусловности свободу власти от обязательств, как по отношению к наемным работникам, так и по отношению к более молодым и более слабым, по отношению к еще не родившимся поколениям и по отношению к самовоспроизводству условий жизни всех людей, короче говоря, свободу от обязанностей вносить свой вклад в повседневную жизнь и способствовать сохранению общества»<sup>34</sup>.

Между тем социальная жизнь, как она чаще всего устроена в наши дни, в большей или меньшей степени связана с более или менее благополучным и ответственным *социальным государством*. Государство несет ответственность перед основной частью тех, кто проживает на его территории и именуется гражданами. Граждане ждут от государства, что оно не оставит их на произвол судьбы перед лицом стихий — будь то ураган, чума или падение доллара. Иными словами, граждане ждут от государства политического решения в неполитических сферах. Именно этим, а не только приверженностью общим нормам, обеспечивается их лояльность государству. Притязания, солидарность и лояльность обретаются на одной территории. Но как быть, если капитал приходит и уходит, а люди с их ожиданиями и притязаниями остаются? Кому они будут лояльны, с кем солидарны?

Точка зрения на *политическое*, которую отстаивал в свое время Карл Шмитт<sup>35</sup> и которая оказала столь значительное влияние на многих теоретиков, состояла в том, что политическое, не имея своей особой субстанции, представляет собой поле наибольшего, экзистенциального напряжения, появляющегося ввиду войны — актуальной или

---

34. Ваутан Z. Op. cit. P. 8.

35. См.: Шмитт К. Понятие политического / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 37–67.

могущей разразиться. Идеальным образом государство — это политическое единство народа, противостоящего другим народам. Реально возможны и расколы внутри государства (если борьба партий доходит до гражданской войны, государство гибнет), и негосударственные политические противостояния и войны (например, партизанские войны). Но, во всяком случае, государство непосредственно не вмешивается ни в экономику, ни в религию, ни в какие иные сферы жизни. Оно является высшим единством, оно суверенно, в частности в том смысле, что именно от него исходит определение, что считать политическим, а что — неполитическим. Но оно не вмешивается «по пустякам». Напротив, наблюдая стремление социалистов начала 1930-х гг. в Германии вмешаться в функционирование экономики для сохранения социального мира и удовлетворения насущных потребностей трудящихся, Шмитт говорил о государстве, *тотальном по причине слабости*, т. е. неспособном провести четкие, необходимые и для политики и вне политики различия.

В наши дни в книге «Что такое глобализация?»<sup>36</sup> У. Бек по-своему подхватывает эту тему. Политическое, говорит он, *вырвалось* за рамки национального государства. С одной стороны, внезапно оказалось, что политического вмешательства, политического решения требуют такие области социальной жизни, которые давно и прочно считаются самостоятельными и неполитическими. С другой стороны, собственно государство способно предложить не так много, какими бы иллюзиями ни тешили себя политики. Современное государство — это территориальное государство. Именно в этом смысл его компетенций. И это значит, что политическое, о котором идет речь, — *новое политическое*. Вопрос лишь в том, насколько оно новое и насколько оно состоятельно. Это новое политическое Бек называет «транснациональным государством», контуры которого еще только очерчиваются. У транснационального государства нет территории, нет фиксированного официального гражданства и т. п. Транснациональная политика порывает с монополией на политику государственной политической системы, она соответствует транснациональному капиталу, транснациональным организациям граждан, космополитическому демократическому праву и т. д.

---

36. См.: Бек У. Что такое глобализация?

Это очень интересная конструкция, потому что она позволяет вписать в новый политический контекст как деятельность государств с их фиксированными компетенциями, так и деятельность политических движений, далеко не всегда однозначно привязанных к границам государств и регионов. Что же является *политическим* и что — *государственным* в транснациональном государстве, в новых «сетях власти» и «пространствах власти», членом которых может оказаться сегодняшний «транснациональный гражданин»? Вероятно, ответ может быть таким: это — возможность властного решения, не учитывающего *собственную логику* некоей неполитической сферы (прежде всего экономики). Капитал приходит и уходит, не будучи обременен социальной ответственностью, но зато и новые социальные и политические движения могут не соотнобразовывать свои акции (иногда очень чувствительные для «тех, кто инвестирует») с собственной логикой капитала. Они образуют новые сети социальных связей, но нет ли собственной логики у каждой такой сети? Не могут ли они вступить в конкуренцию между собой? Не окажется ли тогда, что в критической ситуации, как говорил Шмитт, суверенное единство заявляет о себе тем, что может посылать гражданина на смерть? Пусть не государство, пусть какие-нибудь «киты без границ» или «общество неродившихся птенцов», все равно: какая-то из сетей, какая-то из логик окажется для гражданина самой важной. Такое единство — это высшая степень солидарности граждан перед лицом врага. А в мире множественных лояльностей хватит ли у новых политических образований *мотивирующей силы*, чтобы обеспечить свою состоятельность как *политической силы*? И если да, то надолго ли<sup>37</sup>?

А ответственность? Чем гарантирована ответственность новой политики? Какая процедура взаимозависимости между теми, кто доверяет, и теми, кому доверяют, может гарантировать, что такие-то

---

37. См. также несколько иной разворот темы. Понятие «космополитической нации» и «более открытой и рефлексивной конструкции национальной идентичности» появляется в работах Э. Гидденса. В прошлом, говорит он, нации конституировались как единства в противоположность врагу, враждебному народу. Теперь — дело другое. «Индивиды, которые одновременно являются англичанами, британцами, европейцами, а также имеют некоторое объемлющее ощущение глобального гражданства, могут рассматривать одну из этих идентичностей как оснoвную, однако это не обязательно должно препятствовать принятию остальных» (*Giddens A. The Third Way. P. 130*). С началом нового тысячелетия эта идея кажется все-таки более сомнительной, нежели осуществимой.



и такие-то смогут разумно воспользоваться доставшейся им властью? А лояльность? Это вопрос вопросов, потому что один из основных результатов всей дискуссии о глобализации состоит в том, что лояльность сопряжена с идентичностью, а эта последняя плохо сопрягается с глобальным обществом. Массового сознания глобальности, массового ощущения людьми самих себя прежде всего гражданами мира как не было, так и нет. И про глобализацию как детерриториализацию говорят уже только в том смысле, что возникают новые пространства, виртуальные, воображаемые, связанные воедино новейшими технологиями — но все равно ограниченные.

Удивительным образом в наши дни обнаруживается, что солидарности и лояльности нуждаются во все меньших пространствах и даже требуют все меньших и меньших, обозримых пространств. Глобальному гражданскому обществу (если таковое действительно существует или хотя бы находится в процессе становления) не соответствует сознание глобальности, нет никакой глобальной солидарности граждан транснационального гражданского общества.

Недаром во множестве работ западных авторов в последнее время постепенно усиливается лейтмотив *Европы* — не географического понятия, но идеи, не государства государств, но какого-то нового политического образования, в котором можно было бы обустроиться *по-человечески* так же и в эпоху нынешней современности, «второго модерна», как это удалось в эпоху первого с его национальным социальным государством.

Или так — или катастрофа неолиберального глобализма, говорит Бек. Пожалуй, это все-таки очень специфический, очень *европейский взгляд* на проблему. Однако для нас — это очень поучительный взгляд. С каждым годом мы наблюдаем все большее значение глобализации в нашей жизни, мы наблюдаем за крахом нашего социального государства (не без помощи *глобализаторов*, как отечественных, так и международных, если эти слова еще имеют хоть какой-то смысл). Но даже такому социальному государству мы все еще не придумали замены. В этой ситуации есть выход неоиоляции — быть может, тактически не самый худший (даже если в виде новой национальной идеологии появится какая-нибудь уже совершенно идиотская идея — например, что в России холодно и с остальным миром ей поэтому не по пути), но в принципе бесперспективный. Есть ли другие возможности? Об этом еще следует размышлять.

Во всяком случае, мы можем не сомневаться, что действительно живем в глобальном обществе. Но это глобальное, пожалуй, становится все более постглобальным — в том смысле, что идея сознаваемого и мотивирующего солидарное поведение единства мира отступает перед разного рода локальностями. Солидарность возможна с немногими и только на ограниченном пространстве, даже если это последнее не реально, а виртуально.

Желая быть современными и по привычке оглядываясь на Запад, мы должны иметь в виду это важное обстоятельство. Поверхностная идеология модернизации давно изжита. Поверхностная идеология вестернизации смехотворна. Поверхностная идеология глобализации — это в лучшем случае вчерашний день. Сложная связь рациональности, доверия, риска, глобальности связей и локальности солидарностей требует совершенно иного уровня рефлексии — как от политика, так и от обычного человека.

Это очень важный для нас результат. Желая быть современными, мы с удовлетворением и вместе с тем с беспокойством обнаруживаем, что «социологическое просвещение», как называет это Луман, оказало на нас свое терапевтическое воздействие. Активный и самосознательный человек не обязан ни присоединяться к этим диагнозам, ни следовать этим советам. Но у него появляется дополнительный *ресурс индивидуальной свободы* — шанс не дать себя заморочить простыми решениями, идейными приманками, как бы они ни назывались. ❖

## Спор о методе невозможен\*

Время от времени в западной социальной науке происходят споры о методе. В России споры о методе не происходят, поскольку отсутствует социальная наука.

Наука предполагает получение знания о природе вещей, имеющего всеобщий, воспроизводимый и систематически связанный характер. Химик, анализирующий состав воды, действует научными методами, но он не является ученым в строгом смысле слова, хотя его результаты должны быть воспроизводимы любым другим аналитиком и значимы для любого методологического анархиста или конструктивиста. Тем не менее это не наука и даже не «прикладная наука». Наука начинается на другом уровне. Она может иметь вид весьма скромный: обобщение данных и выявление тенденций, скрытых для наблюдателя единичных явлений. Она может иметь характер, с точки зрения обыденной жизни, чуть ли не вызывающий, когда под вопрос ставится то, что, собственно, вообще может считаться значимым фактом. Тогда исследователем движет теоретическое напряжение, и он на кончике пера получает результаты, часто в принципе не могущие стать содержанием иного опыта, кроме опыта самого теоретического доказательства. Тем не менее есть единство научной культуры, так что, хоть и не без усилий, даже скромный лаборант, берущий пробы воды или подставляющий значения в неизвестно кем и когда придуманные формулы, и теоретик, занимающийся анализом, а не обобщением, занимают свое место в большом научном предприятии, поскольку речь идет о выяснении характера действительности<sup>1</sup>. *Потому что на его месте так поступил бы каждый.*

---

\* Впервые опубликовано в: Неприкосновенный запас. 2004. № 35. С. 41–45.

1. «Ученые, — говорит охотно философствующий нобелевский лауреат физик Стивен Вайнберг, — склонны верить в реальность своих теорий, тогда как социальные конструктивисты склонны сомневаться в ней, думая, будто научные теории — это толь-

Личные качества лаборанта интересуют нас только в той мере, в какой они *помешали* установлению общезначимого факта общезначимым способом. Относительно природы факта и способа его установления решения принимают ученые, но их личные качества и предпочтения лишь тогда имеют значение, когда противоречат принципам научной культуры. В некотором фундаментальном смысле она сохраняет свое единство, несмотря на все прочувствованные повествования о парадигмах, программах, дискурсах, эпистемах и прочих приятных вещах, важность которых отнюдь не может быть подвергнута сомнению, но только укрепляется ввиду того обстоятельства, что указанное единство имеет характер живой и динамической. Сколько бы проблем оно ни таило, не о том сейчас речь. Ибо социальные науки не имеют иного выхода, кроме решения (в пользу одной из сторон) следующей альтернативы: либо они утверждают собственное достоинство *внутри* этого единства, либо ставят себя *вне* научной культуры<sup>2</sup>. Демонстрация специфики научного метода в социологии, антропологии или истории ничего не меняет в этом раскладе. Либо мы пытаемся показать, что некое знание о действительности может быть получено другими способами, нежели в естественных науках, но при этом оно имеет характер всеобщий (т. е. значимо не только для *одного* познающего), воспроизводимый (т. е. не является личным прозрением, которое невозможно с надежностью передать никому) и систематический (т. е. внятным образом связано с рядом аналогичным образом полученных и универсально значимых познаний). Либо же всего этого нет, а мудрец, художник или просто упрямый болван с одинаковой силой, но неодинаковым успехом утверждают свое неизбывное: «Я глубоко убежден в том, что...». Заметим при этом, что ни «мудрец», ни «болван» (он же «идиот»,

---

ко искусственные способы организации нашего опыта, что-то вроде классификации обычных вещей, например деревьев». См.: Weinberg S. Could we live without quarks? (Review of: Ian Hacking. The Social Construction of What?) // Times Literary Supplement. 2000. 18 February. P. 8.

2. Некогда Ч. П. Сноу описал противоположность двух культур: естественно-научной и гуманитарной. Именно двух культур, заметим, а не двух научных культур. Много позже знаменитый немецкий социолог В. Лепениес написал книгу с примечательным названием «Три культуры: социология между литературой и наукой». См.: Lepenies W. Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft. Reinbek: Rowohlt, 1988. Как показывает Лепениес, проблема созревала уже классиками социологии, и решение ее давалось им большой кровью, не в переносном, а в прямом смысле этого слова.

он же «простец»), ни даже «художник» не являются оценочными понятиями. Достоинство утверждаемого ими знания не ставится под сомнение. Кто-то «в пустынях чует воду», кто-то пророчествует на века, кто-то отображает «в художественной форме» скрытые глубины характеров и ситуаций. В конкретных обстоятельствах превосходя (или не превосходя) науку, это знание не становится всеобщим, воспроизводимым и систематическим. Это не наука и, значит, говорить о нем далее мы не будем. Споры о методе ведутся не потому, что в области знания о социальном (за исключением немногих областей) не бывает впечатляющих результатов, а потому, что впечатляющие результаты чаще всего в строгом смысле не научны, а научные результаты не впечатляют. И по этой причине социальные ученые вынуждены бороться на два фронта: коллегам из более успешных научных цехов они вынуждены доказывать свою научность, коллегам же своего собственного цеха они должны объяснять, чем именно одни методы более научны, чем другие. Поэтому они, как сказано, то и дело спорят о методе. И спорят они, поскольку недовольны результатами изысканий: то ли предмет ускользает, то ли знание о нем имеет характер какой-то сомнительный. Ускользает же он, часто говорят социальные ученые, из-за уникальности изучаемого предмета. Хотя тема это старая и заезженная, ее все-таки стоит затронуть.

Нельзя дважды взять пробу из одной и той же реки, говорили уже древние, ибо она приносит нам все новые воды и все новые пропорции вредных веществ. Но пространственно-временная уникальность всего совершающегося не помешает нам искать регулярности, т. е. общее, повторяющееся, а затем, исходя из обнаруженных регулярностей, объяснять и даже предсказывать однократное. Некогда знаменитый философ К. Гемпель объяснял это на примере лопнувшего в морозную ночь радиатора в автомобиле: есть общие законы, относящиеся к увеличению объема воды при замерзании, есть предельное давление, которое может выдержать металлический ящик, есть сугубо индивидуальные факты: не слитая на ночь вода, определенное понижение температуры<sup>3</sup>. Результат — уникальное событие, случившееся ночью в гараже, — не только объясним, но и предсказуем. Никакой конструктивизм с пер-

---

3. См.: Гемпель К. Г. Функция общих законов в истории // Гемпель К. Г. Логика объяснения / Пер. с англ. О. А. Назаровой. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 17–18.

спективизмом не спасут. А при какой именно температуре и с какой именно жидкостью и в какую ночь это произойдет, как раз и относится к области конкретных наблюдений и конкретных подстановок данных в не нами придуманные формулы.

Но Гемпель на этом не успокаивается. Никакой разницы события исторические, говорит он, *в этом отношении* не составляют: точно так же, как требуются не только общие законы, но и достаточно полные описания условий, при которых должен лопнуть радиатор, так и убийство Цезаря можно объяснить, если добавить к общим законам полноценные описания. Того же самого Цезаря уже никогда не будет, как не будет и радиатора — того самого, лопнувшего морозной ночью. А те историки, которые отказываются от естественно-научных объяснений и претендуют на особый метод *понимания*, на самом деле чаще всего предлагают плохо проработанные *психологические гипотезы*, без которых вполне можно обойтись<sup>4</sup>.

Но что значит «можно обойтись»? Готовы ли мы допустить, что «не будет другого Цезаря» и «не будет другого радиатора» — высказывания столь равноправные, что и следствия из них сходны? Будет другой радиатор с теми же релевантными свойствами, будет другой Цезарь с теми же релевантными характеристиками. Первый так же лопнет в морозы, второго так же убьют. Можно найти комплекс причин, можно найти регулярности связей между причинами и следствиями, можно зафиксировать правила, позволяющие объявить: да, мы наблюдаем нечто сходное с Римом периода становящегося цезаризма, человек X по ряду релевантных признаков напоминает Цезаря и т. д. Дело, в общем, даже не в том, что сходства между первым, вторым, третьим и, страшно сказать, каким-нибудь четвертым и пятым Римом будут лежать не в той области, которая релевантна для предсказаний убийства. Не этот Рим, так другой. Не Цезарь III, так Антоний XIV, не тот радиатор, так этот. Предупредили Цезаря? Ну так можно было и воду слить из радиатора. Когда все станут сливать воду, тогда и радиаторы будут в сохранности. Вопрос о природе вещей тем самым не затрагивается, ценность научного ответа не испытывает ущерба. И все-таки что-то здесь не то. Мы понимаем, что именно. Жизнь и смерть Цезаря, как и вообще историческая жизнь, имеет характер не количественной, но качественной уникальности. Ее-то мы и желаем понять.

---

4. См.: Гемпель К. Г. Функция общих законов в истории. С. 27–28.

Дело вовсе не в эмпатии. Один из основоположников понимающей социологии, Макс Вебер, был вообще противником вчувствования как метода. Не надо быть Цезарем, чтобы понимать Цезаря, говорил он (Основные социологические понятия. § 1, I, 2<sup>5</sup>), понимание может быть вполне научным предприятием. Иначе говоря, оно сообщает нечто существенное о природе вещей, что позволяет нам примирить чувство исторической ценности и научный поиск регулярностей. Оказывается, это совсем не трудно! Надо только уяснить себе, что определенные смысловые связи, доступные именно *пониманию*, могут лежать в основе не только единичных действий, но и разного рода регулярностей.

«Конечно, существует возможность, что в будущем исследования обнаружат *недоступные* пониманию регулярности также и в поведении собственно *смысловом*, хотя до сих пор это и не удавалось. Например, различия в биологическом наследственном материале („рас“) (если и поскольку было бы статистически убедительно продемонстрировано их влияние на характер социологически релевантного поведения, т. е. в особенности на характер соотнесенного со *смыслом* социального действия) следовало бы принять как социологические данности, подобно тому, как принимают физиологические факты, например, характер потребности в пище или влияние старения на действие. А признание их каузального значения, конечно, даже в малой мере не изменило бы задачу социологии (и наук о действии вообще): истолковывающим образом понимать осмысленно ориентированные действия» (Основные социологические понятия. § 1, I, 3).

В этом-то все и дело. Социология не может и не хочет отказываться ни от наблюдаемых регулярностей, ни от размышления о природе вещей, т. е. от исследования *оснований* регулярности, в том числе и неприродных, смысловых оснований. И, в отличие от истории, повторяющееся, регулярное, включая и типичные смысловые связи, для нее важнее уникальных событий.

Все это слишком хорошо известно и не нуждается в подробных экспликациях. Но полезно еще раз зафиксировать всем известные обстоятельства, даже абстрагируясь от последующей борьбы объяснения с пониманием, затянувшейся чуть ли не на сто лет. Это ведь не един-

---

5. Здесь и далее мы цитируем наш перевод первой главы «Хозяйства и общества» М. Вебера, опубликованный в кн.: Теоретическая социология: Антология. Ч. 1 / Под ред. С. П. Баньковской. М.: Университет, 2002. С. 70–142.

ственный из споров о методе, разве что самый продолжительный. Мы знаем и споры между сторонниками позитивной научности и критического подхода (известный как «спор о позитивизме» К. Поппера и Т. Адорно и их сторонников), спор о функционализме как особом методе в социологии и антропологии, спор о теории систем между Н. Луманом и Ю. Хабермасом, спор о структурализме Ж.-П. Сартра и К. Леви-Стросса, да мало ли что еще.

Ни один из этих споров не начинался у нас, ни один из них не получил у нас сколько-нибудь внятного отклика. Отличие советских времен от постсоветских, включая и нынешние, состоит, однако, в том, что в прежние времена дискуссии действительно происходили (о предмете и структуре «марксистско-ленинской» социологии, о характере и тенденциях изменения социальной структуры советского общества и даже о возможностях и границах применения структурного функционализма в рамках официальной идеологической доктрины<sup>6</sup>), теперь же их нет. Вопрос о специфике этих дискуссий увел бы нас слишком далеко. Важно, однако, что это были дискуссии *о существе дела*. Они не имели ни начала, ни продолжения в контексте мировой науки, но и не были совершенно чужды этому контексту. Ибо советская социология, хотя и в сильно усеченной форме, сохраняла или, напротив, старалась приобрести родовые черты социальной науки. Она стремилась стать независимой от решения прикладных задач инстанцией производства всеобщего, воспроизводимого и систематически связного знания о природе вещей. А поскольку фундаментальным знанием о природе социальных вещей был «советский марксизм», возможности ее с самого начала были ограничены. Ограничены настолько, что в области реальных задач, решаемых методами науки, оставалось лишь совсем немного: прежде всего та деятельность, которая была связана с обобщением данных. Обобщение данных было областью свободы, хотя и небезграничной. Даже в сфере официальной, контролируемой статистики никому не под силу создать такой информационный артефакт, данные которого при определенных усилиях не вступали бы в противоречие друг с другом, не свидетельствовали бы о реальности нечто иное, нежели хотят внушать о ней правители. Утопия «министерства правды» предполагает, что полное истинное знание существует, и об-

---

6. Так можно охарактеризовать существо полемики. Называлось все это более идеологически пристойными именами.



ладатели его свободны в объемах и методах фальсификаций. Но это утопия. Систематически обследуемая реальность дает о себе знать, как бы ни была искажена оптика. Если же к этим данным официальной статистики прибавляются данные опросов, информационное напряжение нарастает, картина реальности приобретает идеологически столь сомнительные черты, что любой социолог-эмпирик оказывается под подозрением. Он чувствует, что именно эти массивы никем до него не собранной информации делают его столь опасным для одних (как бы ни был он лично политически лоялен) и столь вождеденным для других. Это придает ему чувство собственного достоинства. У него в руках, как говорил Жванецкий, реальные цифры.

Вот эта ориентация на лучшие образцы и сыграла, быть может, скверную шутку с теми, кто вырвался из идеологического плена. Собственно говоря, зачем нужны социологические массивы данных (мы не берем исследования общественного мнения), если идеологический пресс хотя бы на время снимается со статистики? Нужно еще больше данных? Данных для обобщения — чего? Какие такие неожиданности нам откроет социология, когда противоречий с официальной картиной социального мира больше нет (за неимением последней)? Да какие угодно! Социологи подсчитали! Социологи очень хорошо подсчитали, если они работали добросовестно и если денег у них хватило на то, чтобы спрашивать многое и многих, а потом считать, считать и считать. И всякий, кто взялся бы вместе с ними считать (выборку, корреляции, регрессии, распределения etc.), получил бы то же самое: всеобщее воспроизводимое знание.

В основании столь убедительного для многих способа получения знаний лежит представление о реальности, которое довольно давно уже примерно следующим образом описал один из самых проницательных «количественников» П. Лазарсфельд, рассказывая о появлении предшественницы такого рода социологии — «моральной статистики» А. Кетле<sup>7</sup>. Допустим, мы хотим знать, сколько раз в году мистер Смит по утрам читает газету. Мы можем наблюдать за ним каждое утро в течение года. А можем один раз опросить тысячу Смитов. При этом мы узнаем, конечно, что читает и читает ли данный мистер Смит в про-

---

7. См.: *Lazarsfeld P. F. Quantification in sociology: Quetelet and his «statistique morale» // The Classical Tradition in Sociology: The European Tradition. Vol. 1 / Ed. by R. Boudon, J. Alexander and M. Cherkaoui. L.: SAGE, 1997. P. 192–210.*

извольно выбранное утро. Но мы узнаем и большее: что читают все Смиты всей Америки весь год.

В том-то все и дело. Если бы это не получалось, учебники статистики (хотя статистикой не исчерпывается математическая обработка) не были бы столь удручающе сходны для разных дисциплин, включая социологию. Вопрос о том, на что нам сдался мистер Смит с его газетой, даже не ставится: у нас в руках реальные цифры, они не могут ничего не значить<sup>8</sup>. Тем самым проводится разграничительная линия: у одних в руках ремесло и реальные цифры, другие... Другие пытаются построить исследования на изучении ста тридцати пяти поздравительных открыток<sup>9</sup>, «глубинных интервью» с пятнадцатью антикварами и т. п. Они говорят, что могут в тонкости рассмотреть ускользающие от количественников подробности. И это правда, как правда и то, что здесь есть свои правила, позволяющие существенно понизить степень исследовательского произвола. С воспроизводимостью этих результатов дела не всегда обстоят хорошо, но при определенных усилиях и эту проблему можно решить.

На самом деле ничто не мешает соединять оба подхода. Так нередко делают в крупных исследовательских центрах, когда есть деньги на сравнительно дорогие проекты. Получается что-то вроде контурной карты, маленькие участки которой раскрашены очень тщательно и подробно. Однако чаще между представителями двух подходов возникает некое вялое напряжение. Оно вялое, потому что спорить не о чем. Если бы у качественников было побольше денег и побольше склонности к рутинной, требующей знания определенного *ремесла* работе, они бы дополнили свои задушевные разговоры с мистером Смитом и небольшими коллективами таких же Смитов обширными обследованиями массивов — хотя бы для того, чтобы обозначить место своих раскрасок на контурной карте. Если бы у количественников было больше интереса к индивидуальной и даже групповой смысловой жизни во всех

---

8. В течение последних лет я не устаю рассказывать на лекциях, как один мой коллега по Институту социологии РАН доложил на Ученом совете о замечательном результате: перемножив и разделив результаты каких-то голосований, он получил на выходе натуральный логарифм. На мой робкий вопрос, зачем все это, он и ответил с убийственной точностью: «Не может быть, чтобы это ничего не значило». Действительно, не может. Но что именно?

9. Реальная тема кандидатской диссертации, я только могу заблуждаться относительно количества открыток. Возможно, их было тридцать пять. Или двадцать восемь.

ее тонкостях и оттенках, они могли бы чаще задумываться над тем, как эта жизнь влияет на столь дорогие им распределения и сопряженности. Они это знают — и, в сущности, не спорят. Видимый спор — это битва за ресурсы. Технократическое начальство в родимом отечестве верит в цифры, мировая мода и западные деньги склоняют к качественной методологии. Во что тут верить или не верить? Что может быть предметом дискуссии? Могут ли дискутировать между собой два лаборанта, каждый из которых получил задание провести анализ по разным методикам? Могут ли спорить между собой скромные наблюдатели тенденций и описатели единичных фактов? Где то научное предприятие, которое задает единство научной культуры?

Споров о методе нет не потому, что одни закоsnели в привычном, а другие хватаются за все новое, а потому, что метод есть способ поиска истины. Какой такой истины не хватает исполнителям заказов? Какое знание, знание о чем они хотят сделать универсальным, передаваемым, воспроизводимым? В какую систематическую связь знаний о природе вещей включить? Это риторические вопросы. Ответы на них не требуются. Споров о методе в нашей социологии не было, нет и не будет. ✂

## Будущая социология\*

Социология с момента номинального возникновения (т. е. собственно с обретения *имени*) в середине XIX века представляла собой не просто совокупность концептуальных построений, но, что называется, проект. Проект был амбициозный и многообещающий. Амбиции заключали в себе также и обещания! Прежде социальная жизнь была делом философов и суверенов, управленцев и юристов, клириков и историков. Но *позитивной науки* об обществе в том же самом смысле, в каком позитивна физика, до этого времени никто не предлагал. Между тем социологией обещано было не просто новое знание. На повестке дня стоял ключевой вопрос, сформулированный Огюстом Контом: «Как соединить порядок и прогресс?» Без прогресса обойтись было никак невозможно в соревновании государств. Порядок же мог стать жертвой ставки на прогресс, так что выигрывать в соревновании было бы некому. За исключением фанатичных прогрессистов и фанатичных же сторонников порядка, которых, как и всегда, было в те времена немало, необходимость обеспечить такой баланс понимали очень многие. Другое дело, что и само видение проблемы, и набор предлагаемых решений оказались предметом конкуренции. Так же было и впоследствии, когда многое в мире и в социологии поменялось. Если одна часть социологов главной своей задачей считала участие в решении *социальных вопросов*, будь то безработица, бездомность, делинквентное поведение, изменение форм семьи, отношения рабочих и предпринимателей и т. д., то другая, меньшая часть обнаружила, что решать эти проблемы в отрыве от фундаментальных проблем невозможно. К фундаментальным же проблемам социологии, как оказалось, относятся характер, истоки возникновения и перспективы *западного модерна*, той самой современности, которая объемлет собой капитализм и социализм, рост мегаполи-

---

\* Впервые опубликовано в: Прогнозис. 2006. № 4 (8). С. 288–297.

сов и прогресс техники, мировые экономические связи и всеразъедающий рационализм. Уже для Конта социология была не просто одной из частных наук, но составляющей его новой позитивной «религии человечества». Позднейшие социологи предлагали учения менее экзотические, но по масштабу упомянутых проблем не менее амбициозные. Так, Георг Зиммель считал основным вопросом социологии «как возможно общество?», а Толкот Парсонс перевел эту формулу в вопрос «как возможен социальный порядок?». Интерес к устройству социальности перевешивал преобразовательные замыслы. Основной амбицией стало выяснение того, «как устроено», а не «как заставить его работать лучше». Социология оставалась дисциплиной *практической*, но в высшем смысле. Знаменитый в свое время немецкий социолог Ханс Фрайер называл ее, вслед за Максом Вебером, «наукой о действительности» и добавлял, что она является «самоосмыслением общества». При этом социология соревновалась с другими фундаментальными научно-мировоззренческими альтернативами. Основными конкурентами социологии стали политическая экономия и *научный социализм*, а поскольку никакой верховной инстанции, которая могла бы зафиксировать победу или поражение, не было и не предвиделось, речь могла идти только о фокусе общественного внимания, о готовности поддерживать или поддаваться давлению со стороны тех, кто располагал ресурсами влияния, власти и капитала. Даже не ведя речи о социологии как единой дисциплине и вполне признавая то, что Артур Стинчкомб называет раздробленностью, мы должны заметить, что не столько даже в конечном счете (ибо кто решится признать, что игра окончена!), но на *данный* момент социология потерпела поражение в борьбе за все три ресурса. Она не обладает престижем сама и не способствует обретению влияния теми, кто пользуется ее результатами; она не имеет ключевого значения для приобретения и удержания власти и вообще для сохранения социального порядка; она не может решающим образом способствовать приращению капитала и, в свою очередь, не может притянуть к себе капитал.

Говорит ли это против социологии как науки? Разумеется, нет. Наука в собственном смысле слова, если и не возникает прежде всего из теоретического любопытства, то по меньшей мере отличается от прочих видов знания, в том числе и научно фундированного прикладного знания, как и сто лет назад заточенного на решение острых общественных проблем, именно этим интересом к самой природе вещей. Амбиции

и обещания социологии были связаны не с одними лишь предложениями эффективной технологии, но с альтернативным видением всего того, что происходит в социальном мире. Неудачи стали результатом поражения сразу в обоих смыслах: более эффективные социальные технологии, если они вообще находят спрос, предлагают иные дисциплины; более последовательное и цельное знание о самой природе вещей или хотя бы о способах получения знаний о ней также предлагают иные дисциплины. Та дезинтегрированность, о которой говорит Стинчкомб, по существу, свидетельствует именно об этом. Стоит, правда, добавить, что так было всегда. Социологи не могут договориться между собой все время существования науки, однако не все время это имело столь явно негативные следствия.

Нелишним будет хотя бы кратко остановиться на некоторых сюжетах истории социологии, которую несколько странно толкует Коллинз и которую в публикуемой статье<sup>1</sup> игнорирует Стинчкомб. Пожалуй, достаточно важным является то обстоятельство, что великие европейские социологи мало соприкасались друг с другом. Историкам социологии хорошо известно, что бесспорная, по нынешним меркам, классика Эмиля Дюркгейма (Марсель Мосс был долго в тени своего великого родственника) воспринималась с очень большими сомнениями как теми, кто прямо именовал себя социологом в тогдашней Франции, так и другими социальными учеными. Достаточно сказать, что на фоне таких блестящих авторов, как И. Тэн, Ж. М. Гюйо (а многие ли теперь помнят эти имена?!), не говоря уже о его старшем современнике и прямом интеллектуальном конкуренте Г. Тарде, Дюркгейм смотрелся поначалу весьма бледно. Прямой интерес государства к такого рода социологии, организаторский талант, особая констелляция политических и научных факторов — вот что, наряду с его методической мощью и гениальной последовательностью в разработке ряда идей, способствовало торжеству дюркгеймовской школы. Но даже серьезные трудности в завоевании лидерства у себя на родине несопоставимы с тем, какое признание, или, точнее, непризнание имела эта социология в других странах. Речь идет не о международном реноме в самом общем смысле, но о вещах весьма конкретных: для немцев, например, Дюркгейм не был совершенно неизвестным автором. Один из немец-

---

1. Стинчкомб А. Дезинтегрирующие дисциплины и будущее социологии / Пер. с англ. А. Смирнова // Прогнозис. 2006. № 4 (8). С. 275–287.

ких классиков, Фердинанд Тённис, писал на него рецензии, другой — Г. Зиммель — публиковался одно время в издаваемом Дюркгеймом журнале и т. д. Но вот, скажем, во всех сочинениях Макса Вебера имя Дюркгейма не встречается ни разу, в сочинениях же Дюркгейма, которого за пристрастие к германской мысли на родине часто именовали «немцем», есть одна только ссылка на «M. Weber» — это, однако, супруга Макса, Марианна, специалист по женскому вопросу. В США до Первой мировой войны пользовался немалой известностью Георг Зиммель, но ни во Франции, ни в Германии американская социология не имела в это время никакого заметного влияния. И это при том, что не только Джордж Герберт Мид, упомянутый Коллинзом и, кстати говоря, преподававший философию и психологию, а отнюдь не социологию, получил профессиональное образование у немцев (впервые они обратили на него внимание уже в 1950-е гг.). То же относится и к основателю Чикагской школы социологии Роберту Парку, и к Толкоту Парсонсу, который, впрочем, принадлежит уже следующему поколению. И, между прочим, именно Парсонсу американцы во многом обязаны тем, что и Чикагская школа, и сильно повлиявший на нее Зиммель были в представлениях следующего поколения социологов оттеснены на периферию профессионального и публичного внимания. Иначе говоря, даже при самом поверхностном рассмотрении сюжетов, связанных с самыми громкими, классическими именами, мы обнаруживаем, что единства дисциплины не было никогда, раздробленность, будь то на уровне международном, будь то внутри национальных границ, тоже всегда наблюдалась. И хотя это не могло не вызывать беспокойства, так что попытки объединить дисциплину, поставить ее на новую, более прочную и признанную основу, в истории социологии отнюдь не редки, преодолеть это состояние не удавалось. Что социологию может ждать безрадостное будущее, к сожалению, весьма вероятно. Но в силу *тех же* причин у нее должно было быть и бесславное прошлое! Это, однако, явно не так.

Может быть, все дело в особенностях профессиональной классификации, о которой говорит Стинчкомб? Но о чем он, собственно, говорит, если распутать неоправданно замысловатый в этой части текст? Всего-навсего о том, что формализованная рутина отбора кадров наталкивается на противодействие влиятельных профессионалов. Правда, они не могут выработать общие для всех неформальные содержательные критерии кадровых перемещений и роста, но частично

корректируют жесткость академического формализма. Если бы социология (и сходные с ней дисциплины) обладала большей внутренней консистентностью и большим общественным авторитетом, формальное не так резко расходилось бы с неформальным, а любые поощрения и назначения социологов не вызывали бы столь серьезных сомнений университетской бюрократии. Но если так, то дело, заметим, отнюдь не в столкновении формального с неформальным и не в пресловутой раздробленности. Дело в том, что сама эта формалистика есть защитный механизм не пользующейся (больше) достаточным кредитом публичного доверия дисциплины, а вовсе не механизм рутинного воспроизводства стандартов востребованного качества.

В эпохи великих обещаний все было иначе. Так, кафедры, журналы и научные ассоциации социологов возникали в США с середины 1880-х гг. Но и через полвека после этого, в начале 1930-х гг., Питирим Сорокин мог создавать факультет социологии в Гарварде, предъявляя академическому сообществу как доказательство своей состоятельности не столько регалии (магистерская степень, полученная в начале 1920-х гг. в России, была удачно выдана за докторскую), сколько свою фантастическую продуктивность и репутацию. В Германии столь значительные фигуры, как Макс Вебер и Георг Зиммель, могли покинуть в канун Первой мировой войны недавно созданное Немецкое общество социологов, сопредседателями которого они были. Вебер чуть ли не до самой кончины остерегался называть себя социологом, Зиммель, выпустив монументальный труд «Социология» в 1908 году, десять лет выступал с сочинениями подчеркнуто философского содержания. Парсонс учился у философа Ясперса и работал над концепциями капитализма в немецкой научной литературе — отнюдь не только социологическими. Упомянутый Коллинзом Альфред Шюц был юристом по образованию и работал в банке, сначала в Австрии, а после эмиграции — и в США. Мид, ставший ныне одним из наиболее почитаемых классиков социологии, преподавая философию в Чикаго, умудрился не заметить Чикагскую школу социологии и не был толком замечен ее самыми продуктивными умами. Во Франции в 1930-е гг. наблюдалось не одно только засилье дюркгеймовской школы. Там был еще знаменитый «Коллеж социологии», где преподавали выдающиеся французские философы, только вот, формально говоря, социологов среди них не было. Если же мы заговорим об Италии, о Парето, то, наверное, немало экономистов удивятся, узнав, что он был не просто социоло-



гом, но *самим* Парсонсом причислен к пантеону безусловных и перво-степенных социологических классиков. Эти перечисления можно продолжать бесконечно. Смысл их в том, что социология долгое время имела успех вовсе не как устоявшаяся дисциплина с надежной исследовательской и кадровой рутинной. У социологии на протяжении не десятка, не полусотни, а чуть ли не более сотни лет сохранялся, говоря не совсем научно, *кураж и драйв*. Она не уставала обещать, и обещания ее были соблазнительны. Такую социологию можно было любить. А ныне... «Прекрасно обоснованные выводы о модели позднего брака в Западной Европе в начале Нового времени и ее распаде во время промышленной революции среди наемных рабочих, особенно в городах, „неинтересны“ тому, кто интересуется подростковой беременностью в крупных американских городах в XX веке, потому что они занимают-ся различными разделами науки», — пишет Стинчкомб. Это ошибка. На самом деле ученому не может быть безразлично, *неинтересно* как то, так и другое. Но это ученому, который заведомо не знает, как, где, в какой точке пересекаются (и пересекаются ли вообще) поздний брак в одну эпоху и подростковая беременность в другую — хотя, говоря по чести, настолько ли чужды между собой эти явления, чтобы объясни-тельные модели, пригодные для одного, никак не затрагивали и дру-гое? Ученому, да, любопытно. А сотруднику большого предприятия совсем не обязательно знать, что делают в соседнем цехе или на сосед-ней фабрике. У него планы, отчеты, критерии качества. И совершенно необязательная добавка к описанию профессиональных занятий: «уче-ный». И свинцовая тоска в глазах.

В героическую эпоху социологии островки этой рутины множи-лись и становились крупнее, все более обширное пространство зани-мали эти болотистые местности, и великие деятели социологии либо убегали от этих изнурительных занятий, либо приходили с новыми идеями и планами и взрывали весь устоявшийся научный быт. В эпоху, когда, как ядовито замечал Никлас Луман, любое научное предприя-тие подается как проект на три года (почему именно на три? потому что так удобно планировать фондам!), для новаций не остается места. Еще в середине 1970-х гг. патриарх западногерманской социологии Хельмут Шельски начал называть себя антисоциологом. Он упрекал своих коллег в том, что из их науки ушел дух авантюризма, продук-тивное напряжение, которое и открывало пути к новому знанию, и ставило социологию в центр общественного внимания. Но разве его

слова справедливы только по отношению к немцам? Впрочем, что до немцев, то любопытно было видеть, как недавно еще чуть ли не самый влиятельный в стране социолог, став антисоциологом, стремительно оказывается чудаком-маргиналом. Не менее любопытно и нынешнее состояние социологии в Германии: кафедры закрываются, места урезаются, проекты и книжные программы уменьшаются в числе, а рынок профессиональной социологической продукции вызывает у автора этих строк скуку и отвращение.

Это как-то неожиданно и особенно обидно стряслось именно с немцами. В конце концов, именно отсюда, из Германии, в куда большем числе, чем из Франции, как раз и пришли социологи, зачем-то названные Коллинзом *мертвыми*. Ну мертвые-то они, конечно, мертвые, но по ходу статьи выясняется, что все равно живее всех живых. Не в том, однако, смысле, в каком принято было говорить о классиках еще совсем недавно. Ведь социологи почувствовали неладное несколько десятилетий назад. Что единства недостаточно — это само собой. Запоздало реагируя на эти тенденции, кое-кто начал даже говорить о *мультипарадигмальности* социологии, нещадно перенапрягая изначальный смысл термина «парадигма». Но поскольку грамотные люди знали, что так всегда было, то одна только множественность несогласных между собой подходов и школ не могла служить основанием для особого беспокойства. Между тем с 1970-х гг. *возвращение к классике* стало одним из самых мощных (хотя и не помогших преодолению раздробленности) движений в теоретической социологии. Отношение к классике в то время можно было хорошо иллюстрировать словами одного из видных деятелей движения, Джеффри Александера, написавшего в одной из программных статей, что цитирование классических текстов в научных сочинениях может быть поставлено в один ряд с изложением результатов собственных исследований. Иначе говоря, соображения вроде тех, какие мы находим у Коллинза, были четверть века назад скорее неуместными, потому что возвращение к классикам как теоретическая новая основа придавало социологии тот *кураж*, которого она могла вот-вот лишиться. В те годы, впрочем, Коллинз не только написал ряд книг по теоретической социологии, включая «веберийанскую социологическую теорию»<sup>2</sup>, но и опубликовал что-то

---

2. Collins R. Weberian Sociological Theory. N. Y.: Cambridge University Press, 1986.

вроде манифеста в защиту состоятельности социологии как науки<sup>3</sup>, в котором доказывал, что не так-то мало она наработала за время своего существования.

И вот теперь Коллинз задает вопрос: «...каким образом условия европейского общества... могли привести к возникновению знания такой степени общности, что оно могло применяться в другое время и в другом месте?». Классики перестали быть несокрушимым бастионом теоретического достоинства социологии, но их значение нельзя оспорить всерьез, потому что они — то немногое, что ей действительно еще остается в ситуации прогрессирующего упадка. Ответ, который он предлагает, несмотря на цитирование очень модного ныне и очень спорного Бруно Латура, весьма традиционен: условия классиков были в *те времена* частными, а ныне стали всеобщими. *Ceteris paribus* их знание не устарело, и только следует акцентировать именно существенное и не устаревшее в этом знании. Удовлетворительны ли его рассуждения?

Остановимся вкратце на тех «четырех направлениях социологической теории», которые называет Коллинз.

*Капитализм.* С Коллинзом здесь можно до известной степени согласиться. Воззрения на капитализм как экономическую систему большинства классиков социологии сами по себе не представляют для современных аналитиков почти никакой ценности. Вопрос только в том, *что* это за «особая социологическая чувствительность», которая помогла по-новому взглянуть на капитализм. Чувствительность к проблеме западной рациональности? Разумеется, нет! Чувствительность к особым культурным составляющим экономической деятельности? Во всяком случае, не в той мере и не до такой степени, как это было прежде. Чувствительность к проблематике сетей? Спору нет, исследования сетей, начавшиеся еще чуть ли не полвека назад, теперь широко распространены. Но много ли осталось в них от пафоса прежней социологии? Присмотревшись внимательно к декларациям самых активных представителей такого подхода, мы найдем там как раз прямо противоположное: утверждения о необходимости отказаться от наследия

---

3. *Collins R. Sociology: proscience or antiscience? // American Sociological Review. 1989. Vol. 54. № 1. P. 124–139.* В русском переводе: *Коллинз Р. Социология: наука или антинаука? / Пер. с англ. А. Д. Ковалева // Теория общества: фундаментальные проблемы / Под ред. А. Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 1999. С. 37–72.*

прошлого. И еще более точно: именно от наследия «мертвых социологов», исключая Маркса. Что до мир-системного анализа, то не может не обращать на себя внимание широко распространенное *равнодушие* социологов к этому подходу. Плох он или хорош, мир-системный анализ не нужен даже для того, чтобы социолог мог зафиксировать место своих изысканий в более широком глобальном контексте. И, напротив, вакханалия публикаций о глобализации, поверхностных и поспешных, послужила оттеснению мир-системного подхода на периферию или хотя бы, пользуясь термином самого Иммануила Уоллерстайна, на «полупериферию» современных дискуссий. Вообще современная экономическая социология куда более многообразна, более дифференцирована, чем это можно было бы предположить, основываясь только на концепции капитализма. В ней находит свое место даже интерес, скажем, к Веберу. Но это очень далеко от единства науки и единства традиции.

*Бюрократизация.* В этой части суждения Коллинза не удовлетворительны. Дело даже не в том, что он умудряется аккуратно обойти один из самых болезненных и острых вопросов: является ли бюрократия, по крайней мере, в некоторых странах, новым классом или новой господствующей стратой, которую уже никто не использует, но которая, напротив, всех использует для приращения своего влияния? Очевидно, что пишет он о *национально-государственной* бюрократии, тогда как бюрократия современных международных организаций является отдельным и требующим совсем иных объяснений феноменом. Самое главное — в том, что описания бюрократизации, которые он предлагает, совершенно не нужны ни сетевому, ни даже мир-системному подходу. Но тогда в какой социологии они могли бы сочетаться?

*Мобилизация масс.* Еще больше эта странная особенность его рассуждений становится заметной в разделе о мобилизации. Главный результат, достигнутый в исследованиях по этой теме, действительно заслуживает внимания. Если изначально социологи исходили из того, что некие объективные условия способствуют мобилизации затронутых этими условиями групп людей для коллективных действий, то новейшие исследования показывают, что сам процесс движения порождает самоидентификацию его участников, подобно тому, как акцентирование неких социальных обстоятельств в публичном дискурсе, а вовсе не фундаментальные изменения, приводят к появлению так называемых «социальных проблем». Все правильно: сегодня мобилизоваться мо-

жет кто угодно и по какому угодно поводу. Но «какому угодно» значит не просто «произвольному», а по поводу, не привязанному к привычным социологическим классификациям. Если вы хотите знать, что может служить основой для объединения людей, например, участвующих в акциях флэшмоба, протестующих против глобализации или в защиту дикой природы, приверженных новой религиозной секте или возмущенных провокациями «актуального искусства» и т. д., все обычным образом добываемые социологами знания (пол, возраст, образование, душевой доход и т. п.) могут оказаться совершенно излишними. Механизмы и следствия такой мобилизации в (пост)современном мире еще во многом туманны. И совсем уже туманна связь этой новой мобилизации с предложенными выше схемами объяснения капитализма. Еще полтора десятка лет назад Уоллерстайн говорил о вновь возникающих ныне «сообществах», *Gemeinschaft*'ах, отрицающих современный миропорядок, отказывающихся его легитимировать и мобилизующих против него если и не массы, то заметные группы. Но как это соотносится с сетевым подходом и с широким спектром возможностей «какой угодно» мобилизации? Не получается ли так, что в мире сетей вновь образуются, посредством мобилизации, такие сравнительно прочные и, казалось бы, навсегда списанные со счетов образования, которые отличаются от прежних классов и групп *мобильностью*, отсутствием территориальной закрепленности, и *лабильностью*, способностью менять основания собственной идентичности *ad hoc*, оставаясь загадочным образом теми же самыми? И как на это будет реагировать бюрократия, в том числе международная, и кто кого использует?

*Государственная власть.* Здесь Коллинзу до известной степени удается восстановить единство изложения. Заметим только, что социологическое утверждение о принципиальной возможности социализма носит совсем не промежуточный, не проходной характер. От судьбы социализма зависит судьба социологии. Социология и социализм появились из одного истока: социализм, как мы указали выше, был одной из значимых альтернатив социологии. С воцарением «реального социализма» социология, казалось бы, проиграла. Но она гораздо больше проиграла с его крушением. Пока существовал «реальный социализм», социологи могли явно или неявно ссылаться на него в своей конкуренции с экономистами: сквозная организация социальной, политической и даже экономической жизни на иных, нежели капиталистическая экономика (и соответствующая ей теория), началах воз-

*можны.* Это значит, что описания, которые ставят экономический подход под вопрос и утверждают иные начала социальности, не являются чисто головными конструкциями. После крушения социализма могло казаться, что экономическая наука и основанная на экономической идеологии либеральная модель описания социальности не нуждаются в социологической терминологии, что «рациональный выбор» торжествует повсеместно. Собственно, вот это торжество либеральной или неолиберальной идеологии, которая и в нашей стране вытеснила социологию на периферию продуктивных дискуссий, оставив ей только роль *демоскопа*, фиксатора предвыборных мнений, могло бы привести дисциплину к полному краху, если бы не то обстоятельство, что идеология годится лишь на роль идеологии. Действительность как таковая слишком трудна и непредсказуема, чтобы даже чисто технологическое с ней обращение (ограниченное решением вопросов, что и как делать в ближайшее время) могло иметь серьезные перспективы на отдаленное будущее. Заклинание реальности идеологическими формулами действует именно как заклинание. Ему нельзя отказать в эффективности, но эта эффективность связана не с пониманием природы вещей, а с возможностью успешного воздействия на вещи, природа которых остается непонятой.

Социология проиграла именно на этом поле. Не то чтобы она оказалась неэффективна, совсем нет! В русле социологии возникли и до сих пор нередко ассоциируют себя с ней многочисленные эффективные технологии диагностики социальных ситуаций, без нее не было бы не только исследований общественного мнения, но и современного маркетинга и менеджмента. Но только тут обнаружилось, что без нее *лучше справляются с ее же делом*: в ограниченных пределах, когда, как кажется, основная задача современности уже решена и великие фундаментальные вопросы представляют только академический, но не общественный интерес, социолог может иметь успех лишь в том случае, если уподобится врачу. Конечно, все люди смертны, а тайна здоровья и болезни есть вопрос во многом неразрешимый. Но зато хороший врач лечит, вооружаясь также и фундаментальными знаниями, а не рассуждает о вечном, когда нужна его помощь. Если же место фундаментального поиска *de facto* занимает идеологическая риторика, тогда социологи как идеологи соревнуются с идеологами же — и вчистую проигрывают им и в красноречии, и в способности понимать идеологическую деятель-

ность как особый род духовной работы, а не простое воспроизведение некогда затверженных истин.

Есть ли будущее у социологии? В самом простом смысле слова, конечно, есть. Гораздо легче содержать, в общем, недорого обходящуюся и временами даже бесполезную когорту представителей такой специальности, чем решительными реформами образовательной и профессиональной систем породить новый огромный слой недовольных. Говоря более конкретно, раз уже в нашей стране тысячи и тысячи специалистов по научному коммунизму, историческому материализму и истории КПСС нашли себя в качестве социологов, то объявлять теперь ненужной еще и эту дисциплину — по всей видимости, лишняя головная боль. Правда, с ликвидацией региональных рынков прикладной политологии должен уменьшиться и спрос на местную демоскопию, но какое-никакое идеологическое обеспечение властям все-таки требуется, а бренд «социология» в этом качестве еще имеет ценность. Наконец, остается великий кормилец отечественных социологов — маркетинговые исследования.

Что же касается будущего в более принципиальном смысле, то оно весьма туманно не только «у нас», но и «у них». И причина этого не только в том, что старая и усталая дисциплина больше не порождает принципиально новое знание. Причина еще и в том, что *именно* общество готово признать в качестве нового знания о себе самом, как форму своего самоосмысления. Социология оказалась в социальной ловушке не только по своей вине. С одной стороны, предлагаемые ею объяснения и описания (*экзотерическая* «социология для всех») слишком привычны и неудовлетворительны по указанным выше основаниям. С другой стороны, огромный запас ресурсов для построения новых, глубоких и неожиданных объяснений и описаний («*эзотерическая социология для профессионалов*») чаще всего не может быть использован, потому что эзотерическую социологию теснит экзотерическая, идея прикладной пригодности теснит амбиции фундаментального знания. И сами характеристики того социологического знания, какое могло бы освоить и переварить современное общество (в котором постепенно исчезает грань между полуобразованной массой и образованной публикой), предполагают сравнительную простоту, использование привычных метафор, отсутствие многосложных мыслительных ходов. С одной стороны, здесь сказывается здоровый инстинкт людей, часто замечающих, как замысловатые тексты в конечном счете приводят все

к тем же устоявшимся привычным объяснениям. Но с другой стороны, общее нежелание удерживать нити сразу нескольких нетривиальных рассуждений, ценить логику доказательства, наконец, просто рисковать, предлагая нечто совершенно непривычное, губительны для амбиций социологии как фундаментальной науки. Публикуемые тексты Стинчкомба и Коллинза, авторов именитых и, что называется, заслуженных, подтверждают, пожалуй, наши опасения. Но мы вряд ли должны забывать о том, что великий Вебер не раз говорил о необходимости жить и действовать *вопреки* тому, что внушает нам трезвый каузальный анализ. С этой точки зрения еще не все потеряно и для социологов. ❁



## О понятии теоретической социологии<sup>\*,1</sup>

Теоретической социологии в сегодняшней России нет. Обидным или неожиданным такое утверждение может показаться лишь тем, кто занят анализом чужих или построением своих собственных концепций, что само по себе, безусловно, является теоретической деятельностью. Однако теоретическая деятельность у нас в социологии есть, а теоретической социологии нет. Нет обширных и постоянных коммуникаций, тематизирующих прежде всего фундаментальную социологическую теорию, нет ни одного обширного концептуального построения (разветвленной теории), ни одного достаточно самостоятельного последователя (во всяком случае, *круга последователей*) признанной западной школы, нет и заметных претензий на создание своего собственного большого теоретического проекта.

Ниже я смягчу это решительное утверждение. Однако поначалу вопрос надо поставить со всей определенностью. Теоретической социологии у нас нет, и это можно просто объяснить тем, что она не нужна. А. Гелен некогда высказался очень точно о положении интеллектуалов-гуманитариев: они «не цитируются современным обществом». Так же обстоит у нас дело с социологами: они не цитируются, не упоминаются ни в массовой публичной коммуникации, ни даже (за редкими исключениями) в коммуникациях интеллектуалов. Поэтому и нет теоретико-социологических коммуникаций.

Такое объяснение выглядит парадоксальным, в лучшем случае напоминая функционалистскую телеологию: ведь на социологов-теоретиков не ссылаются, поскольку ссылаться не на что, между тем как

---

\* Впервые опубликовано в: Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 3. С. 75–114.  
1. Сокращенный вариант вступительной статьи к сборнику «Теория общества», вышедшему в 1999 году под редакцией автора в издательстве «Канон-Пресс-Ц».

требовалось объяснить, *почему* их нет. Парадокс здесь реальный, а не мнимый. Он связан с тем, как возникает в обществе знание об обществе. Чрезмерно субъективизируя описания (т. е. трактуя общество по аналогии с рефлектирующим субъектом<sup>2</sup>), можно было бы сказать, что знание обществом самого себя в форме теоретической социологии означает то состояние общества, при котором только и возможна теоретическая социология. Отсутствие ее есть не столько состояние науки, сколько состояние общества. Теория общества — социология — это самоосмысление общества, если воспользоваться старой и несомненно гегельянской формулой Х. Фрайера. Наше общество не осмысливает себя теоретически — вот какой вывод можно сделать из того, что социологической теории в нем нет. Появление теоретической социологии и ее «цитирование» — это две стороны одного феномена. В общем, конечно, социология должна сначала появиться, а уже затем упоминаться. Но *неупоминание* играет свою роль в том, что появившееся не развивается, не становится более заметным. Иными словами, должно быть какое-то зацепление социологии с обществом, так, чтобы обществу было на что обратить внимание, а социология могла двигаться ему навстречу. В отличие от многих других областей специального знания, социология (хотя и не она одна) не образует замкнутого мира, сведения из которого, так сказать, просто «просачиваются» в повседневность и публичность. Напротив, ее конструкции, столь многим обязанные обыденному знанию, сами образуют для него, по крайней мере, одну из возможных систем координат, фундамент истолкования социального мира. Или не образуют! Казалось бы, в этом последнем случае социология превращается в *тайное знание* немногих посвященных, которым открыт загадочный смысл социальности. Как мыслительную конструкцию этого исключить, конечно, нельзя. Но в реальности так почему-то не бывает. И к тому же *что* чаще цитируется у нас, чем всякого рода тайное знание? Но среди многообразия тайных доктрин мы — к счастью! — не находим социологии.

Однако такое рассуждение слишком упрощает дело. Неужели теоретическое знание об обществе ограничивается социологией? Неужели и в другом («западном») обществе — если допустить на минуту,

---

2. Или, в терминах Лумана, как «самореферентную систему». См., например: Luhmann N. Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

что такой единый субъект-объект действительно существует — теория общества означает социологию? Это представляется совершенно невероятным даже не потому, что ставит социологию в ситуацию сомнительного соперничества с другими теоретическими дисциплинами (например, экономикой), но потому, что предполагает простое наличие социологической теории как единого и различного предмета. На самом деле, чисто эмпирически обнаружить «современную социологию» как единство нельзя. Можно идти проторенными тропами: ориентироваться на крупные издательства и журналы, уже известные имена, всемирные социологические конгрессы и все, что вокруг них вертится. Но за всем этим мы отнюдь не обнаружим единства. Очевидно также, что «современная социология» будет совершенно иначе, чем теперь, восприниматься в ретроспективе, с точек зрения, сегодня нам еще неведомых. Не зная этой будущей ситуации, мы уже достаточно хорошо представляем себе историю дисциплины, на протяжении которой отношение к предшественникам менялось неоднократно<sup>3</sup>. Мы проецируем это свое знание на будущие изменения и скептически относимся к любым претензиям сегодняшних крупных теоретиков. Точнее говоря, мы помещаем любую сегодняшнюю теорию между двух огней: ей приходится быть не менее *впечатляющей*, чем классика, и вместе с тем доказывать свою состоятельность перед лицом каждой *последующей* концепции. Это нормально для науки, но это приходится акцентировать специально в тех случаях, когда собственно содержательные доказательства слишком часто вытесняются ссылками на авторитеты. Профессиональный скепсис ученого не тождествен настроенности разочарованного неопита.

Итак, ситуация более сложна, чем представлялось вначале. Если судить по множественности теоретико-социологических подходов, «западное общество» — это ускользающий, постоянно мультиплицирующийся субъект-объект<sup>4</sup>. Если судить по глухоте нашего общества к натужным квазитеоретическим построениям собственных социологов, оно вообще безсубъектно, будучи в лучшем случае объектом сто-

---

3. «Ренессансы классиков» — это достаточно локальные события, не исчерпывающие (даже если свести воедино возрождение интереса к разным авторам) движение социологической теории.

4. При этом никаких иных теорий и методов, кроме так называемых западных, нет. Об этом речь пойдет ниже.

ронного наблюдения или описания для каких-то иных (несоциологических) теорий.

Однако такое заострение проблемы имеет смысл, как уже сказано, только при чрезмерном субъективизировании описаний. Предположим теперь, что никакому обществу ничего не нужно и оно не осмысливает себя, потому что не является субъект-объектом. Предположим, например, что общество — это просто совокупность структурированных (т. е. совершаемых по установленным, хотя и постоянно обновляемым образцам) взаимодействий. Тогда отсутствие в нем теоретической социологии означает только, что среди этих взаимодействий не выделяются, не «выгораживаются» определенного типа коммуникации<sup>5</sup>, которые принято называть теоретической социологией. Правда, и с таким понятием общества все не так просто. Допустим, что правы теоретики, утверждающие, что совокупность социальных взаимодействий составляет в наше время «мировое общество», «глобальное общество» или «мировую систему»<sup>6</sup>. Значит, достаточно того, что теоретическая социология — как особого рода коммуникации — где-то вообще существует. Одним из аспектов мирового общества является мировая теоретическая социология, тематизирующая глобальность<sup>7</sup>. При этом не столь болезненно должна восприниматься множественность социальных описаний. Если даже имеется много образцов структурирования коммуникаций как теорий общества, а среди последних — хотя бы несколько образцов структурирования коммуникаций как эпизодов теоретической деятельности социологов, то главное состоит не в том, могут ли быть согласованы между собой такие эпизоды, а в том, что они вообще есть.

---

5. Заметим при этом, что мы отождествили взаимодействие и коммуникацию, что далеко не самоочевидно.

6. Есть также понятия «международной социальной системы» и «международного общества». См., например: *Parsons T. Order and community in the international social system // Parsons T. Politics and Social Structure. N. Y.: Free Press, 1969. P. 292–310; Luard E. International Society. Basingstoke: Macmillan, 1990. Критику концепции мировой системы (или «мир-системы») см. в: Burch K. Invigorating world system theory as critical theory: exploring philosophical foundations and postpositivist contributions // Journal of World-Systems Research. 1995. Vol. 1. № 18. P. 1–107.*

7. См.: *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity / Ed. by M. Featherstone. L.: SAGE. 1990.* Одна из наиболее обширных концепций разработана Р. Робертсоном. См.: *Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. L.: SAGE, 1992.*

Но так можно было бы рассуждать только в том случае, если бы локализация теоретиков вообще не играла никакой роли. На самом деле, в мировой теоретической социологии тематизируется отнюдь не одно только мировое общество. Наоборот: мировое общество — это лишь одна из частных тем, которая к тому же рассматривается всякий раз под локальным углом зрения, даже если этот последний момент не акцентируется. А в ряду коммуникаций, пространственной системой координат которых выступает нечто столь очевидное и неопределенное, как «наша страна»<sup>8</sup>, мы замечаем все то же отсутствие значимых эпизодов коммуникации, структурированных по образцу теоретической социологии. Пусть собственно теоретиков в мировой социологии не так много, но немногие эпизоды теоретической коммуникации — это, образно говоря, островки и даже целый архипелаг в океане мировой социологии, тогда как применительно к отечественной нам приходится в лучшем случае говорить об одиноких рифах, неожиданно появляющихся и столь же неожиданно исчезающих.

Наконец, возможен еще один способ аргументации. Теоретическая социология есть максимально приближенное к повседневным образам социальной жизни рационализированное знание. Она позволяет отдельному человеку, даже не искушенному в понятийных тонкостях, объяснять для самого себя события социальной жизни «научно», т. е. дистанцируясь и от идеологических схем, и от привычных, обыденных толкований. Не как действующее научное предприятие, но как постоянно обновляемый запас знания<sup>9</sup> она представляет собой важный ресурс индивидуальной рефлексии и постольку — свободы. Однако и с этой точки зрения теоретической социологии у нас нет. Небольшое количество опубликованных переводов (классических текстов или лучших работ лучших современных теоретиков<sup>10</sup>) не очень значи-

---

8. Я позволю себе отослать читателя к нескольким моим публикациям, в которых данный предмет трактуется весьма подробно. См.: Филиппов А. Ф. Наблюдатель империи // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 89–120; Он же. Смысл империи: к социологии политического пространства // Иное: Хрестоматия нового российского самосознания. Т. 3: Россия как идея / Ред.-сост. С. Б. Чернышев. М.: Аргус, 1995. С. 421–476.

9. Знания более абстрактного и менее специфичного, но, в принципе, более достоверного, нежели обыденное, ибо оно подвергается критике и обсуждению по все еще значимым правилам научной дискуссии; более «объемного» — ибо социальная наука представляет собой непрерывно культивируемую традицию, сохранение — хотя бы только в форме критического обсуждения — памяти о предшественниках.

10. В последнее время здесь кое-что меняется. О важности этих изменений см. ниже.

тельно пополняет запас знания. Социолог-теоретик, даже работая с самыми абстрактными понятиями, более или менее явно апеллирует к определенным *образам* социальности. В понятиях схватываются не конкретные эпизоды опыта, но именно образы переживаемых событий социального. Именно поэтому одно только обращение к текстам, обязанным своим возникновением осмыслению иных, не сегодняшних и не близких нам образов, представляет собой ресурс весьма ограниченный. Других же ресурсов для рефлексивной ориентации наша социология индивиду практически не предоставляет. Конечно, та или иная удачная идея, статья или книга могут оказаться значимыми и для читателя-непрофессионала. Но отдельный случай не переходит в общее правило. Повторим еще раз: общественно признанной области суждений, в которой состоятельными были бы именно социологи, у нас не существует. Конечно, мы тем самым оставляем за скобками опросы общественного мнения. Но кому, как не занятым в них социологам, должно быть ясно, что к собственному социологическому знанию это не имеет почти никакого отношения!

Вернемся, однако, к более важной проблеме. Выше речь шла о том, что социолог-теоретик преобразует в абстрактные конструкции (также и) свой социальный опыт, уникальные образы социальности. Именно поэтому его труды, помимо общенаучного значения, важны как ресурс для публики *hic et nunc*. Но как тогда быть с самой научностью? Этот вопрос слишком сложен, так что требуется рассмотреть его более подробно.

Во-первых, сама идея научности, какие бы причудливые формы она ни принимала в нашем веке, особенно применительно к гуманитарным и социальным наукам<sup>11</sup>, заставляет нас исходить из того, что строго локализованным по месту происхождения (а также по социальной или гендерной принадлежности автора) теоретическое знание быть не должно. Те или иные данные или тенденции могут быть выявлены в какой-то местности или стране, но *понятия* перешагивают границы: их можно отвергнуть, но опять-таки по *универсальным* основаниям. Во-вторых, как раз исследования местных, отечественных

---

11. Можно также считать эту идею полностью дискредитированной. В этом случае, разумеется, теряет смысл все обсуждение данного вопроса. Признание научности по меньшей мере как предмета для обсуждения — необходимое условие доступа к «дискурсу».

тенденций — это то, чего нельзя отрицать за нашей нынешней социологией, несмотря на весь ее кризис. Наконец, в-третьих, приписать *всей*, обобщенно говоря, западной социологии слепоту в отношении *всего* незападного — значит сильно погрешить против истины. А с учетом этих трех моментов, какой смысл могут иметь предшествующие рассуждения?

Но здесь проблема состоит в следующем. Существует сложная, многомерная взаимосвязь между непосредственным социальным опытом исследователя<sup>12</sup>, той научной традицией и интеллектуальной средой, на которую он ориентируется, и «мировыми», т. е. более или менее распространенными и признанными стандартами исследования. «Протестантская этика» М. Вебера является мировой классикой. Но возникнуть она могла (как это хорошо известно и документировано специальными исследованиями) только в определенном месте и в определенное время<sup>13</sup>: именно в Германии, именно в Гейдельберге, именно в начале XX века. Обретение этой книгой статуса классического сочинения означало вместе с тем становление определенных стандартов в социологии. Но и в момент своего появления она возникла как сочинение, в котором соблюдаются и каноны историографии, и методологические принципы признанной философии науки южно-германского неокантианства. Едва ли кто-то не различит за монументальной системой Т. Парсонса (даже в самых абстрактных ее формулировках) Соединенные Штаты эпохи послевоенного процветания. Точно так же общеизвестно влияние на его методологию признанной философии науки А. Н. Уайтхеда. Не менее очевидных примеров очень много. Случаев же успешного перенесения иноземных концепций на другую почву в неизменном виде практически нет. Социология в той или иной стране возможна лишь при том условии, что там по меньшей мере предпринимаются попытки сформировать свою собственную фундаментальную теорию с учетом собственного уникального социального опыта и признанных стандартов философии и методологии.

---

12. Этот опыт отнюдь не тождествен рационально контролируемому, правильному научному опыту.

13. Вопрос о личной гениальности ученого важен, но в связи с рассматриваемыми проблемами должен быть вынесен за скобки. Об исторических конstellациях, приведших к созданию «Протестантской этики», см.: Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Context / Ed. by H. Lehmann H. and G. Roth. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Здесь необходимы следующие ограничения. Во-первых, при формировании фундаментальной теории невозможно пренебрегать принципиальным эмпиризмом социологии (несколько переиначивая известную формулу Л. Ранке, примененную к истории: требуется выяснить, *как это есть в действительности*). Именно для этого мы вынуждены до известной степени признавать широко принятые шаблоны исследования (хотя бы они и различались у разных школ; иными словами, пусть те или иные, но *шаблоны*, господствующие образцы). Во-вторых, невозможно игнорировать фактически завершающееся в современной социологии разделение труда и выделение *работы с социологическими понятиями* в особую область деятельности<sup>14</sup>. Однако ориентация на тот или иной теоретико-методологический стандарт ни при каких обстоятельствах не может заглушить уникальность социального опыта. Проблема взвешенного распределения соответствующих акцентов в теоретической деятельности *не может* быть решена априорно, помимо самого исследования, продуктивностью которого только и доказывается тот или иной вариант решения. В наших рассуждениях эта проблема может быть только зафиксирована как таковая.

Суммируем сказанное. Итак, подходим ли мы к вопросу с квазигегельянским понятийным аппаратом или предпочитаем номиналистический интеракционизм, отягощенный к тому же неотвязным видением всемирной коммуникации глобального общества, или концентрируемся на том, что можно было бы назвать критической функцией нашей дисциплины, результат оказывается одним и тем же. Говорим ли мы о том, что необходимо ориентироваться на международный стандарт, акцентируем ли проблему *научного* освоения непосредственного социального опыта, ставим ли вопрос о соотношении принципиального эмпиризма и чистой теории, во всех случаях мы приходим к одному и тому же. И необходимые ориентации, и необходимые ограничения опять-таки остаются лишь чем-то желательным. Ни в одном из указанных направлений научная коммуникация в нашей социологии не формируется<sup>15</sup>. Теоретической социологии у нас нет, и ее отсутствие

---

14. Кажется, нечто аналогичное происходит и с методологией эмпирических исследований, становящейся все более независимой от самих исследований.

15. Пожалуй, имеет смысл даже говорить о регрессе. Так, дискуссия о «трех уровнях социологического знания» в советской социологии, пусть и не очень плодотворная, не была вместе с тем совершенно бессодержательной. Она действительно свидетельствовала о сложившемся способе научной коммуникации. Точно так же мо-



столько же говорит о науке, сколько и о самом обществе. Пожалуй, следовало бы заинтересоваться тогда тем, что это за общество, или что это за коммуникативная ситуация, при которой нет теоретической социологии ни как самоосмысления, ни как продолжительного и включающего сравнительно много участников эпизода (серии эпизодов) коммуникации, ни как сравнительно доступного ресурса критической социальной рефлексии индивида, когда в равной степени приходится акцентировать и мировые теоретические стандарты, и необходимость освоения собственного социального опыта, потому что даже о перекосах в развитии невозможно говорить, если нет развития и нечему развиваться.

Самым простым ответом был бы тот, что напрашивается сейчас, кажется, у всякого *неангажированного* ученого. Наше общество отличается отсутствием в нем внятно очерченной инстанции «критической рефлексии»<sup>16</sup>. Оно, так сказать, не дистанцировано от самого себя. Его жизнь (будь то функционирование социальной системы, события коммуникаций или индивидуальные акты) происходит по большей части непосредственно. Оно спонтанно и неменяемо. То, что это обстоятельство действительно осознается неангажированными интеллектуалами как проблема, требующая решения, могло бы задать совершенно иную перспективу нашему рассмотрению. Теоретической социологии нет, но только временно, потребность в ней ощущается все более широким кругом профессионалов, а это, если следовать уже описанным выше схемам рассуждения, означает перспективу изменения самого об-

---

ментальная и позитивная реакция наших социологов на всякого рода новации недавнего прошлого, вроде «перестройки» или «ускорения», — это не просто выражение их дисциплинированности или, хуже того, сервилизма, как это может показаться при поверхностном взгляде на новейшую историю. Дело в другом: такого рода социологизирование предполагает, что общество еще явлено как единство: эмблематически, ритуально, территориально, политически. При этом политический центр не только номинально, но отчасти и реально совпадает со смысловым, а это значит, что исходящие от него смысловые конструкции типически преобразуются в теоретическую форму — насколько, конечно, при этом можно вообще говорить о теории. Ничего подобного сейчас и представить себе нельзя. Вялые движения по поводу «новой национальной идеи» — лучшее тому подтверждение.

16. Такая точка зрения сейчас слишком распространена, чтобы специально цитировать каких-то авторов. Однако эта общая установка многих гуманитариев не реализуется как их коммуникативная ситуация. Они не образуют — хотя иногда и пытаются — этой независимой инстанции.

щества. Иными словами, рефлектирующий интеллеktуал самой своей рефлексией меняет общество. Мысль есть действие.

Однако должны ли мы удовлетвориться столь оптимистичным умозаключением? Ведь дело состоит в том, что не всякое самодистанцирование общества, появление в нем инстанции рефлексии есть социология и далеко не все, кто ощущает потребность в таковом, суть социологи. Некоторые сомнения вызывает и проявившаяся столь внезапно дистанцированность интеллеktуалов, не столько *отошедших*, сколько *отодвинутых* от важных ролей в обществе.

Пожалуй, это последнее положение можно и должно сформулировать более жестко. Как бы ни оценивать вклад каждого ученого по отдельности (а отрицать плодотворные усилия коллег у меня нет резона), *в основном отечественная социология пережила бесславное десятилетие*. Все время так называемых реформ мы имели возможность наблюдать коллективную деградацию интеллеktуалов (включая социологов), сменивших привычную фронду (в лучшем случае) по отношению к старому режиму на идеологическое обеспечение нового порядка или выраженную симпатию к нему и опомнившихся только тогда, когда этому последнему стала не нужна от них даже такая малость.

Но если это и ставит под сомнение моральную состоятельность критической дистанции, то отнюдь не означает ее социальной и теоретической несостоятельности. Другое дело, что все сильнее проявляющаяся склонность к гиперкритике вряд ли будет более плодотворной в данном случае, чем это обычно бывает с такого рода установками. Пожалуй, можно высказаться еще более определенно: и бесстыдная хвала, и безоглядная хула существующего одинаково заставляют усомниться в научной состоятельности хвалящих и хулящих. И тем более нет никакой уверенности в том, что оформляющаяся критическая коммуникация будет именно социологической. Но нам предстоит увидеть еще кое-что весьма любопытное. Ведь критическая установка предполагает довольно значительную политическую *левизну* теоретиков. Между тем приверженность капитализму оказалась важнейшей составляющей реформаторской идеологии. Приверженность радикальным реформам (в политическом плане: безусловное западничество и «правизна») несовместима с западничеством (почти всегда «левизной») в области социальной теории.

Если мы желаем именно социологии, то рефлексия, реализация критической установки должна совершаться согласно определенным

образцам. А поскольку никакой иной теоретической социологии, кроме так называемой западной, не существует, то становление теоретической социологии именно как науки предполагает постоянную ориентацию на «западный образец». Иначе говоря, теоретические коммуникации по поводу «нашей страны» оказываются социологическими, только если они подключаются к «западным»<sup>17</sup>. А поскольку в западной социологии нет единства, то речь в *принципиальном плане* может идти не о выборе какого-то определенного образца, но только о том, чтобы вообще иметь в виду западную теоретико-социологическую коммуникацию как коммуникацию, а не как отдельные эпизоды или продукты теоретической деятельности. Иными словами — все то же самое, что и было всегда (ибо всегда мы в своих теориях равнялись на Запад), но только с акцентированием текущей коммуникации, а не просто содержания той или иной концепции.

Теоретическая социология появится, если ориентация на актуальный образец как один из многих сосуществующих и соотносимых образцов научной коммуникации (как она выражена в публикациях) станет непременной составляющей исследований, идентифицируемых прежде всего по этой ориентации. *Ориентация на образец коммуникации для создания шансов продолжить коммуникацию* — вот о чем идет речь. Публикация — не для окончательного подведения черты, но как продолжение текущей коммуникации и шанс для последующих.

Не забудем, однако, что отсутствие теоретической социологии мы трактовали не столько как собственно научную, сколько как социальную проблему. Появление теоретической социологии — тоже не (только) научный результат, но и социальное изменение. А социальное изменение нельзя стимулировать одним только выпуском книг. В чем же состоит шанс интеллектуала? В том, чтобы дать шанс обществу!

---

17. Об опасности изоляционизма лучше напоминать тогда, когда дела еще не так плохи. Характерный пример: в 1955 году, предворяя небольшой сборник переводов Г. Зиммеля, Э. Хьюз писал, что американцы, родной язык которых — английский, не склонны учить другие языки. Поэтому переводы редки, а с прекращением потока иммигрантов из Европы лингвистическая изоляция станет еще более ошеломляющей. Мы весьма зависимы от переводов, говорит он. «Основная интеллектуальная опасность этой зависимости заключается в том, что мы, американцы, часто просто не будем знать работы, написанные на других языках. Меньшая опасность состоит в том, что мы будем принимать переведенную часть за целое, за всю концепцию того или иного ученого» (*Hughes E. H. Foreword // Simmel G. Conflict and The Web of Group Affiliations. N. Y.: Free Press, 1955. P. 7*).

Придется напомнить, что «шанс» — важнейший термин в ключевых определениях Макса Вебера. Социальное отношение — это шанс, что состоится социальное действие. Шанс на регулярность социального действия в рамках определенного круга людей, когда он держится только силой привычки, — это обычай. Шанс на то, что участники отношения будут ориентироваться на представления о существовании легитимного порядка, называется значимостью этого порядка. Борьба ведется за шансы. (распоряжения чем-либо или даже шансы на выживание). Власть и господство суть шансы навязать свою волю и обеспечить повиновение приказам<sup>18</sup>.

Шанс социологии стать в обществе тем, чем она может быть, есть шанс общества на особого рода самодистанцирование. *Это шанс каждого человека на обретение нового ресурса свободы.* Выше я говорил о том, что конкуренция социологии как единственной теории общества с другими теоретическими дисциплинами — сомнительное предприятие. Невозможно представить себе, что где бы то ни было она сможет завоевать себе положение *науки наук* об обществе. Однако здесь необходимо некоторое уточнение. То, что социология *может* быть теорией общества *par excellence*, не претендуя на роль царицы социальных наук, было ясно уже классикам дисциплины (и Зиммелю, и Веберу). Но отсюда вовсе не следует, что конкуренция социологии с другими науками невозможна. Напротив, она неизбежна. Ни о какой устоявшейся систематике наук не может быть и речи. Никакого мирного сосуществования между различными дисциплинами не было и нет. Во всяком случае, если социология у нас и не агрессивна, то ничто не указывает на безопасность ее существования. Разумеется, с точки зрения институциональной дела обстоят не так плохо. Социология признана как специальность, а господствующее в обществе ложное отождествление ее с массовыми опросами обеспечивает дисциплине минимально необходимую политическую поддержку.

---

18. См.: Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Aufl. Tübingen: Mohr, 1985. S. 13; Вагнер Г. Социология: к вопросу о единстве дисциплины / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова и М. А. Шабанова // Социологический журнал. 1996. № 3-4. С. 60-83; Geertz C. Thick description: toward an interpretive theory of culture // Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. L.: Fontana Press, 1993. P. 3-32; Douglas M. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. L.: Routledge, 1993; Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

Однако претензии на концептуальное видение социальности никоим образом не связаны с социологией. Публичная роль гумани-тария, толкующего происходящее, попеременно или синхронно исполняется экономистами, историками, психологами и *политологами*. Социология остается вне конкуренции в обоих смыслах: никто не покушается на ее «рейтинги» и «проценты», но и не предполагает, что она способна на большее. Занятия теоретической социологией неотделимы от новых претензий, а значит, и конкуренции за сообщение обществу некоторого совокупного представления о нем самом. Однако такое представление, если только оно не будет возведено в ранг тотальной идеологии, не может быть монопольным продуктом социологии. Она сможет отвоевать для себя лишь часть общественного внимания.

Возвращаемся ли мы тем самым к уже затронутым темам? Идет ли речь снова о том, чтобы приравнять изменения в науке к социальным изменениям? И да и нет. Постоянное возвращение к одной теме, к одной и той же фигуре аргументации обнаруживает важную трудность, с которой обычно приходится сталкиваться всем радикальным авторам, твердящим — говоря словами И. Г. Фихте — о «полной греховности» мира<sup>19</sup>, даже если эта греховность выражается в такой малости, как отсутствие теоретической социологии. Речь идет о проблеме *абсолютного начала*, когда из ничего должно стать нечто. Революционная задача требует исполнителя, отсутствие которого как раз и свидетельствует о совершенной греховности, а присутствие делает непонятым промедление с переходом от греховности к спасению. В нашем случае это можно интерпретировать примерно так: если теоретической социологии нет, то непонятно, как она может возникнуть *сразу* в виде масштабных концепций и сети специфических коммуникаций, а если все-таки может, то почему еще не возникла.

Здесь необходимо небольшое отступление. Известны трудности с определением начала социологии как науки, в первую очередь когда речь идет о социологической теории. Одни обнаруживают ее уже

---

19. «...эпоха освобождения, непосредственно — от повелевающего авторитета, косвенно — от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, — время безусловного равнодушия ко всякой истине и лишенной какой бы то ни было руководящей нити, совершенной разнузданности — состояние завершенной греховности» (Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. СПб.: Издание Д. Е. Жуковского, 1906. С. 10).

в глубокой древности, отождествляя тем самым *концепции* и *дисциплину*. Другие историки акцентируют институционализацию науки<sup>20</sup>. Промежуточным можно считать такой вывод: социологические труды, *впоследствии признаваемые как классика*, не укладываются в сложившееся дисциплинарное членение науки, но их обсуждение, т. е. реальная тематизация в научной коммуникации, происходит в более или менее сложившихся институциональных рамках (в триаде «кафедры — журналы — профессиональные ассоциации» может отсутствовать одно или два звена) и ведет не к тотальному обновлению, но к частичному изменению организации науки как совокупности дисциплин. Так зачастую обстояло дело при становлении социологии: классические сочинения *в конечном счете* задавали характер коммуникации. Однако сама по себе историческая ретроспектива еще не подсказывает нам, как возможно становление теоретической социологии здесь и теперь, при данных условиях, поскольку изначально социология возникала в неразрывном единстве теории и эмпирических исследований. Можно горевать, что героические времена миновали, но вернуть их, кажется, невозможно.

Если абсолютное начало социологии (сколь бы мало абсолютным оно ни было на самом деле) уже состоялось, если мы признаем существование и в прошлом, и в настоящем *также и в нашей стране* социологических исследований и теоретической деятельности, то это означает, что первоначальная категоричность оценок должна быть смягчена. Более умеренная формулировка заявленной в начале позиции может быть примерно такой: да, теоретической социологии у нас нет, однако ситуация не так плоха. Нам только не хватает какого-то решающего сдвига, чтобы теоретическая деятельность кристаллизовалась, чтобы появилась собственно теория. Здесь уже речь не должна идти просто о самодистанцировании общества и тому подобном, что обосновывает функциональное место социологии. Как мы видели, это место не пусто; социология принуждена будет заявить о себе иначе, чем теперь, заявить полноценной теорией (теориями), чтобы отвоевать для себя позиции, принадлежащие ей по праву первородства. И только появление именно теоретической социологии на своем функциональном месте в обществе будет означать также и социальное изменение.

---

20. См., например: *Turner S. P., Turner J. H. The Impossible Science: An Institutional Analysis of American Sociology. Newbury Park: SAGE, 1990.*

Чего же недостает для появления у нас социологической теории? Правильно ответить на этот вопрос можно, только оценив предпосылки ее возникновения, то, что уже есть. А имеется не так уж мало. *Во-первых*, несмотря на очевидный теоретический регресс в последние годы собственно науки социологии, в это же время резко изменился характер *социологического образования*. При всем недостатке квалифицированных преподавателей, учебников и первоисточников, студенты теперь оказываются в более непосредственном отношении к мировой социологии, чем это было прежде. Важнейшие понятия, концепции, объяснительные принципы приобретают характер той банальной для всякого специалиста самоочевидности, без которой невозможно никакое продвижение вперед. *Во-вторых*, постепенно меняется *характер переводных социологических публикаций*. Если раньше речь могла идти в основном об учебниках, обзорных трудах или первоклассных социологических сочинениях (например, М. Вебера или Э. Дюркгейма), то теперь — только очень медленно! — становится доступным огромный массив более обиходной литературы, книг и статей, которые и составляют подлинную среду текущего социологического теоретизирования. *В-третьих*, все большее распространение среди практикующих социологов получает *своеобразная эклектика*; самые разнообразные понятия или даже ходы мысли выбираются для целей того или иного исследования *ad hoc*. Если с точки зрения какой-либо объемлющей теории этот образ действий может быть оценен только отрицательно, то с точки зрения общего развития теоретической деятельности его можно приветствовать. В современной социологии безупречная логика замкнутой теоретической системы совсем не обязательно рассматривается как добродетель. Конечно, беспринципная эклектика не должна быть приемлемой альтернативой претенциозной теории. Однако особым образом организованная деятельность по усвоению наиболее плодотворных моментов разных, даже противоречащих друг другу концепций (я называю ее *элементарной социологией* и понимаю как способ кодификации социологического знания<sup>21</sup>) вполне может быть такой альтернативой. Исследователь, использующий не только понятия, но и моменты различения понятий в теоретической работе, может на определенном этапе работы не отягощать себя выбором теории, построением теории

---

21. См. об этом подробнее: Филиппов А. Ф. Элементарная социология пространства // Социологический журнал. 1995. № 1. С. 45–69; Вагнер Г. Указ. соч.

и совмещением в единой теории принципиально различных фундаментальных схем созерцания социальности. Это и есть *элементарная социология*.

Но элементарная социология, по существу, необходима лишь тогда, когда сосуществование конкурирующих теорий, сопряжение их осознается исследователем как проблема. Эклектика — обычный результат отсутствия теоретической культуры — означает, что проблема как таковая не осознается. Теоретическая культура возникает в процессе поисков или разработки наиболее пригодной теории. Неудача этих попыток, желание пожертвовать связностью, последовательностью теоретических высказываний для большей продуктивности заставляют исследователя ступить на скользкий путь. Применительно к более прикладным концептуализациям правомерно допущение, что элементарная социология здесь как раз и могла бы означать теоретическую культуру, минимально отрефлектированное использование разнородных понятий. И в этом смысле господствующая эклектика, будучи скорректирована улучшением общего образования социологов и все большей доступностью западной социологической литературы, также не всегда являющей собой образец теоретического совершенства, представляется, скорее, позитивным делом.

Тем не менее все это не отменяет главного вывода об отсутствии у нас теоретической социологии. Можно сказать еще более определенно, используя введенное выше понятие, что у нас едва намечается даже элементарная теоретическая социология. Мало кто теперь пытается не то что свести воедино, а хотя бы представить как возможные альтернативы выбора основополагающие понятия и схемы фундаментальных концепций. Что же блокирует подлинно теоретическую коммуникацию, создание обширных завершенных концепций, мощных школ или впечатляющих попыток принципиально незавершенного синтеза?

Как всегда в науке, причины многообразны. Менее интересны лежащие на поверхности обстоятельства, важные для науки как института, но внешние для движения мысли (а их множество: от разрушения библиотек до исчезновения самого главного — того теоретического любопытства, о котором речь шла в начале и заместить которое не могут никакие институты). Гораздо любопытнее причины научного свойства, хотя и они, как мы увидим, часто представляют собой только трансляцию в теорию определенных социальных обстоятельств. Среди этих причин можно назвать несколько важных заблуждений,



блокирующих и познание, и коммуникацию. При этом ложны не только те или иные положения как таковые, но и те альтернативы, в рамках которых они возникают. Освобождаясь от них, мы открываем дорогу к подлинному социальному познанию. Переходя к описанию этих альтернатив, я хочу специально обратить внимание читателя на то, что в чистом виде они не встречаются нигде. Я изображаю некоторые теоретические ориентации как идеальные типы: такой могла бы быть та или иная позиция, если бы она была продумана до конца и представлена с полной последовательностью.

Назовем первую альтернативу противоположностью объективизма и конструктивизма. Оба члена оппозиции использованы здесь не в строго философском смысле, но лишь как *termini technici*. Под объективизмом я понимаю ориентацию на поиск закономерностей, действующих «помимо воли и сознания людей». Под конструктивизмом — убеждение, что социальность представляет собой «творимую реальность», не обладающую самостоятельным, отдельным от «воли и сознания» существованием. Эта альтернатива восходит у нас к временам советского марксизма и в такой ранней форме примерно соответствует противоположности структурализма и активистского («франкфуртского») неомарксизма. Впрочем, философские сродства обеих позиций намного более разнообразны. Проследить их было бы весьма интересным делом, но в данном контексте важно другое. Любые поиски фундаментальных составляющих социальной жизни (будь то «исторические циклы», «архетипы коллективного бессознательного», «мифологические структуры», «ментальность» или что-нибудь уже совершенно безобразное, как, например, «душа народа») столь же бесплодны, как и бесчисленные попытки в очередной раз спасти Россию, вмешавшись в ход событий и предложив новый универсальный проект<sup>22</sup>. Все это, быть может, вообще не стоило бы обсуждения, если бы не то обстоятельство, что данная оппозиция слишком часто выступает как противоположность между наукой и политикой (или

---

22. Важная линия социального конструктивизма идет от практики управления. Ключевые позиции в управлении, как известно, занимают, обобщенно говоря, инженеры, по привычке рассматривающие любые социальные проблемы как задачи на конструирование. Представление о том, что «социальный материал» обладает своей собственной «упругостью», многим из них бесконечно чуждо. Впрочем, это неведение оказывается весьма полезным, когда место парализующих рефлексий заменяет просто действие.

между неангажированной наукой и политически ангажированной паранаукой).

Чтобы прояснить это утверждение, нам придется упомянуть сначала о другой альтернативе, в рамках которой социальность мыслится либо как преимущественно неполитическое либо, напротив, как политическое явление. Если предположить, что социальность имеет преимущественно неполитический характер, то ей должна быть свойственна самоорганизация, а преобразующая (политическая) воля наталкивается на фундаментальные структуры. В конечном счете политика оказывается функцией неполитической социальности (например, «государство» порождается «гражданским обществом»). Напротив, если социальность в первую очередь — это политика, а все остальное в обществе зависимо от политики, то возможности целенаправленного конструирования ограничены преимущественно политическим целеполаганием. Объективистски ориентированная наука обнаруживает и демонстрирует пусть и не совершенно неодолимые препятствия, однако существенные пределы возможных политических преобразований. Это, казалось бы, позволяет ученым занимать позицию превосходства над политиками. На самом деле, при политической трактовке социальности такое превосходство оказывается мнимым. Отсюда вытекает ощутимый недостаток публично-политической значимости почти всех гуманитарных наук. Ведь с политической точки зрения их единственная ценность могла бы состоять в обеспечении политического *успеха*. И если по отношению к тем или иным стратегическим действиям ученый может проявить скепсис, то этот скепсис *в принципе* (потому что о реальной дискуссии между политиком и ученым не может быть и речи) опровергается каждым следующим успехом (или навязанной интерпретацией происходящего как успеха), «несмотря на...». Политический конструктивизм противостоит социальной науке, с какой-то зловещей иронией и, конечно, вполне бессознательно пародируя знаменитую формулу «Новой науки» Дж. Вико, согласно которой мы можем познать только то, что сами же и создали. Политические творцы, любимцы фортуны, наделенные макиавеллиевской *virtù*, опрокидывают ученые возражения и отводят науке неблагоприятную роль комментатора *ex post facto* или *соблазняют* перспективой непосредственного преобразования социальной реальности. И тогда уже не наука (объективное знание сущностей и пределов) противостоит политическому действию, но объективизму одних исследователей

противостоит активизм других, ангажированных политикой. Политический активизм, конструктивистская установка из области политической паранауки (представленной у нас публичными фигурами «аналитиков» и «стратегов») как основополагающая теоретическая ориентация транслируется далее непосредственно в науку. Это, в свою очередь, грозит размыванием границ, все еще отделяющих научное от ненаучного.

Опасность состоит в следующем. *Достижение* декларированного политического результата заставляет усомниться в состоятельности (объективистской) науки. *Недостижение* результата вовсе не означает правоты ученых, в чьи объяснительные схемы произвол политиков либо не включен совсем, либо включен в них как некий, в сущности, загадочный фактор, социологический флогистон, пресловутая *vis dormitiva*, усыпляющая способности интеллекта<sup>23</sup> (иногда этот фактор оказывается подчиненным моментом какой-нибудь фундаментальной структуры, например, «ментальности» или «архетипа», или же «цикла»). Возможно ли вовсе изжить его из теории — это вопрос вопросов, но прибегать к спасительному средству слишком часто — значит заведомо ограничить возможности исследования.

Чем плохи обе ориентации, почему неприемлема сама альтернатива «объективизм» / «конструктивизм»? Ответ проще, чем можно было бы предположить. Данная альтернатива не потому блокирует коммуникацию, что она ложна; напротив, она ложна потому, что блокирует коммуникацию<sup>24</sup>. *Во-первых*, речь должна идти о неоправданно произвольном обращении с временным аспектом исследования. С точки зрения фундаментальных закономерностей сиюминутное происходящее может представлять интерес только как манифестация неких сущностей. В конечном счете важно только долговременное. С точки зрения конструктивизма фундаментальная составляющая может, в лучшем случае, иметь параметрическое значение. Однако по

---

23. Я имею в виду широко распространенные упреки в волюнтаризме, игнорировании «научных рекомендаций», предъявляемые политикам.

24. Напомню еще раз, что речь идет только о теоретических ориентациях. Ни прикладной социологический анализ среднесрочных тенденций, ни прикладной политический анализ в его одиозных современных формах не принимаются в расчет. И конструктивизм здесь интересен лишь постольку, поскольку из практики непосредственного участия интеллектуалов в политике делаются далеко идущие теоретические выводы.

сути конструктивистской ориентации дело состоит именно в том, чтобы преодолеть кажущееся неизблемым, т. е. постоянно переходить от результата к результату, всякий раз достигая поставленной цели и не обращая внимания на то, сколь зависимым оказывается от фундаментальных факторов само целеполагание. Но это не значит, что объективистской ориентации должно быть отдано безусловное предпочтение. От вечной проблемы социальных наук, заключенной в неизбежности ценностных оценок и многосложном отношении к власти, планированию, преобразованию, не удастся освободиться так просто. Дело не в том, что развитие складывается из непродолжительных отклонений от «основного направления», которое обнаруживается как таковое только в долговременной временной перспективе, так что сторонники разных ориентаций исследуют, в общем, одно и то же, но под разными углами зрения. Дело в том, что обе позиции у нас совершенно не отрафлексированы. Выбор временного отрезка, для которого значимы теоретические построения, остается, по большей части, произвольным; о вещах более тонких, обсуждаемых в западной социологии, начиная даже не с М. Вебера и К. Мангейма, а с О. Конта (вспомним его знаменитую триаду *savoir — prévoir — prévenir*), нет и речи, кроме как в заповедных уголках истории социологии, никому не интересной и в расчет не принимаемой. *Во-вторых*, указанные ориентации неудовлетворительны потому, что позволяют слишком быстро прекратить теоретическое исследование. Если в одном случае достаточно указать на фундаментальную структуру, то в другом — на реальный или предполагаемый эффект преобразующей деятельности. В обоих случаях нет нужды изучать действительно сложные взаимосвязи, пеструю, переливчатую социальность, полную случайностей, загадочных символов, возможностей неоднозначного решения проблем.

Менее значительна (ибо постепенно изживает себя) такая альтернатива, как «ориентация на западную социологию/ориентация на русскую традицию (в социологии)». Упомянуть о ней все же необходимо, потому что ложность ее, как мне кажется, не была осознана в полной мере. Конечно, никакой ориентации на русскую социологию как теоретически состоятельной позиции сейчас не может быть. Еще менее состоятельной была бы ориентация *в социологии* на русскую философию. Она останется областью интереса историков; возможно, тот или иной исследователь найдет для себя что-то важное и нужное в корпусе русской мысли — вполне естественно, ибо теоретическая культура пред-

полагает хорошее знание предшественников и поиск «своего добра» везде, где бы оно ни лежало. Но не более того. В русской социологии не появилась классика в том смысле, в каком мы называем классиками М. Вебера, Э. Дюркгейма, Ф. Тённиса, Г. Зиммеля, Т. Парсонса. А значит, был упущен единственный на то время шанс избежать рокового для всей научной продукции приговора: *устарело!* Однако же лучше обстоят дела и с ориентацией на социологию западную. Опасность состоит в том, что очевидная непригодность русской социологии для сегодняшних теоретических и практических нужд подталкивает к безоговорочному выбору только среди имеющихся западных концепций (кстати говоря, часто тоже совершенно устаревших — именно потому, что они принадлежат *науке*). Почему этот вариант в чистом виде неприемлем, я говорил выше. Таким образом, ложная альтернатива мешает увидеть суть вопроса. А вопрос состоит в том, каким образом можно пользоваться теоретическим инструментарием, не перенимая в свои построения чуждых образов социальности. Решением же может быть только создание собственной теоретической социологии, в том числе и как комплекса амбициозных концепций.

Еще одну важную альтернативу очень условно можно обозначить так: «социология/культурология». При этом речь идет опять-таки о принципиальных теоретических ориентациях, а не о конкретных дисциплинах. И точно так же, как выше я говорил о позиции политического конструктивизма, транслируемой внутрь самой социологии, так и теперь имеется в виду противоположность социологии и культурологии в рамках социологии. Зарождаясь как противоположность дисциплин, она превращается в собственную альтернативу одной из них. А поскольку эти позиции недостаточно четко очерчены, я вновь буду говорить об идеальных типах — в данном случае «социолога» и «культуролога».

Приверженцы «социологии» удручающе некультурны, хотя и не в том смысле, что *лично* не интересуются культурой; просто смысловая составляющая социальной жизни в ее внутренней связности, развитии и новейших проявлениях чужда их теоретической установке. «Культурологи» не проявляют интереса к социальной структуре, к классам, неравенствам, миграциям, конфликтам, социальным системам и т. п. В обоих случаях роковым оказывается не столько исключение из поля теоретического интереса соответствующей сферы социальной жизни просто как таковой, сколько непонимание ее самозаконности.

Социолог, исследующий «ценностные ориентации», не ставит вопрос о природе этих ценностей и о том, что смысловая сфера имеет сложную логику, требующую для своего объяснения навыков интерпретации. Вообще понимание, интерпретация разветвленных смысловых взаимосвязей совершенно чужды его теоретическому этосу. И даже так называемая понимающая социология в ее нынешнем виде ограничивается выяснением *непосредственно* артикулированных или предполагаемых в социальном взаимодействии значений. Напротив, культуролог, погруженный в описание сложных смыслов, отгораживается от тех аспектов социальной реальности, смысловая составляющая которых представляется ему плоской и грубой. Интерпретационная деятельность культуролога прихотлива, произвольна, подчинена скорее правилам эстетического созерцания и художественного (со)творчества. Ей чужд жесткий эпистемологический самоконтроль. А то обстоятельство, что множество социальных процессов совершается «за спиной» у действующих, *не будучи непосредственно осмыслено* в процессах взаимодействия, просто выносится за скобки. Подлинно же продуктивная исследовательская работа возможна только при умелом сочетании обоих подходов.

Культурологический соблазн для социологии велик. Во многих случаях даже адекватное описание, не то что анализ или объяснение, социальной ситуации традиционными методами (с привлечением множества данных) невозможны чисто технически, тогда как методы качественные предполагают несоизмеримо меньший масштаб описания и потому могут тоже оказаться неудовлетворительными. Именно в этих случаях социальный ученый особенно охотно предпочтет если не целостную реконструкцию образа социальности, то хотя бы воссоздание ее обширных фрагментов по немногим доступным данным. А такая реконструкция предполагает сложный смысловой анализ, «плотное описание», как говорит К. Гирц (заимствуя сам термин и некоторые важные рассуждения у Г. Райла).

«Плотное описание» предполагает, что социальные события исследуются (в духе М. Вебера) постольку, поскольку они имеют *субъективно значимый смысл*. Однако смысл не одномерен. Он содержит сложные отсылки на непосредственно происходящее, на прошлое или будущее, на прямое или не прямое значение производимых действий и т. п. Он субъективен, но вместе с тем социален. Адекватное, т. е. *плотное*, описание социальности и означает выяснение этой многозначно-

сти. При этом Гирц отрицает, что возможно создать «общую теорию культурной интерпретации». Теоретические результаты он ожидает почти исключительно от специальных исследований, которые не приводят к завершённому образу какой-либо культуры и уж тем более — «культуры вообще»<sup>25</sup>. Значительная часть теоретического аппарата создается всякий раз *ad hoc*, хотя не на пустом месте, не полностью заново, а с учетом предшествующих исследований. При этом мы устанавливаем, какой смысл вкладывают действующие в свои действия и какое общество можно обнаружить благодаря полученному таким образом знанию. «Наша двойная задача состоит в том, чтобы раскрыть те концептуальные структуры, которые наполняют собой действия наших субъектов, раскрыть „сказанное“ социального дискурса и сконструировать систему анализа, в терминах которой общее для этих структур, принадлежащее им постольку, поскольку они суть то, что они суть, будет профилировано относительно других детерминант человеческого поведения»<sup>26</sup>.

Заметим, однако, что такой анализ означает акцент на *бытовании смысла*, в меньшей степени — на *логике смысла* и еще менее — на *порождении смысла* в социальном взаимодействии и социальных структурах. Важно выяснить, как смысл «достаточно невредимо перемещается (или нет) от дискурса одного сорта к другому», как возможна intersубъективность, т. е. «как отдельные индивиды оказываются способны (или нет) понимать достаточно сходные вещи достаточно сходным образом», как меняются схемы мышления, разграничиваются его сферы, сохраняются нормы и т. д.<sup>27</sup>

Между тем если предположить, что на более фундаментальном уровне смысл обнаруживает больше связности, систематичности, то здесь развернутся философские бездны, о чем хорошо известно со времен хотя бы Дюркгейма<sup>28</sup>. Весьма точно пишет об этом М. Дуглас.

---

25. Гирц пишет: «Культурный анализ является (или должен быть) угадыванием смыслов, оценкой отгадок и выведением объяснений из лучших догадок, а не открытием Континента Смысла и картографированием его бесплотного ландшафта» (*Geertz C. Thick description. P. 20*).

26. *Ibid.* P. 27.

27. См.: *Geertz C. Local Knowledge. L.: Fontana Press, 1993. P. 154*.

28. См. соответствующие пассажи о социальном генезисе идей пространства и времени в «Элементарных формах религиозной жизни» (в частности, во Введении и Заключении к ней) (*Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. 4<sup>e</sup> éd. P.: PUF, 1960*). Более подробно точка зрения Дюркгейма разбирается в: *Филиппов А. Ф. Социо-*

Антрополог, утверждает она, профессионально склонен полагать, что наше собственное «имплицитное знание», скорее всего, является знанием того же порядка, что и у исследуемых нами племен. Понимая, что именно их взаимоотношениями порождена их идея природы, антрополог «считает крайне важным выяснить, где и почему наши собственные идеи относительно мира исключаются из социологического анализа»<sup>29</sup>.

К сожалению, эта установка не столь сильно распространена среди социологов, которые чаще склонны считать социальный мир, в котором живут они сами, достаточно прозрачным, а категории познания и схемы созерцания, в плену которых они находятся, — самоочевидными. Задача же состоит в том, чтобы открыть за самоочевидным *имплицитные значения* и выявить социальный механизм порождения этих значений. Можно ли в таком случае обойтись решениями *ad hoc* или придется строить более обширную, общесоциологическую теорию, предполагающую и разрешение принципиальных философских вопросов? Помимо всего прочего, исследователь рискует оказаться в круге известного парадокса: ему придется, анализируя социальное происхождение категорий, использовать категории, также имеющие социальное происхождение. Развернуть этот парадокс можно либо в направлении социологизма, либо в направлении сугубо философского априоризма. Вряд ли можно сомневаться, что в нашей дисциплине будет выбрана первая возможность. Социологии почти неотъемлемо присущ релятивизм, лишь изредка опровергаемый (и то ненадолго) не теоретическим, но волевым усилием теоретика (самый показательный случай — Вебер). Соответственно, фундаментальное теоретизирование почти всегда парадоксально. В конечном счете социолог должен поставить вопрос о происхождении категорий, которыми пользуется он сам. И если он не избирает точку зрения философской онтологии или философского априоризма (что само по себе сулит немалые сложности, хотя, в принципе, возможно), то остается только принять психологическое или социальное их происхождение. И тогда парадокс возникает и со стороны предмета (теория тоже имеет социальное существование и потому у нее есть свой собственный предмет), и со сто-

---

логия и космос: суверенитет государства и суверенность социального // Социо-Логос. Вып. 1 / Под ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 246–250.

29. Douglas M. *Implicit Meanings*. P. xi.



роны категориального аппарата (категории, описывающие социальное происхождение категорий, имеют социальное происхождение). Один из самых известных путей избегания парадокса, известный со времен Б. Рассела, — это переход на более высокий уровень: парадоксальная система оказывается частью более обширной системы, в которой и разрешается ее парадокс. Известно также, что в логике тем самым проблема не снимается, а только смещается на тот самый следующий уровень. Но в социологии такие манипуляции могут быть не бесполезны, хотя требуют большого мастерства и грозят поглотить большую часть усилий исследователя, лишив его способности к продуктивному теоретизированию. Не лучше и уклонение от решения таких проблем и самой их постановки. Фундаментальная теория непременно должна входить в рассмотрение этих вопросов, предлагать свое решение.

Однако дело не ограничивается одними только категориями познания. Очень важно, что в общий контекст рассуждений вовлекаются практически все категории, необходимые для фундаментального понимания социальной жизни. В одном давнем уже выступлении М. Дуглас достаточно четко формулирует, что у антропологии есть весьма специфичная область исследования: вопрос о распределении в обществе «мистических сил». Таковых, говорит она, по сути, только два класса: с одной стороны, мистическое знание, способность видения и откровения; с другой — способность делать добро или причинять зло своим ближним. «Размещение этих сил, без сомнения, является частью космологии, возбуждающей наш интерес. Это механизм, соединяющий космос с социальной структурой. Если бы мы могли понять эту связь, мы могли бы объяснить сложные особенности некоторой космологии тем, как в данной социальной системе канализируются энергии. Это — не то же самое, что трактовать космологию как отражение общества. Это — не демонстрация соответствия базиса надстройке. Программа нацелена на большее — это попытка открыть, как порождается и то и другое»<sup>30</sup>. Гирц, негативно оценивая данную позицию («социологизм», как он говорит, неодюркгеймианского толка<sup>31</sup>), утверждает, что

---

30. *Douglas M. Implicit Meanings*. P. 131. Поучительно сравнить этот подход со знаменитой «Священной завесой» П. Бергера. См.: *Berger P. L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. N. Y.: Anchor Books, 1967. P. 34, 36–38, 114. У Бергера феноменологическое описание полностью заменяет анализ.

31. Это не вполне точно. См., например, такое характерное для Дуглас высказывание: «Тело... обеспечивает базисную схему всего символизма» (*Douglas M. Purity and*

процесс и продукт соединяются здесь посредством усовершенствованного социологического детерминизма: «...системы смысла становятся средним членом между социальными структурами, которые меняются, и психологическими механизмами, которые не меняются». Напротив, для теоретиков символического действия, к которым он, в принципе, причисляет и себя, «мышление есть дело намеренной манипуляции культурными формами...»<sup>32</sup>.

Столь длинное отступление к методологическим спорам антропологов понадобилось нам не только потому, что социология и антропология — дисциплины в высшей степени родственные и проблемы у них во многом одинаковые. Дело также не только в том, что некоторые ключевые вопросы социологического теоретизирования сформулированы Гирцем и Дуглас куда более ясно и глубоко, чем это вообще свойственно современной теоретической социологии. Вспомним еще и об одной из важных тем, затронутых выше. Речь шла о необходимости дистанцироваться от общества, без чего не может быть теоретической социологии. Но ведь критика — только одна возможность. Другая возможность — антропологическая точка зрения. Антрополог старается снять отчуждение между собой (как носителем определенной культуры) и теми, чью культуру он исследует. До какой степени успешно такое предприятие в каждом случае, здесь не так важно. Но в результате антрополог не только научается все более и более смотреть на чужое, как на свое. Он еще смотрит на свое, хотя бы отчасти, как на чужое<sup>33</sup>. Вот эта отстраненность-близость, сродство при чуждости и чуждость при сродстве, чувствительность к сходствам при чувствительности к различиям представляются мне едва ли не идеальными характеристиками социолога, не желающего быть ни только критиком, ни

---

Danger. L.: Routledge, 1994. P. 165). Идея телесного априори играет, вообще говоря, важнейшую роль в современной мысли. Едва ли ее может игнорировать (не обязательно соглашаясь с ней) социолог.

32. Geertz C. Local Knowledge. P. 150–151.

33. Недаром именно П. Бурдьё, намного ближе стоящий к антропологии, чем большинство крупных современных социологов-теоретиков, необыкновенно чуток к этой проблематике. См., например, его вводные рассуждения не только в работе о «практическом смысле», но и в сочинении по социологии высшей школы: *Bourdieu P. Le sens pratique*. P.: Minuit, 1980. P. 7–41; *Bourdieu P. Homo Academicus*. P.: Minuit, 1984. P. 11–52.

только позитивистом-описателем без теории<sup>34</sup>. Немаловажно и то, что антропологу не нужно доказывать значение космологии: «соединение космоса с социальной структурой» — предмет его обычных занятий. А для *нашего* социолога это такая же экзотика, как жизнь на далеких островах.

Вернемся, однако, к противопоставлению социологии и культурологии, используя термины по-прежнему в том узко специальном смысле, в каком они были определены выше. Действительно, культурологический соблазн для социологии велик. Однако вправе ли мы считать, что можно выбрать одну из сторон хотя бы данной альтернативы и что, развернув социологию к культурологии, мы действительно сможем построить более состоятельную теорию? Судя по всему, и эта альтернатива ложна и блокирует познание. Рассмотрим простой пример. Представим себе социологию Макса Вебера, разделенную на две части, две разных теории. Одна будет посвящена смыслам и их интерпретации, другая — социально-экономической структуре. В одной речь пойдет об этике и теодицее, об аскетизме и мистике, о способах отношения к миру и о картинах мира. В другой — о сословиях и классах, о положении рабочих, социальном отношении, предприятии, борьбе и т. д. Хотя большая часть понятий этой «второй» теории определяется через «субъективно значимый смысл», трактовка смысла отличается здесь от анализа «картин мира». Однако совершенно очевидно, что, разводя эти области исследования и соответствующие им понятия, мы обессиливаем все построение Вебера. На самом деле расчленив его концепцию невозможно; все понятия и подходы сцеплены в ней куда плотнее, чем может показаться на первый взгляд. Разумеется, сам по себе такой мысленный эксперимент (а число их можно было бы умножить) ничего не доказывает. Доказательство должно быть более содер-

---

34. Разумеется, антропология берется здесь лишь как выразительный пример. Аналогичным образом настроены и многие социологи, скажем, этнометодологи. История социологии знает и другие случаи, когда эта установка реализовалась весьма продуктивным образом. Не говоря уже о классиках дисциплины, таких как Вебер и Зиммель, можно вспомнить и о Чикагской школе (последний пример подсказан мне С. П. Баньковской). Антропология же выбрана в качестве образца потому, что современный социолог часто не чувствует необходимого отчуждения от предмета. Весьма отрадным фактом представляется совершенно правильная постановка проблемы в статье П. В. Романова (*Романов П. В. Процедуры, стратегии, подходы «социальной этнографии»* // Социологический журнал. 1996. № 3-4. С. 138–149), который также говорит о «плотном описании» и об «этнографической ориентации» исследований.

жательным, т. е. теоретическим. Иными словами, здесь недостаточно ни логических соображений, ни примеров. Здесь нужна собственно теория — та самая теория, о создании которой пока только идет речь.

В этой связи большой интерес представляют рассуждения Л. Г. Ионина, который формулирует проблему следующим образом. Если мы ведем речь о социальной структуре в традиционных терминах вертикальной стратификации, говорит он, то упускаем из виду самое главное: многообразие жизненных стилей не только на современном Западе, но и в современной России. Если же мы пытаемся учесть этот феномен, то возникает дилемма:

«...являются ли жизненные и культурные стили „свободно парящими формами“, оторванными от социального субстрата (даже если этот субстрат когда-то имелся в наличии) и свободно и суверенно выбираемыми суверенными субъектами с целью самоидентификации и упорядоченного ведения жизни, *или* жизненные и культурные стили изначально... скоординированы с определенными позициями в социальной структуре и выбор определенного стиля означает по существу выбор определенной позиции в традиционной (или несколько модифицированной) системе социальной стратификации»<sup>35</sup>.

По мнению Л. Г. Ионина, эти подходы не обязательно альтернативны, они могут дополнять друг друга. Но, по существу, вертикальная стратификация важна постольку, поскольку имеет тематизируемый смысл, ее критерии сами являются культурными феноменами и подвержены логике изменения последних<sup>36</sup>. Таким образом, социологическая культурология в этом рассуждении, одном из самых сильных и хорошо отрефлектированных в современной отечественной науке, берет верх над социологией, понятия которой образованы безотносительно к культурным значениям.

Не случайно среди перечисленных альтернатив именно противоположность социологии и культурологии требует сравнительно больших усилий. Только внешне мы имеем дело с альтернативой того

---

35. Ионин Л. Г. Социология культуры. М.: Логос, 1996. С. 255.

36. То обстоятельство, что положение в социальной структуре может быть, во-первых, не осознано и уже потому не избираемо, а во-вторых, даже при сознательном выборе, способно сделать объективно невозможной реализацию такового, — это обстоятельство вынесено здесь за скобки теоретического анализа. И при культурологическом (по преимуществу) подходе автора это вполне естественно.

же рода, что и в первых трех случаях. Действительно, для движения теоретической мысли крайне важно, как соотносятся социальное созерцание и социальное творчество, наука и политика, ориентация на отечественную или на западную традицию. Все это влечет за собой значительные логические последствия. Однако таковы именно *логические последствия социальных обстоятельств* существования науки. Иначе обстоит дело с альтернативой «социология/культурология». Здесь различие дисциплин (социальное обстоятельство) второстепенно по сравнению с более фундаментальной проблемой. Проблема эта, иногда называемая «основным вопросом социологии», формулируется по-разному: «как возможен социальный порядок», «как возможно общество», «Гоббсова проблема», «условия возможности солидарности» и т. п. Но вопрос можно поставить более решительно: есть ли человек, изучаемый нашей наукой, в первую очередь существо социальное или существо культурное<sup>37</sup>? Определяется ли его поведение и все, что стоит за его поведением, смыслами, организованными в более или менее последовательные знаково-символические системы культуры (включая сюда и материальные носители знаков), или сам факт социальной организации оказывает на него определяющее воздействие? Не важно, каково конкретное содержание ритуала, говорит Дюркгейм. Главное, что ритуал есть и выполняет социальную функцию. Не важно, какому именно классу ты принадлежишь, говорят теории идеологии. Главное, что твоя система воззрений определена классовым, групповым положением и потому идеологична. Поставить проблему таким образом — не совсем то же самое, что, например, противопоставить своекорыстие человека социальному порядку, аффекты — рациональности и т. п. В классической, «гоббсовской» формулировке вопрос ставится несколько более узко: возможно ли, чтобы состоялась самоорганизация общества, если мы изначально предположили, будто человек по

---

37. Моментально напрашивается возражение: да ведь культура — феномен социальный! Разумеется. А общество — феномен культурный! И далеко ли мы продвинулись? В том-то и задача теории, чтобы изолировать то, что в реальности существует слитно. Единственным теоретически значимым опытом рассмотрения этой проблемы в нашей социологии являются работы Ю. Н. Давыдова конца 1970-х — начала 1980-х гг. См., например: Неомарксизм и проблемы социологии культуры / Под ред. Г. В. Осипова. М.: Наука, 1979. К сожалению, эта позиция нигде не была развернута в обширную теорию, возможно, в силу принципиально антисистемной позиции автора, которая имеет особое значение в свете еще одной альтернативы, о которой речь пойдет ниже.

природе изолирован и своекорыстен. Одно из решений — так сказать, собственно гоббсовское, состоит в том, что такая самоорганизация невозможна, требуется дополнительное политическое принуждение, происхождение которого остается неизвестным. Другое решение — так сказать, собственно социологическое, состоит в том, что любое социальное взаимодействие не начинается на пустом месте, а всегда обнаруживает себя в пространственно-временном контексте уже состоявшихся или предвосхищаемых взаимодействий и структур. За пределы социальности в той или иной ее форме выйти можно — но нельзя покинуть общество как таковое. Оно само есть условие своей собственной возможности в той или иной конкретной форме. Но поскольку социальное взаимодействие так или иначе осмысленно и смысл (культурное значение) отличается от того, *что* осмысленно (собственно взаимодействие), то проблема уже переводится в иной план. Откуда берется смысловая составляющая? Из самого взаимодействия? Или она репрезентирует в конкретном взаимодействии более широкий социальный контекст? Является ли она иной ипостасью самого общества, дабы оно могло быть явлено самому себе, или приходит из некой высшей, «предельной реальности», как называл ее Парсонс?

Итак, общество *или* культура? В большинстве социологических теорий принимаются в расчет оба момента, только они методологически в разной степени акцентированы, и каждому из них приписывается (если приписывается вообще) разный онтологический статус. А это значит, что мы имеем дело с тем, что, как говорят немцы, невозможно *отмыслить* от подлинно социологического теоретизирования. Это его внутреннее, глубочайшее противоречие, кажется, в принципе, неразрешимое, но всякий раз *разрешаемое*, что и является одним из движущих начал для построения новых и новых теорий<sup>38</sup>. Принципиальное значение этой проблемы так или иначе должно будет учитываться любым теоретиком, замыслившим обширную концепцию.

В этой связи необходимо хотя бы кратко описать последнюю альтернативу: «системосозидание/бытописание». Если предшествующие рассуждения хотя бы отчасти могли быть поняты в том смысле, что речь должна идти о создании грандиозной теоретической

---

38. Когда это противоречие осознается особенно остро, результатом могут быть работы, поистине эпохальные для социологии, как, например, в случае Ю. Хабермаса. См.: *Habermas J.* Op. cit.

*системы*, то это предположение надо отвергнуть самым решительным образом. Ничто не может нанести большего вреда становящейся науке, чем целенаправленное строительство систем. Система, которая может (или считается, что может) объяснить все, мертва. Она будет отринута любым исследователем, который попытается непредвзято взглянуть на социальную реальность или выстроить собственную всеохватывающую систему. В развитой теоретической системе понятия и рассуждения слишком хорошо подогнаны друг к другу. Они как бы увлекают мысль за собой, лишая ее продуктивного теоретического напряжения. Исследователь уже не пытается прорваться сквозь паутину понятий к самой реальности, но все усилия направляет на то, чтобы придать еще большее совершенство своему концептуальному построению. Обширная концепция и совершенная система — не одно и то же. В совершенной системе прогресс состоит во все большей взаимоувязке различных понятий и суждений; в обширной концепции речь идет об освоении все новых и новых областей опыта.

Не менее опасна и противоположная установка, которую я не склонен отождествлять ни с эмпирическими исследованиями, ни даже с принципиальной ориентацией на эмпиризм, поскольку и то и другое не имеет непосредственного отношения к теоретизированию. Созиданию систем противостоит именно теоретическая установка на бытописание, своеобразный сплав эмпирии и теории, который получил известность, в частности, под названием «качественных исследований»<sup>39</sup>. Однако эта ориентация намного шире и представляет собой именно установку, а не следование только определенным концепциям. Вообще говоря, многое в методологических суждениях такого рода представляется бесспорным, а исследования — плодотворными. Чего, однако, им не хватает безусловно, так это широкой перспективы, систематического и более абстрактного рассмотрения общества, а не только «случаев». Одни и те же процедуры приобретают совершенно различный смысл, в зависимости от теоретического контекста. Но точно так же, как склонность к построению систем может быть охарактеризована в общих чертах и отвергнута на основании общих соображений, тео-

---

39. Превосходным примером здесь может служить знаменитое понятие *grounded theory* классиков качественных исследований Б. Глейзера и А. Стросса. См.: *Glaser B. G., Strauss A. L. The Discovering of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine, 1967.

ретически претенциозное социологическое бытописание лучше всего проанализировать на отдельном примере.

Обратимся к исследованиям повседневности, опирающимся на концепцию Н. Элиаса<sup>40</sup>, которая становится все более популярной в нашей социологии — но только в очень узком смысле. Элиас, как известно, предлагал сосредоточиться на столь важных вещах, как поведение за столом или в спальне (включая, например, использование ножа и вилки или ночной рубашки), представления о приличном и неприличном выражении влечений и тому подобном. Описаниями того, в какой одежде (а точнее, без нее) могла отправиться в баню целая семья в средневековом городе, как было прилично рассуждать о вопросах пола с молодыми людьми в одно время и неприлично в другое и т. п., заполнены сотни страниц его знаменитого труда. Для социологии тем самым открылось поле интереснейших исследований, в том числе и в наши дни, что блестяще продемонстрировал сам Элиас<sup>41</sup>. Может показаться, что тем самым мы обретаем доступ к подлинному субстрату социальной жизни. Однако, принимая эту ориентацию, невозможно таким образом оспорить необходимость более широкого концептуального построения. Ведь у Элиаса, помимо упомянутых тем, *в том же контексте* находится исследование социогенеза крестовых походов и государства (монополизации королевской власти), а также общая теория цивилизационного процесса; позже он обращается к проблемам социальной самоидентификации, пишет о социальной структуре и аномии и т. д. Стоит убрать все это — и его книги превратятся в сборник исторических анекдотов, журналистских наблюдений и социальной статистики. Более того, мы находим у Элиаса основополагающую идею исторического изменения, совершающегося в области контроля человеческих аффектов, а также теоретическое понятие *фигурации*, которое он предпочитает, например, понятию социальной системы. Значит, и в нашем случае исследование советской или постсоветской цивилизации в ее самом наглядном, бытовом аспекте не может быть с теоретической точки зрения самоцелью. Мы можем принять фигурационный подход, но он должен быть уравновешен теорией, разра-

---

40. См., в первую очередь: *Elias N. Uber den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. Книга впервые вышла в 1939 году, затем была переиздана в 1969-м. И лишь постепенно завоевала всемирную известность.

41. См., например: *Elias N., Scotson J. L. The Established and the Outsiders*. L.: SAGE, 1994.



ботанной применительно к нашим конкретным обстоятельствам так же, как Элиас разрабатывал свои идеи поначалу применительно к переходному периоду от Средних веков к новому времени в Западной Европе, затем сильно модифицировал их *ad hoc*, а в конце концов пришел к обширной «теории символов». Отказываясь от альтернативы «строительство систем/бытописание», мы делаем выбор в пользу плотного описания уникальной социальной реальности, нагруженной теорией, специально разрабатываемой для потребностей научного объяснения.

Направления возможных исследований не могут быть поэтому предуказаны, дедуцированы из общих положений. Полноценная теория сама является наилучшим доказательством того, что предмет и понятия были выбраны правильно. Только так и может возникнуть теоретическая социология, социологическое самосознание нашего общества — как обширная, претенциозная, многосторонняя концепция. Мы находимся сейчас только на подступах к ней. ❀

### III История социологии



# Западногерманские интеллектуалы в зеркале консервативной социологической критики\*

## Неоконсерваторы и интеллектуалы

Проблема интеллигенции постоянно присутствует в буржуазной социологии. Любые значимые теоретические концепции содержательного порядка так или иначе конкретизируются через социологию интеллигенции. Идет ли речь об интеграции или дезинтеграции, о равновесии или конфликте, о праве, религии, индивидуальном или коллективном поведении, рано или поздно возникает вопрос о тех людях, которые профессионально отвечают за производство, воспроизводство, распространение и внушение норм, правил, убеждений, верований и т. п., за получение новых знаний и, следовательно, за технический прогресс, столь долго отождествлявшийся с социальным.

Как справедливо пишет Ю. Хабермас, западная социология «возникает в качестве теории буржуазного общества; ей выпадает задача объяснить процесс и аномические формы проявления капиталистической модернизации добуржуазных обществ»<sup>1</sup>. И тут не обойтись без ответа на вопрос, кто именно изобретал и распространял не только технические новшества, но и новые нормы отношения людей к миру и между собой в ту самую эпоху, когда политическая власть катастрофически теряла устойчивость наследственного правления и привилегию преимущественного использования кормящихся подле нее интеллектуалов как интерпретирующей, но не задающей программу для

---

\* Впервые опубликовано в: ФРГ глазами западногерманских социологов: техника — интеллектуалы — культура. М.: Наука, 1989. С. 145–168.

1. *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. S. 21.*

интерпретаций группы. Сама политическая власть попадает то в руки бывших проповедников, то к журналистам, то к ученым, то даже к выходцам из богемы. Говоря в понятиях М. Вебера, речь идет не только о «политическом штабе», но и о том, как «политики по случаю» из интеллигентной среды становились «призванными» «профессиональными» харизматическими вождями.

Другой момент — тоже хорошо известный — связан с тем, что, параллельно с развитием парламентаризма в политической структуре западных обществ, в их социальной структуре возникала статусно слабо очерченная, но влиятельная общественность, возникала категория «общественного мнения»<sup>2</sup>, а развертывание средств коммуникации (печать, радио и телевидение) во много крат усиливало влияние тех, кто стоял у истока распространяемой информации. Система образования, преимущественно секуляризованная, также стала оказывать невиданное ранее воздействие на формирование мнений, убеждений, представлений, которое характеризовалось не столько эффективностью новых способов обучения, сколько всеобщностью включения в нее разных групп населения, «тотальностью охвата». Отсюда социологический интерес к преподавателю, будь то школьному учителю или университетскому профессору.

Немаловажно и то, что определенные слои интеллигенции оказались как бы независимыми от обычных социальных и общественных связей, вынуждающих человека трудиться ради хлеба насущного. Но ученые и поэты трудятся ради того, что выше их. Впрочем, не только ученые и поэты, но и религиозные проповедники, а иногда и независимые публицисты... Иначе говоря, все, кто может, конечно, изменять своему признанию, но чье призвание состоит именно в том, чтобы открывать себе и другим истину. Конечно, одни откажут в такой способности поэту, другие — проповеднику, третьи — ученому и тем более публицисту. Но это не окажет решающего влияния на самовосприятие этих групп интеллигенции как независимой инстанции, призванной к объективности (по М. Шелеру, это не исключает в высшей степени личностного начала, но предполагает его) и откровенности.

---

2. См. известную книгу Ю. Хабермаса «Изменения в структуре общественности»: *Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft.* Neuwied: Luchterhand, 1962.

Поэтому неслучаен и социологический интерес к интеллигенции, и специфическая модификация самосознания, ибо к интеллигенции принадлежат и сами социологи. Именно в русле этого самосознания за последние полтора века возникло немало концепций «особого статуса» и «особой роли» интеллигенции от сциентистского мессианства научно-технической интеллигенции до антисциентистского художественной.

Написано об этом много. В меньшей мере в нашей литературе освещена критика (т. е. и самокритика) интеллигенции, в частности та, что сопровождала распад леворадикальных настроений в интеллигентной среде с начала 1970-х гг. Это был интернациональный процесс. Почти одновременно и независимо друг от друга выходили книги неоконсерваторов в США и ФРГ с резко негативной оценкой роли интеллигенции как носительницы «критического» потенциала в обществе<sup>3</sup>.

Насколько надежны эти публикации (в которых собственно социология уступает место идеологии) как источник информации о жизни западных стран? И при их интернациональном характере много ли мы узнаем из этих источников о специфических чертах интеллигенции в той или иной стране (в нашем случае — ФРГ)?

Эти вопросы, возникающие здесь неизбежно, нельзя удовлетворительно разрешить до самого исследования, которое и покажет состоятельность или несостоятельность источников. И все-таки уже сейчас мы можем зафиксировать следующее: 1) неоконсервативная критика стала составной частью самосознания западной интеллигенции, а полемика вокруг нее — немаловажным аспектом социальной реальности западных стран; 2) эта критика преимущественно направлялась на гуманитарную интеллигенцию, производящую и распространяющую идеи, а раз так, то совсем безразлично, как эти идеи соотносятся с национальной культурной традицией (которой своими аргументами в немалой степени обязана и консервативная критика).

Предварительно уяснить ситуацию нам поможет взгляд «с другой стороны баррикады», изложенный в большой статье Ю. Хабермаса «Критика культуры у неоконсерваторов в США и в Федеративной

---

3. О концепции Д. Белла см.: *Давыдов Ю. Н.* Бегство от свободы: философское мифотворчество и литературный авангард. М.: Художественная литература, 1978. С. 351, 359; *Фомина В. Н.* Новый класс: леворадикалистские и неоконсервативные решения проблемы // *Буржуазная социология на исходе XX века: критика новейших тенденций.* М.: Наука, 1986. С. 234–235.

Республике»<sup>4</sup>. Сопоставляя американских и западногерманских неоконсерваторов, Хабермас отличает первых, как относительно небольшую интеллектуальную группировку, от католических консерваторов и от протестантских фундаменталистов, ставших в 1970-е гг. рупором «молчаливого большинства» и сформировавшихся в это время как «новые правые». Точно так же он разводит неоконсерваторов и «новых правых» применительно к ФРГ (из упомянутых в цитируемой статье авторов только К. Лоренца Хабермас характеризует как теоретика, более близкого к французским «новым правым», чем западногерманским неоконсерваторам).

«Американским и немецким неоконсерваторам, — пишет Хабермас, — совместно принадлежит целый пакет критических установок и представлений, являющихся следствием сходных разочарований. С середины 1960-х гг. эти социологи и философы поняли, что есть хозяйственно-политические и духовные тенденции, которые не согласуются с их скорее аффирмативным образом западных индустриальных обществ»<sup>5</sup>. Молодежное и женское движения, «новые левые», движение за гражданские права и т. п. процессы не позволили американским неоконсерваторам сохранить в неприкосновенности свой жесткий антикоммунизм и антипопулизм 1950-х гг. Но возникшие кризисные тенденции они пытались объяснять не исходя из их экономики или функционирования государственного аппарата, а из явлений культуры и идущей от культуры легитимации основных институтов общества. Проблемы легитимации возникают при чрезмерном возрастании ожиданий и притязаний относительно этих институтов и отсутствии готовности поддерживать их, невзирая на все колебания их функциональной эффективности, готовности, возникающей при наличии прочной культурной традиции и ценностного консенсуса. Кто же основной виновник этого? «Новый класс» — интеллектуалы. «Они по небрежности или преднамеренно высвобождают взрывчатое содержание современной культуры; они являются адвокатами „враждебной“ с точки зрения государственной и экономической функциональной необходимости „культуры“. Таким образом, интеллектуалы представляются самой зримой целью неоконсервативной критики...»<sup>6</sup>.

---

4. *Habermas J.* Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. S. 30.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.* S. 34.

Очевидно, что это в основном критика Д. Белла, хотя Хабермас и отдает себе отчет в неоднозначности его позиции: ведь Белл способен видеть и другие причины кризисных явлений и инкриминирует их не только интеллектуалам. Однако критикуя негативную установку Белла относительно модернизма в культуре, Хабермас, имея в виду книгу Белла «Культурные противоречия капитализма», пишет: «Аффирмативная установка по отношению к современному *обществу* и обесценение современной *культуры* типичны для того оценочного образца, который лежит в основе *всех* неоконсервативных диагнозов современности»<sup>7</sup>. Решительно не соглашаясь с этим, Хабермас обосновывает противоположный взгляд. Это не мешает ему позитивно отзываться о последовательном либерализме Белла и в целом высоко оценить его концепцию как возможную основу плодотворной дискуссии.

Но в ФРГ, продолжает Хабермас, тон задают не те неоконсервативные теоретики, которых можно было бы рассматривать по аналогии с американскими и на общей платформе обсуждать с ними серьезные современные проблемы. «Политика идей и риторика определяют наши споры сильнее, чем анализ, данный социальной наукой. Наряду с несколькими историками, прежде всего философы являются ораторами. Под влиянием неоконсервативных взглядов социологи обращаются в „антисоциологов“ — это очень немецкий феномен»<sup>8</sup>. Но дело не столько в исходных дисциплинах, сколько в специфически немецких идейных истоках. Эти истоки Хабермас усматривает в «младоконсерватизме» — чрезвычайно правом молодежном движении периода Веймарской республики. Тогда ему были свойственны антикапитализм, элитарность, отказ от прогресса, ограниченного прогрессом цивилизации, антиамериканизм и прочее, а также обращение к «корням», к «истокам», к глубинам «народной жизни», пропаганда «вторичных добродетелей»: послушания, долга, готовности к самопожертвованию и т. п. После войны эти «революционеры справа» и их идейные наследники примирились с прогрессом цивилизации, но сохранили в силе критику культуры.

«Именно этот компромиссный характер половинчатого примирения с современностью разделяет немецких и американских неоконсерваторов, некогда младоконсервативных и некогда либе-

---

7. *Habermas J. Die neue Unübersichtlichkeit. S. 36.*

8. *Ibid. S. 39*



ральных... Компромисс состоит в том, что они приняли современное общество лишь при условиях, которые исключали „да“ современной культуре. Индустриальный капитализм на пути к постиндустриальному обществу по-прежнему является в таком свете, что следует объяснять, как могут быть компенсированы требования этого общества — будь то посредством субстанциальных, неуязвимых традиций, будь то посредством авторитарной субстанции верховной государственной власти или посредством вторичной субстанциальности так называемых объективных закономерностей»<sup>9</sup>.

Далее Хабермас подробно рассматривает именно под этим углом зрения взгляды неоконсервативных теоретиков: историка философии И. Риттера, известность которому за пределами узкого круга специалистов принесла книга «Гегель и французская революция»<sup>10</sup>; правоведа Э. Форстхоффа — здесь ту же роль сыграла его книга «Государство индустриального общества»<sup>11</sup>, и хорошо известного у нас как в качестве одного из основателей философской антропологии, так и в качестве видного идеолога западногерманского неоконсерватизма А. Гелена. Именно его воззрения наиболее показательны.

Как и в Америке, пишет Хабермас, в ФРГ в 1960-е гг. происходило то, что плохо согласовалось с представлениями об исчерпавшем себя модернизме. В то время снова развернулась критика общества, для которой была мобилизована и традиция Просвещения, в культурную жизнь снова резко вторгся авангард. Но если в такой ситуации американские либералы искали новые аргументы, то западногерманские профессора попытались практически подавить то, что противоречило их теории, как происки «внутреннего врага». «Это обращение к практическому и полемическому объясняет, почему немецкие неоконсерваторы смогли бродить по проторенным дорожкам и до такой степени не нуждались ни в чем теоретически новом. Нов, конечно, тип профессора, который на семантическом фронте гражданской войны храбро исполняет свой долг»<sup>12</sup>. Какова же их тактика? Тут мы и подходим к самому главному для нас пункту. Все явления культуры, говорит Хабермас, которые не вписываются в картину, созданную этими авторами, персонализируются и морализируются, «т. е. вина за них сваливается

---

9. *Habermas J.* Die neue Unübersichtlichkeit. S. 40–41.

10. *Ritter J.* Hegel und die französische Revolution. Köln: Westdeutscher Verlag, 1957.

11. *Forsthoff E.* Der Staat der Industriegesellschaft. 2. Aufl. München: Beck, 1971.

12. *Habermas J.* Die neue Unübersichtlichkeit. S. 44.

на левых интеллектуалов; эти интеллектуалы устраивают культурную революцию, чтобы гарантировать свое собственное господство, „жреческое господство нового класса“»<sup>13</sup>.

Здесь мы можем временно оборвать изложение, ибо полемические высказывания Хабермаса, более относящиеся к соответствующим концепциям, имеет смысл привести уже после изложения этих концепций.

Однако стоят ли эти концепции изложения? Если верить Хабермасу — нет. В них нет ничего нового и потому нет настоящего осмысления современной ситуации. Но решительный тон Хабермаса скорее смущает, чем убеждает — и психологически, и теоретически. Психологически потому, что вообще Хабермасу в полемике свойственна значительная уравновешенность, склонность находить определенные резоны во взглядах оппонента, особенно если у оппонента солидная научная репутация (а в этом не откажешь названным авторам, кстати сказать, уже скончавшимся ко времени публикации статьи Хабермаса). Теоретически потому, что слишком все просто получается: группа пожилых философов, закосневших в предрассудках их юности, не может освоиться с новой социальной ситуацией и обвиняет во всем леворадикальную интеллигенцию и молодежь. Сомнительными представляются и некоторые идеологические размежевания немцев и американцев. Конечно, либеральные истоки отнюдь не тождественны младоконсервативным — антилиберальным по своей сущности. Но недаром именно младоконсерваторам (в частности, Х. Фрайеру) принадлежат первые характеристики «индустриального общества», которые затем вошли в широкий оборот. Это сопровождалось негативными оценками. Принять современное общество значило отказаться не столько от характеристик, сколько от оценок. И если Хабермас прав, говоря о «половинчатом» примирении с современностью, то не потому, что бывшие младоконсерваторы приняли все в обществе, сказав «нет» культурному модернизму, а потому, что для этих — насквозь политизированных — теоретиков ценность политических гарантий стабильности была не меньшей, чем ценность гарантий культурных. Поэтому пока послевоенное общество в ФРГ, не совпадавшее ни с образцами, созданными младоконсерватизмом, ни — как им казалось — с «капиталистическим Западом», было стабильно, они принимали его —

---

13. *Habermas J.* Die neue Unübersichtlichkeit. S. 45.

за стабильность и «некапиталистичность». Стабильность и единство, а не современность общества как таковую ставили они во главу угла.

Еще одна важная передержка у Хабермаса: «немецкие философы», говорит он. Но как среди американцев главным образом он критикует Белла, так среди немцев А. Гелена, не только философа, но и очень крупного социолога, издателя (вместе с Х. Шельски) первого в ФРГ учебника по социологии, одного из первых в ФРГ, кто продуктивно осваивал концепции Т. Парсонса, Дж. Г. Мида, В. Парето. Хабермасу это должно быть хорошо известно, ибо Гелену он посвятил две крупные критические статьи.

Полемизирует Хабермас и с Х. Шельски, хотя и не называет его среди ведущих неоконсерваторов. Действительно, Шельски не вписывается в нарисованную картину: он социолог, причем социолог, прославившийся как тонкий аналитик современных социальных проблем, и к тому же (несмотря на «младоконсервативное» прошлое) убежденный либерал. Правда, это именно о нем написано, что «социологи обращаются в антисоциологов». «Антисоциология» — большой раздел книги Шельски «Работу делают другие»<sup>14</sup>. «Ретроспективы антисоциолога» — одна из его последних книг<sup>15</sup>. Но Шельски — ученик Гелена. И хотя именно он предложил самую развернутую критику интеллигенции как «нового господствующего класса», начинать надо не с него и даже не с Гелена или младоконсерватизма, как делает Хабермас, а с исторического экскурса к другому теоретику, автору первого опыта «социологии интеллектуалов» Й. Шумпетеру.

Сделать это нас заставляет одно важное обстоятельство, связанное все с теми же возражениями Хабермаса, с его «критикой консервативной критики». Хабермас берется перечислить источники этой критики интеллигенции, интеллектуалов<sup>16</sup>, «которой Арнольд Гелен посвятил труд последнего десятилетия своей жизни и которая была

---

14. *Schelsky H.* Die Arbeit tun die anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. 2. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.

15. *Schelsky H.* Rückblicke eines «Anti-Soziologen». Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981.

16. Ни один из цитируемых нами авторов не разводит интеллигенцию и интеллектуалов, в отличие от авторов известной книги под редакцией А. Геллы (*The Intelligentsia and the Intellectuals* / Ed. by A. Gella. L.: SAGE, 1976). Поэтому в нашем контексте оба понятия взаимозаменяемы.

расширена Х. Шельски до теории „нового класса“»<sup>17</sup>. Во-первых, говорит Хабермас, здесь мобилизуются пропагандистские клише, выработанные еще в ходе пресловутого процесса Дрейфуса, когда была сделана попытка диффамации его защитников как интеллектуалов. Но за этим «во-первых» у нас пока не приводятся ни «во-вторых» ни «в-третьих», потому что уже тут обнаруживается ряд любопытнейших передержек.

Хабермас отсылает читателя к 7-му тому собрания сочинений Гелена, где один из крупных разделов так и называется: «Критика интеллектуалов». Но если заглянуть в книгу, то обнаружится, что в этом разделе собраны статьи почти за 20, а не за 10 лет, так что критика эта начата была раньше, задолго до того, как — по утверждению Хабермаса — «новые консерваторы» столкнулись с неудобными тенденциями. Мы обнаружим и то, что одним из наиболее часто цитируемых авторов у Гелена является Й. Шумпетер, выдвинувший основные положения «социологии интеллектуалов» еще в 1942 году в опубликованной в США книге «Капитализм, социализм и демократия». Для него незначимы все те социальные условия, которые Хабермас указал для возникновения американских и немецких неоконсервативных концепций. И вряд ли Шумпетер, никогда не писавший в расчете на широкий пропагандистский эффект, использовал пропагандистские клише полувекковой давности. Идейные и социальные связи здесь гораздо сложнее.

### Критикующий класс

В известной книге Шумпетера «Капитализм, социализм и демократия» (как и большинство западногерманских авторов, мы цитируем ее по бернскому изданию на немецком языке 1946 года) большую часть главы тринадцатой «Растущая враждебность» занимает раздел «Социология интеллектуалов», предваряемый общими рассуждениями о социальной атмосфере капитализма.

Капитализм, утверждал Шумпетер, «создает критическое умонастроение, которое, вслед за тем как оно разрушило моральный авторитет столь многих других учреждений, направляется наконец против своего собственного: буржуа, к своему удивлению, видит, что рационалистическая установка не задерживается на полномочиях королей

---

17. *Habermas J.* Die neue Unübersichtlichkeit. S. 45.

и пап, но переходит к атаке против частной собственности и всей системы буржуазных ценностей»<sup>18</sup>. Отказывая этому умонастроению в истинности, Шумпетер не сомневался в его социальной эффективности, имеющей, как он полагал, внерациональные основания.

При капитализме люди склонны действовать, исходя из «индивидуального утилитаризма», утверждал Шумпетер. Ориентируясь на ближайшие личные выгоды и невыгоды, они склонны винить в своих неприятностях и разочарованиях не самих себя, а преимущественно окружающую действительность. Этот «импульс враждебности» можно было бы преодолеть, была бы только эмоциональная привязанность к окружающему. Но этого-то и не может создать для себя капитализм. Но тогда «импульс враждебности», не встречая противодействия, становится постоянной составляющей душевной жизни. «Считающийся доказанным вековой прогресс, соединенный с индивидуальной неуверенностью, воспринимаемой очень болезненно, — конечно, наилучший рецепт создания социального беспокойства»<sup>19</sup>.

Зафиксируем эти важные моменты: истолкование социально-политической критики капитализма как продолжения буржуазно-просвещенческой критики феодально-религиозных учреждений, а также обращение к индивидуальному опыту, индивидуальному горизонту переживания и действия. И именно отсюда совершается переход к интеллектуалам — той самой группе, которая опирается на совокупный неблагоприятный жизненный опыт людей и заинтересована в увеличении и организации враждебности.

Вообще в любой социальной системе, писал Шумпетер, обстоятельства, способствующие враждебности к ней, вызывают к жизни группы, которые эти обстоятельства используют. Но ни одна другая система не порождает их именно в силу своей внутренней логики, не воспитывает их и не «субсидирует». Кто же они? Любые определения здесь затруднительны. Это не класс в том смысле, в каком называют классом крестьян или промышленных рабочих. Интеллектуалы, утверждал Шумпетер, «приходят со всех концов социального мира, и значительная часть их деятельности состоит в том, чтобы бороться друг с другом и ломать копыя за классовые интересы, которые не

---

18. *Schumpeter J. A. Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Bern: Francke, 1946. S. 231.

19. *Ibid.* S. 235.

суть их собственные»<sup>20</sup>. Их не определишь и как просто обладателей дипломов о высшем образовании, хотя «потенциальный интеллектуал» — это только тот, кто его получил. Врачей и адвокатов можно назвать интеллектуалами, только если они начнут писать на темы, не связанные с их профессией, а журналисты — почти исключительно интеллектуалы.

«Фактически интеллектуалы — это люди, которые употребляют власть сказанного и написанного слова, а особенность, отличающая их от других людей, которые делают то же самое, состоит в отсутствии прямой ответственности за практические вещи. Эта особенность в общем объясняет и другую — отсутствие тех знаний из первых рук, которые может дать лишь фактический опыт. Критическая установка, которая возникает из-за положения интеллектуала только как зрителя — а в большинстве случаев и постороннего — не менее, чем из-за того, что его самые большие виды на успех заключаются в его значении как помехообразующего фактора, должна была бы составить третью особенность»<sup>21</sup>.

Впрочем, эта жесткая характеристика не помешала Шумпетеру утверждать, что он вовсе не считает интеллектуалов такими людьми, которые обо всем говорят, но ничего не понимают.

В духе известной социологической традиции Шумпетер рассматривал капитализм как то общество, которое не порождает интеллектуалов, но создает особо благоприятные условия для их существования. Он усматривает их не столько в софистах и риториках V–IV вв. до н. э. (эта параллель сыграла затем значительную роль у Гелена), сколько в средневековых монахах, к письменным трудам которых имела доступ лишь ничтожная часть тогдашнего населения. Если они и развивали тогда неортодоксальные взгляды, то с непременным риском быть обвиненными в еретичестве. «Но если монастырь породил интеллектуала средневекового мира, то именно капитализм освободил его и одарил печатным станком. Медленное развитие интеллектуалов-мирян было просто другим аспектом этого процесса; одновременность возникновения гуманизма и капитализма весьма бросается в глаза»<sup>22</sup>. Постепенно место индивидуального покровителя, феодального сеньора, популав-

---

20. *Schumpeter J. A.* Op. cit. S. 236.

21. *Ibid.* S. 237.

22. *Ibid.* S. 238–239.

шего не только выступления, но и молчание интеллектуала, замещает «коллективный покровитель» — буржуазная публика. Здесь в особенности характерны типы Вольтера и Руссо. Применительно к концу XVIII века можно уже уверенно говорить о власти интеллектуала-публициста, заключенной в использовании общественного мнения.

Характерно, что почти все европейские правительства предприняли в это время энергичные попытки обеспечить себе поддержку интеллектуалов. И все эти попытки провалились. Но равным образом их невозможно было и усмирить.

«В капиталистическом обществе — или в обществе, в котором капиталистический элемент имеет решающее значение, — любое нападение на интеллектуалов должно одновременно натолкнуться на частные крепости буржуазного хозяйства, все из которых или, по меньшей мере, часть их даст защиту преследуемым. Кроме того, такое нападение должно происходить согласно буржуазным принципам законодательного и административного процесса, которые, правда, можно исказить и извращать, но которые препятствуют преследованию далее определенного момента»<sup>23</sup>.

Важно правильно понять мысль Шумпетера. Он вовсе не идеализирует буржуазию в смысле ее приверженности к закону и правопорядку. Напротив, утверждает он, в некоторых случаях буржуазия может даже решительно одобрить применение незаконного насилия, но «только на короткое время». Почему при чисто буржуазном режиме Луи-Филиппа полиции можно стрелять в бастующих, но нельзя устраивать «охоту на интеллектуалов»? Потому что какое бы недовольство ни вызывали действия кого-либо из них у буржуазии, свободы интеллектуалов суть буржуазные свободы. «Благодаря тому, что буржуазия защищает интеллектуалов как группу — конечно, не каждого индивида, — она защищает себя самое и свою форму жизни»<sup>24</sup>. Правительство, достаточно сильное, чтобы держать в узде интеллектуалов, не остановится перед уничтожением основных буржуазных институтов, в том числе и частной собственности, частного предпринимательства. «Таким образом, свобода общественной дискуссии, которая включает в себя свободу критиканствовать по отношению к основам капи-

---

23. *Schumpeter J. A. Op. cit. S. 242–243.*

24. *Ibid. S. 243.*

талистического общества, в длительной перспективе неизбежна»<sup>25</sup>. И именно этой критикой живут интеллектуалы.

Такова общая характеристика. Не менее важны в исследуемой нами связи и некоторые конкретные моменты. Например, возникновение и развитие крупных газетных концернов Шумпетер считал очень благоприятным обстоятельством для усиления влияния интеллектуалов (хотя газетный концерн тоже ведь *капиталистическое* предприятие). Отдельный журналист, конечно, может очень остро ощущать свою зависимость. Именно поэтому, описывая для публики свое положение, он нарисует картину «рабства и мученичества». «В действительности это должна была бы быть картина завоеваний. Завоевания и победа в этом, как и во многих других случаях, — мозаика, составленная из поражений»<sup>26</sup>. Другой важный момент — развитие системы образования и воспитания. Во-первых, образование — одна из важных причин частичной безработицы людей с высшим образованием. Во-вторых, вследствие или вместо этой частичной безработицы создаются неудовлетворительные условия труда для работников с высшим образованием: либо они трудятся на рабочих местах, не требующих столь высокой квалификации, либо (впрочем, здесь нет строгой дизъюнкции) их заработок ниже, чем у работников ручного труда. Наконец, в-третьих, человек, прошедший через систему высшего образования, часто становится непригоден (психологически) для ручного труда, хотя при этом он может не получить никаких навыков для профессиональной работы. По этим трем причинам и происходит приток людей с высшим образованием в те сферы, где очень размыты стандарты и критерии профессиональной работы, т. е. они увеличивают собой число «недовольных интеллектуалов». Здесь уже можно, утверждает Шумпетер, говорить о четко очерченной группе, имеющей пролетарскую окраску и выраженный групповой интерес. Хотя истоки недовольства интеллектуалов не совпадают с общими причинами атмосферы враждебности к капитализму, именно интеллектуалы служат радикализации антикапиталистических настроений и антикапиталистической политики (в частности, за счет той роли, которую они играют в рабочем движении). Они редко становятся профессиональными политиками

---

25. *Schumpeter J. A.* Op. cit. S. 244.

26. *Ibid.* S. 245 (Примеч.).



и получают ответственные посты<sup>27</sup>, но зато входят в состав «политических штабов», придавая всему, что происходит, оттенок своей особой «ментальности». В свою очередь, это занятие политикой порождает у них новые групповые интересы уже именно как у политической силы.

Атмосфера враждебности к капитализму не оставляет незатронутым, согласно Шумпетеру, и управленческий аппарат. Дело в том, что европейская бюрократия имеет «до- или внекапиталистическое происхождение»<sup>28</sup>. Она не полностью отождествляет себя с капитализмом. В то же время по своему воспитанию она очень близка к интеллектуалам, а потому — особенно теперь, когда ею уже утрачен налет «благородства», — их взгляды становятся для нее заразительными. Сюда добавляется, что при расширении управленческого персонала его начинают вербовать непосредственно из числа интеллектуалов.

Такое подробное изложение взглядов Шумпетера дает нам возможность опускать соответствующие моменты у Гелена, останавливаясь лишь на самом наличии параллелей. Вместе с тем должна выявиться и специфическая «пространственно-временная» привязка его рассуждений к определенной социальной ситуации в ФРГ.

### «Власть писателей» и «опасности» универсалистской этики

Выше мы уже упомянули, что в 7-м томе собрания сочинений Гелена есть раздел «Критика интеллектуалов»<sup>29</sup>. Первая статья этого раздела — «Что выйдет из интеллектуалов» (1958) — содержит ряд ключевых положений. С самого начала Гелен оказывается перед той же трудностью, что и Шумпетер: как определить понятие «интеллектуал»? Вместо формального определения он перечисляет: обладатели дипломов о высшем образовании; учителя, врачи, чиновники, судьи, инженеры, техники, ученые, лица «свободных профессий» и во многом профессиональные политики. И становится их все больше: «богатому обществу» они нужны все сильнее. Можно было бы ожидать, что это позволяет всем им смотреть в будущее с оптимизмом, как то свойствен-

---

27. Как бы ни были редки такие случаи, значение их всякий раз очень велико. То, что Шумпетер его не оценил, нанесло, на наш взгляд, большой ущерб его анализу.

28. *Schumpeter J. A.* Op. cit. S. 250.

29. Статьи, ранее входившие в последний прижизненный сборник работ Гелена «Взгляды», мы цитируем по этому сборнику.

но, например, инженерам, ученым-естественникам и т. п. На самом деле этого нет. У врачей долго длится и дорого стоит обучение, а заработок прямо не связан с качеством работы. Юристы учатся меньше, но их средний заработок ниже, чем у квалифицированного рабочего. Недовольство учителей вызвано их крайне низким социальным статусом. Заниматься «свободными профессиями» очень рискованно: слишком велика конкуренция и со стороны товарищей по ремеслу, и даже со стороны мертвых (чьи произведения охотнее раскупаются, чем произведения живых). Оригинальность художника становится помехой при получении заказа. Итак, в любом случае нет ни гарантированной оплаты по результату работы, ни обеспечения (гарантированного) прожиточного минимума, т. е. того, на что, говорит Гелен, всегда может претендовать квалифицированный рабочий.

А ведь нормативные представления об уровне жизни для них недостижимом — интеллектуалы разделяют вместе со всем обществом. Они не могут сплотиться для групповой защиты своих интересов, ибо изолированы друг от друга жаждой достижения индивидуального успеха. При их внутренней гетерогенности у них нет четко обозначенного противника (каков предприниматель для профсоюза), поэтому им заказаны обычные формы общественного протеста. Поэтому же, продолжает Гелен, подавленное состояние характерно именно для молодых. Об этом знает каждый преподаватель высшей школы. Он слышит от студентов, что «нет никакой свободы», «сделать ничего нельзя» и т. п.

Как видим, аргументация Гелена носит совершенно социологический характер и скорее сочувственна интеллектуалам. Но этим он не ограничивается. Ведь интеллектуалы, говорит он, имеют дело с «духом», который отнюдь не исчерпывается профессиональными знаниями и информацией. «Ничего не помогает, это надо признать: он хочет господствовать. Всякое рациональное мышление высвобождает импульсы действия, которые не поглощаются им, не говоря уже об иррациональном; нельзя отнять у духа компетенцию принимать решения о своей собственной компетенции»<sup>30</sup>. Что значит «хочет господствовать»? Это значит, что, помимо самостоятельного определения границ своей компетенции, интеллигенция еще стремится обладать тем особым авторитетом, какой был у нее в добуржуазную эпоху. Служила

---

30. *Gehlen A. Einblicke. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978. S. 246.*

ли она феодальным сеньорам или выступала против (Вольтер), условием возможности такого авторитета была существовавшая иерархическая структура. В современном обществе такой строгой иерархии нет, а потребность духа господствовать имманентна ему и потому не удовлетворяется. Конъюнктура может сложиться благоприятно для того, чтобы тот или иной интеллектual получил значительное влияние. Но к его собственно интеллектуальным качествам это отношения не имеет. Гелен невысоко оценивает и влияние прессы: она может вести пропаганду лишь в пользу того, что уже предрешено. Конечно, нельзя недооценивать и серьезную информационную работу.

Однако именно тут журналистов подстерегают те же неустраняемые трудности, что и всех нас, прежде всего политиков, а именно во всех важных случаях мы вынуждены ныне обращаться не к своему собственному опыту, а к опыту из вторых рук, потому что наш собственный опыт дает лишь частные сведения. Не говоря уже о необозримой сложности<sup>31</sup> происходящего, оно к тому же (в случае по-настоящему масштабных событий) всегда уникально. И дело не в недостатке информированности: самые информированные газеты ФРГ расценили приход к власти де Голля как фашистский путч, что было совершенно неправильно. В прошлом газеты были ближе к источникам власти, имели опыт из первых рук. Ныне они находятся в таком же положении, что и остальные граждане. «Не только публицисты, но очень многие думающие люди, прежде всего молодежь, чувствуют, что им бросают вызов, требуют реакции неуловимо сгущающиеся события, и тогда оказываются в опасности: с готовностью повернуть к раздраженной критике, ибо дух как раз ориентирован на овладение и вмешательство»<sup>32</sup>. А инкриминируя обществу свою досаду, они и борются за «несобственные» цели.

В статьях, написанных Геленом в 1964, 1970 и 1974 гг., акценты менялись не только сообразно внутренней логике развития его идей (остававшейся во многом неизменной с 1930-х гг.), но и в соответствии с социальной ситуацией в ФРГ.

В статье 1964 года «Обязательства<sup>33</sup> интеллектualов по отношению к государству» Гелен дает совершенно шумпетеровское опреде-

---

31. Ср. название цитированной книги Хабермаса: «Новая необозримость».

32. *Gehlen A. Einblicke. S. 248.*

33. Собственно, Гелен здесь использует слово «ангажемент», намекая на известную проблему «ангажированности» художника.

ление понятия интеллектуалов (через «власть сказанного и написанного слова»), подразумевая под ними «публицистов и ангажированных писателей», существующих необходимо и столь же необходимо разочарованных, готовых к ненависти<sup>34</sup>. Обращают на себя внимание уверенное использование в определении понятий «класс» и «власть» и не менее уверенное утверждение, что интеллектуалы не только необходимы, но и необходимо готовы к ненависти (не просто к критике!). По сравнению со статьей 1958 года ново и утверждение о существовании специфического «этоса» интеллектуалов, а именно распространение и утверждение ими «прогрессивной филантропической этики»<sup>35</sup>. Это — принципиально важный момент.

«Я того мнения, — пишет Гелен, — что бог в слишком уж многих сердцах стал человеком и что имеется нового рода обмирщение религии, которое на этот раз идет не только через отказ от посюстороннего, но и через мораль. Тогда человечество становится субъектом и объектом своего собственного прославления, однако под именем христианской религии любви»<sup>36</sup>. Мораль эту Гелен считает лживой, но нападать на нее полагает донкихотством. Слишком многое на эту мораль работает: и рационализм нашей эпохи, пришедший на смену просветительскому пафосу, и демократические установки, и широкое распространение в мире нищеты, и «безумная» уверенность, будто широта наших убеждений может соответствовать масштабам мирового общения. «Тем не менее против этой „этики убеждения“, как и против всякой другой такого рода, следует заметить, что она убеждает лишь наполовину. Фрагментарна каждая „этика“, даже если она переполняет сердце, которая не контролируется *этикой ответственности*»<sup>37</sup>.

Итак, рассуждение Гелена, в сущности, таково: класс интеллектуалов (здесь это понятие уже берется в совершенно специфическом смысле, в то время как статья 1958 года рассматривала разные группы интеллигенции) — это социальный слой людей, обладающих особым «этосом», т. е. типичным, характерным поведением. Такой этос

---

34. *Gehlen A. Einblicke. S. 11–12.*

35. *Ibid. S. 16.*

36. *Ibid.*

37. *Ibid. S. 17.* Различение «этики убеждения» и «этики ответственности» ввел М. Вебер (см.: *Weber M. Politik als Beruf // Weber M. Gesammelte politische Schriften. München: Drei Masken, 1921. S. 44ff.*). На Вебера и ссылается Гелен в этом очень веберовском по духу рассуждении.

он прямо связывает с определенной этикой, этикой гуманности<sup>38</sup> — обмирщенной христианской этикой любви. И именно внутреннее убеждение (в том числе и в истинности такой этики), не дополненное ответственностью, соответствует всеобщей форме интеллекта, не знающего никаких общественных ограничений, адекватного системе мирового общения и уже потому абстрактного. Таким образом, этика интеллектуалов не инспирирует конструктивного поведения. «Она есть этика созерцающих и критикующих, может проживаться лишь как речь, как выражение, как агитация, прежде всего как упрек и обвинение. Правда, она пробирается в совесть и действующему, но он не может жить только с нею одной, он должен возмещать последствия своего поведения»<sup>39</sup>. Истинный крест, который ему приходится нести: противоположность веления совести и давления обстоятельств, объективного положения вещей.

Что же это значит? Отрицание любой критики? Отнюдь нет. Критика, говорит Гелен, может быть и вполне предметной, и правильной в чисто объективном смысле. Но она ведь предполагает, что есть некто другой, в отличие от критикующего призванный отвечать за свои действия. «В отличие» потому, что свобода критики гарантирована Конституцией ФРГ (ст. 5 Основного закона), а значит, критика оказывается безответственной. Другое возражение, которое напрашивается тут же: Гелен пытается очернить *все* левые силы. Но и такое предположение он отклоняет: он не против деятелей профсоюзов, социал-демократов и т. п., т. е. тех, кто, как мы сказали бы, «интегрирован в систему современного капитализма». Для Гелена же они суть люди, имеющие исторический опыт ответственного управления. А острие его анализа направлено против тех, кто такого опыта не имеет и не предполагает иметь, но зато готов к постоянной критике:

«Откуда берется это болезненное отношение к чужой власти? Пожалуй, из того, что, в сущности, речь идет о борьбе между двумя аристократиями. На одной стороне у нас публицисты и писатели, чья потенциальная власть, как известно, очень высока, на другой — те, кто поддерживает ход вещей в государстве и хозяйстве, — работода-

---

38. Гелен здесь употребляет слова «humanitär», «Humanitarismus», переводимые и как «гуманный», «гуманность», и как «гуманитарный», «гуманитарность»: этика гуманности гуманитариев.

39. *Gehlen A. Einblicke.* S. 18.

тели и вожди профсоюзов, депутаты всех партий, чиновники, судьи, руководящие служащие во всех бюро и т. д. Поэтому надо, пожалуй, говорить о борьбе одной аристократии с другой, организованной в институтах»<sup>40</sup>.

Казалось бы, тут Гелен окончательно раскрывает карты: его статья не более чем «научная сатира» на гуманитарную интеллигенцию. Но и это впечатление обманчиво, ибо сразу после всех неприятных высказываний о борьбе «аристократии духа» за власть Гелен сочувственно добавляет: что ж, это вполне естественно. Любой этос стремится к господству, ибо полностью осуществить себя он может только в господствующем, а не в подавленном состоянии. Положение интеллектуалов скорее все-таки незавидное. Они слпособны только к агитации, а социальный прогресс ныне требует совсем другого, и потому они мало что могут для него сделать. У просветительских идеалов нет будущего (Гелен был один из тех, кто разделял концепцию «индустриального общества» и считал необходимым существование в нем неравенства), а ведь это основной козырь гуманитарной критики. Но главное — это утеря «духом» (а он, как мы помним, «хочет господствовать») особого привилегированного положения, какое он занимал прежде, будучи чем-то редким. «Научная цивилизация» широко распространила образование, обычным стало использование понятий. В этих условиях велико желание интеллектуалов как-то обособиться. Это может увлечь их в мир фантазий, радикально оторвать от действительности, привести к конфликту с массовой потребностью в безопасности.

Но выводы отсюда Гелен делает опять-таки совсем не такие негативные, как можно было бы ожидать. Он рекомендует государственным, хозяйственным, административным и культурным организациям «активно искать контакты с интеллектуалами»<sup>41</sup>, даже создавать для этого специальные институты, а в результате бы очистилась, разрядилась общая атмосфера. Это «тем нужнее нам, немцам, что у нас нет позитивного сплочения, которое характеризует великие нации»<sup>42</sup>.

Статья «Шансы интеллектуалов в индустриальном обществе» (1970) уже мало что дает содержательно нового. Мы встречаем здесь те же утверждения, что и в прежних работах: об интеллектуалах-аутсай-

---

40. *Gehlen A. Einblicke. S. 21.*

41. *Ibid. S. 24.*

42. *Ibid.*

дерах современного общественного развития, об исключительной сложности происходящего, которую невозможно постигнуть в целом, но зато можно «отдать должное» этой сложности, активно работая в каком-то месте этой системы, имея дело с давлением объективных обстоятельств; о том, что вне такой работы можно стать только «возмущенным моралистом и критиком», у которого отсутствует «чувство реальности». Здесь же приводятся и примеры: оторванность от жизни «студентов и других болтунов», собирающихся изменить мир, но не имеющих в руках рычагов даже для того, чтобы повлиять на местное управление. А когда нет возможности совершать реальные общественные деяния, тогда дело быстро приходит к «театрализованному самопредставлению», а репортеры берут на себя роль «хора в античной трагедии», драматизирующего происходящее и взвинчивающего его напряжение.

За этой жесткой характеристикой, явно навеянной событиями конца 1960-х гг., следует уже известное рассуждение о борьбе «двух аристократий», снова упоминается ст. 5 Конституции ФРГ, а среди привилегий «интеллектуальной аристократии» называется, между прочим, и «щадящий режим» для студентов идеологических специальностей, которые не столь сильно вовлечены в напряженную погоню за успеваемостью<sup>43</sup>. Общий вывод статьи пессимистический: если в конце XIX — начале XX века интеллигенция пыталась воздействовать на ход вещей через новые научные или мировоззренческие идеи, то современная интеллектуальная молодежь возвращается к формулам «поздней эпохи париков» (т. е., собственно, Просвещения). «Еще больше свободы, еще больше равенства, долой теперешних властителей, да здравствуют будущие»<sup>44</sup>.

Легко заметить, что социология здесь уже совершенно отступает на задний план и вместе с социологическим анализом исчезли сочувственные интонации. Статья 1974 года «О власти писателей» усиливает эту тенденцию. Однако в ней некоторое развитие получают и собственно социологические положения. Гелен отталкивается здесь не только от Шумпетера, но и от Хайека, идеи которого, изложенные в статье «Интеллектуалы и социализм»<sup>45</sup>, по большей части сходны с идеями

---

43. *Gehlen A.* Einblicke. S. 36–37.

44. *Ibid.* S. 38.

45. *Hayek F. A.* *Studies in Philosophy, Politics and Economics.* L.: Routledge & Kegan Paul, 1967. P. 178–194.

Шумпетера. Он подробно включает исторические экскурсы — рассматривает и «аристократические», и «пролетарские» (страсть к критике) особенности интеллектуалов. За этой двойственностью скрывается серьезная проблема: в наши дни, говорит Гелен, интеллектуалы больше не находят той мощной поддержки, какую они имели в пору расцвета свободного предпринимательства. Именно потому что буржуазии нужна была *эта* свобода, она не могла запретить свободную критику. В наше время «интеллектуалы стали слишком самостоятельны, они не ведают, что лучшее место в жизни — второе, и что либеральное общество не будет для них надолго лучшей питательной почвой, потому что это общество порождает из самого себя слишком много не поддающихся учету врагов; у них также нет по-настоящему действенного оружия»<sup>46</sup>. Поскольку настоящего общественного престижа они так и не добились, интеллектуалы стремятся стать вождями «бессловесных масс», дискриминированных меньшинств и т. д. Их час бьет в периоды после проигранных войн или тогда, когда правительство серьезно скомпрометирует себя («дело Дрейфуса», «Уотергейт»).

Здесь же мы встречаем обычное утверждение, что занятие критикой, а не какими-то реальными делами, навязывает критикующему «абсолютные масштабы». Однако настоящий интерес представляют только несколько последних высказываний Гелена. Во-первых, о том, что для интеллектуалов характерно отрицать свое влияние, а во-вторых, что «два столетия длящаяся борьба интеллектуалов за большое влияние со времени распространения телевидения привела прямотаки к учреждению контрправительства, которым легальное правительство может быть запугано и вынуждено к отказу от своих целей»<sup>47</sup> (здесь Гелен приводит обычный для него в эти годы пример с отказом правительства США от войны во Вьетнаме).

Наконец, уточнить позицию Гелена поможет нам обращение к его последнему крупному философскому труду «Мораль и гипермораль» (1-е изд. — 1969, 2-е изд. — 1970). Речь идет не о том, чтобы входить в философские тонкости этой работы, а именно об уточнении некоторых моментов уже известных нам идей. Преимущественно это связано с понятием об «этосе гуманизма». Дело в том, что Гелен насчитывает четыре несводимых друг к другу основания морали: 1) стремление

---

46. *Gehlen A.* Einblicke. S. 290.

47. *Ibid.* S. 294.



к взаимности; 2) «физиологические добродетели» (инстинктивное стремление к благополучию, переходящее в эвдемонистическую мораль); 3) родовая (клановая) мораль братской любви, предельным выражением которой и является «гуманитаризм»; 4) институциональный этос. Поскольку эти основания несводимы друг к другу, мораль необходимо плюралистична. Но поскольку высшего, единого регулятора морали нет, взаимоотношение разных этосов является серьезной проблемой, в особенности «гуманитаристского» и «институционального», связанного с моральной регуляцией поведения в социальных институтах. Среди институтов Гелен избирает в первую очередь государство, в котором, как он говорит, наиболее развиты специфические этические закономерности и вытекающие из них возможности столкновения с иными видами моральной регуляции.

Итак, «гуманитаризм» возник, по Гелену, первоначально как этос взаимоотношения членов рода или клана. Эта мораль оказалась очень гибкой, способной к утрате родовой специфики и универсализации, а при сочетании с эвдемонистическими установками — к широкому распространению. Изначальная локализация «гуманитаризма» — семейная организация: «Нельзя ранить любого другого человека, следует видеть в нем „брата“ и т. д. Различающие, дифференцирующие права по отношению к другим группам при этом тормозятся, и, наконец, достигается идеология субстанциального равенства всех людей»<sup>48</sup>. Однако не непосредственно отсюда заключает Гелен о неприменимой вражде «гуманитаризма» любому государственному устройству. Напротив, — с этого, собственно, и начинается его трактат — Гелен доказывает соответствие общечеловеческого учения киников и стоиков новому уровню мирового общения в Античности, когда на смену полисной обособленности пришли большие, захватывающие чуть ли не всю ойкумену царства и империи, а на смену гражданину полиса — «человек вообще», «естественный человек». Конечно же, тот, кто учил о «добром естественном человеке», оказывался советником царя — так вместе с новой этикой появилась и новая политика, и новый класс — интеллектуалы, ориентированные на патриархальный способ правления, на понимание общества как «большой семьи» и по-

---

48. *Gehlen A. Moral und Hypermoral: eine pluralistische Ethik. Frankfurt am Main: Athenäum, 1969. S. 89.*

тому вступающие в столкновение с рационализированным финансовым и управленческим аппаратом.

Между тем эта рационализация государственного аппарата изначально связана с государственными гарантиями внутренней и внешней безопасности перед лицом суровых обстоятельств. Именно это понятие — «давление обстоятельств» — вошло в состав основной аргументации консервативных теоретиков ФРГ и стало как бы клеймом в устах леворадикальных теоретиков. «Поскольку государство должно гарантировать собой все благополучие народа вовне и внутри, в конечном счете его существование, оно находится под давлением необходимости добиваться успеха, и таким образом обосновывается приоритет рациональности»<sup>49</sup>. А раз эта объективная рациональность служит препятствием для «гуманитаризма» даже в самых благоприятных для него обществах, то можно заключить: именно ослабление государства и снимает здесь некоторые барьеры, что, собственно, и говорит Гелен. При этом он усматривает причины ослабления государственного авторитета в западных странах в растущей внешней безопасности и внутреннем благосостоянии. Но материальное благосостояние не сглаживает внутренних общественных противоречий — отчасти из-за того, что «образовалась новая оппозиция, так называемая интеллигенция, чьи потребности во власти отнюдь не удовлетворены, квазиаристократия, атакующая уже нестабильный государственный авторитет: теологи, социологи, философы, редакторы и студенты образуют ее ядро»<sup>50</sup>.

Именно под этим углом зрения Гелен и рассматривает некоторые аспекты немецкой истории и современности. Он обстоятельно выясняет позицию Лютера («Лютерова реформация на долгое время сделала безопасной для государства церковь как фактор власти в политике и собственной политической мощи»<sup>51</sup>) и крупного швейцарского теолога К. Барта, чье влияние в германоязычных странах было очень велико в те годы (Барт с его идеей «политического богослужения» выступает для Гелена примером тех теологов, которые наряду с прочими интеллектуалами выдвигают абсолютные моральные критерии для оценки и критики государственной деятельности). Много места Гелен уделяет поражению Германии во Второй мировой войне. Из

---

49. *Gehlen A. Moral und Hypermoral. S. 115.*

50. *Ibid. S. 111.*

51. *Ibid. S. 128.*

этого поражения следует, говорит он, что Германия перестала быть великой державой, самостоятельным действующим лицом мировой политики. Поэтому ее безопасность гарантирована другими государствами и в ней нет теперь места истинно государственному этосу, стремящемуся к беспредельному самоутверждению и не знающему иной, более высокой цели. Политические добродетели отступают на второй план перед добродетелями массовой эвдемонистически-гуманитарной морали. Теряется самое чувство этоса власти. «Ко всему прочему под влиянием беспримерного разгрома и после разрушения всех внутренних резервов индивиды у нас вернулись к своим частным интересам и их кратковременным горизонтам. Там-то они и находят эгалитарную мораль семьи (эгалитарную особенно в тяжелые времена) мысли о благополучии и феминизм, каковые изначально даже тождественны с моралью гуманитаризма»<sup>52</sup>. Таким образом, вся проблематика постоянно предстает в двойном свете: общей современной социокультурной ситуации на Западе (иногда с особым акцентированием «немецкой судьбы») и специфических слоев — носителей этой культуры, опять-таки с сильным акцентированием особенностей «побежденной» (в одном месте Гелен даже пишет «окончательно побежденной») нации. А для такой нации характерно, что не отверженные слои (как это должно было бы следовать из известной концепции Ницше), а именно привилегированные, т. е. «такие, которые фактически или даже юридически освобождены от неразрешимых этических конфликтов, касающихся каждого думающего человека, вовлеченного в активную, длительную борьбу, будь то политическую или хозяйственную»<sup>53</sup>, — именно они ответственны за «гипертрофию морали». А это, как мы уже видели, «теологи, редакторы, социологи» и т. п. Впрочем, «ответственны» — неподходящее слово. Гелен и здесь обращается к различению «этики убеждения» и «этики ответственности». С его рассуждениями на этот счет мы уже знакомы. Добавим только, что в 1975 году Гелен — на основании тех же самых выкладок — счел нужным заявить, что это различие он не считает плодотворным, так как никакой ответственности интеллектуалы не подлежат<sup>54</sup>.

---

52. *Gehlen A. Moral und Hypermoral. S. 143.* Здесь Гелен, конечно, идет вслед за Ницше. Но с ним он старается размежеваться, решительно подчеркивая плюрализм морали.

53. *Ibid. S. 150.*

54. *Gehlen A. Einblicke. S. 135.*

Подведем предварительные итоги. Первое, что бросается в глаза, — это даже не ужесточение тона геленовской критики. Полемика в те годы была настолько острой, что Гелена еще можно считать относительно сдержанным. Куда важнее его трудности с проведением чисто социологического анализа в рассуждениях, заявленных как социологические. А ведь Гелен называл социологической и свою позицию в книге «Мораль и гипермораль».

Добиться определенности здесь не очень просто, но различать социологическое и несоциологическое необходимо. Ведь и у Шумпетера те же проблемы. Конечно, у него это еще не так сильно выражено. Но принципиальное определение деятельности интеллектуалов как «критиканства», нечто большее, чем сухая эмпирическая констатация, а параллели между современными интеллектуалами и софистами, риториками, деятелями гуманистического Возрождения, а затем Просвещения — нечто большее, чем обычные исторические аналогии. Взаимопереход социологических (по месту и функции в обществе) и содержательно-культурологических (по форме и содержанию критических высказываний и их укорененности в долгой традиции) определений делает неясным: то ли из континуальности (в известных пределах) социального статуса следует некое постоянство высказываний, то ли отчасти из этого последнего делаются заключения о первой.

Трудности в определении, о которых в унисон твердят эти авторы, не случайны. Это трудности социологизма, пытающегося дать не какой-то срез, а целостное видение социальной проблемы, причем такой, которая прямо связана с производством и воспроизводством идей. Очевидно, что решение могло прийти только на путях преодоления социологизма: через обращение к истории, к антропологии, к психологии, к содержательному анализу проповедуемых интеллектуалами идей.

Одна из характернейших особенностей, отличающая Гелена и Шельски от Шумпетера, состоит в том, что Шумпетер все время говорил о проблемах капитализма и атмосфере враждебности к нему (хотя и выводил «критиканство» интеллектуалов из других истоков), а западногерманские авторы (вообще-то державшиеся концепции «индустриального общества»<sup>55</sup>) крайне неохотно выводят свои

---

<sup>55</sup> ФРГ дольше, чем многим другим капиталистическим странам, удавалось избегать массовой безработицы.

исследования интеллектуалов на определения общества, в котором эти интеллектуалы ведут свою разрушительную работу. При этом, конечно, много говорится о «современном обществе», «современном западном обществе» — но все это ведь не определения. На наш взгляд, это связано с особенностями нового немецкого консерватизма, поневоле балансирующего между консервативными представлениями довоенного периода и теми идеями, которые зарождались в период образования ФРГ.

«Дело в том, — пишет Ю. Н. Давыдов, — что в период послевоенной разрухи многим, занявшимся эмпирической социологией, казалось, что антиидеологически ориентированное „чисто научное“ исследование (равно как и весь процесс развития хозяйства ФРГ на основе трезвого учета требований научно-технической революции) будет способствовать возникновению в Западной Германии „совершенно нового“ общества, не имеющего ничего общего с довоенной Германией и в то же время не похожего на обычное капиталистическое общество традиционно-либералистского типа»<sup>56</sup>.

Вот это ощущение, что после войны невероятными совместными усилиями удалось создать совершенно новое, процветающее общество, пронизывает критические выступления Гелена. Его ученик и друг Шельски писал об этом с полной определенностью.

«До сих пор, — указывал он в 1979 году в предисловии к новому изданию своей известной книги „В поисках действительности“, — наши школы и средства массовой информации все время индоктринировали [публику] и знакомили только с „негативной“ стороной возникновения Федеративной Республики: с поворотом от тоталитарной системы национал-социализма, его неуважения к личности, ее свобод и основных прав, вплоть до преследования евреев и геноцида, с развязыванием войны, ее ужасами и ее завершением в самой большой катастрофе, которая когда-либо поражала немецкий народ. Это, конечно, никогда не должно забываться, и то поколение, которое все это пережило, именно исходя из этого опыта с помощью западных победителей, а затем союзников осуществило построение нового общественного строя»<sup>57</sup>.

---

56. Давыдов Ю. Н. Социология в ФРГ // Социология и современность. Т. 2. М.: Знание, 1976. С. 310.

57. Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit: gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik. München: Goldmann, 1979. S. 8. Шельски здесь употребляет мно-

И именно школы, средства массовой информации и литература виноваты в том, что у «неопытной молодежи» складывается негативный образ ФРГ как «всего лишь наследницы» нацистской Германии. «Так, по отношению к собственному общественному строю создалось движение „за преодоление системы“»<sup>58</sup>. И хотя утопические проекты «немедленной революции» опровергнуты действительностью, «враждебный образ» ФРГ стал широко распространенным. «Возрастные группы, которые еще пережили и перестрадали войну и ее последствия», сознавали опасность идеологического искушения и потому создавали «антиидеологический» общественный строй, основанный на демократическом уважении прав личности и предполагающий возможность его постоянного улучшения. Молодое поколение, продолжает Шельски, не знавшее этой нужды и лишений, протестовало против того, что старшие были полностью удовлетворены делом рук своих и давали лишь одну возможность: продолжать существующее. Поэтому тут молодежный протест справедлив. А несправедливо и неправильно забвение молодыми, что отвергают они ФРГ на основе убеждений, с которыми не согласны не только большинство взрослых, но и более молодое поколение.

Такой апологетикой пронизаны многие поздние сочинения Шельски. Но отсюда становится понятно, что, строго говоря, никаких внутренних социальных причин в этом благоустроенном обществе-общине для радикального размежевания с ним, в особенности в тот момент, когда (в конце 1960-х гг.) многолетние совместные усилия наконец начали давать свои плоды, быть не может. В любопытной статье 1971 года «Что является немецким» Гелен писал: «Я должен признаться, что, путешествуя в Англию или Францию, не могу избежать впечатления более острого разделения классов...»<sup>59</sup>. Значит, получается, надо искать иные, несоциальные причины интеллектуального недовольства. Пока построение «нового общества» еще продолжалось, Гелен указывает на социальные истоки недовольства (статья 1958 года), социальные именно в смысле традиционно-социологическом: низкий престиж, низкая зарплата и т. п. А уже в статье 1970 года среди социальных причин не-

---

гозначное слово *Gemeinwesen*. В современных немецких словарях синонимом его называют *Gemeinde* — община или общественно-правовой союз многих общин.

58. Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit. S. 9.

59. Gehlen A. Einblicke. S. 108.

довольства указывается выключенность интеллектуалов из процессов практического влияния на функционирование общества. Наконец, в статье 1974 года среди социальных причин недовольства перечисляются такие, что должны наводить на мысль о недовольстве и «критиканстве» интеллектуалов как «сущностном» их определении. Отсюда обращение к примерам из истории и культурной традиции. И вот какое любопытное следствие напрашивается из всего сказанного, если вновь сравнить Гелена и Шумпетера. Ведь у Шумпетера именно капитализм представляет собой то единственное общество, где вполне расцветают издавна существовавшие «критиканы». А предваряют их в феодальном обществе сначала гуманисты, затем идеологи Просвещения. Именно за продолжение традиций Просвещения критикуют интеллектуалов Гелен и особенно Шельски. Критика гуманитарно-гуманистического способа мышления занимает важное место у Гелена. Во всяком случае, по отношению к последнему можно определенно сказать, что критика его ведется не во имя капитализма и не в защиту капитализма. Строго говоря, и европейское Средневековье не могло бы удовлетворить Гелена — из-за того, что, по его мнению, именно с возникновения монотеистических религий (а сюда относится и христианство) начинается деградация, декаданс институтов. Так что здесь в виде масштаба критики действительности — именно критики, только своеобразной, консервативной, — неявно предлагался тоже весьма далекий от нее идеал, что-то вроде платоновской республики. Или, как писал леволлиберально (причем скорее «лево», чем «либерально») настроенный в те годы остроумный критик Гелена Й. Вайс: «Здесь всплывает видение политической системы, в которой знающие власти, исходя из (мнимого) понимания вреда всеобщего просвещения, организуют незнание своих подданных, чтобы создать или сохранить их безопасность и благо. Решающим моментом при этом является необходимое на основе этих предпосылок строгое разделение знающих немногих от незнающей толпы...»<sup>60</sup>. Однако тот же Вайс замечает, что идея принципиальной завершенности исторического развития играет значительную роль в концепции Гелена, а кроме того, особенно предпочитаемые им архаические институты, по мерке которых он во многом мерит все последующее, никакого разделения на немногих знающих

---

60. *Weiß J. Weltverlust und Subjektivität: zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens. Freiburg: Rombach, 1971. S. 233.*

и толпу не знали, добавим мы уже от себя. Один из основных пунктов критики Гелена Вайсом — постоянное напоминание, что сам Гелен с его концепцией должен был бы стать объектом своей собственной критики, ибо его критика рефлектирующего духа сама была продуктом рефлексии, а его апология архаических институтов самим своим существованием подтверждала их окончательный распад (в полноценных институтах не возникает мысль об апологии, им не нужно обоснование). Продолжая эту же линию, скажем, что сам Гелен точно так же полагался на опыт из вторых рук, точно так же не нес ответственности за свои публичные высказывания и печатные труды, точно так же не был функционален в этой новой системе функциональных связей, как и те, кого он критиковал. Только вывод мы отсюда делаем другой, чем Вайс. Ему было важно уязвить, найти слабые места, показать противоречия. Мы же, соглашаясь с теоретической критикой в основном, подчеркнем, что тем трагичнее выступают пессимистические умозаключения Гелена. В них не только критика. В них — мы уже писали об этом выше — самокритика, причем самокритика неконструктивная, такая, которая не предлагает исхода и не ищет его.

Собственно говоря, Гелен не ставит интеллектуалам в упрек самое современную социокультурную ситуацию: ни свободу слова и печати, ни отсутствие первичного опыта, ни широкое распространение гуманистически-эвдемонистической этики он не вменяет им в вину. Даже стремление к господству для него — только естественное стремление этоса к самоутверждению. Морализирующие интеллектуалы, по Гелену, не столько создают опасность, сколько усугубляют существующую сложную социокультурную ситуацию. Их раскрепостившийся рационалистический морализм грозит устранением институциональных гарантий безопасного и благополучного существования. А одновременно само увеличение безопасности и разгрузки от жизненных тягот ведет к росту такого рационалистического субъективизма. Мало того, даже в самой сфере рациональной аргументации сделать ничего нельзя: сколько ни указывай, что уже Шумпетер, уже Сорель, уже Токвиль... а ведь у тех же авторов и другое написано: рациональное убеждение здесь бесполезно. Вот почему Гелен оказался на «семантическом фронте гражданской войны», по выражению Хабермаса. И нет ничего удивительного, что — на войне как на войне — у него постепенно произошла важная аберрация идеала: то ли он защищал общество-общину ФРГ с ее либерально-демократическим устройством (и потому



в критике интеллектуалов постоянно намекал на их сущностную связь с жесткими иерархиями и даже диктатурами), то ли воспроизводил младоконсервативные идеи своей далеко не безупречной в идеологическом отношении юности (и потому любая субъективность у него оказывается равной субъективизму и, отвергая ее, он отвергает важнейший постулат либерализма). Но помимо всего прочего, здесь еще была большая традиция немецких (хотя и не только немецких) споров об интеллектуалистском рационализме, иногда социально-политических, а иногда и просто политических споров, длящихся только в современной (XX века) Германии уже более полусотни лет. Эта традиция образует фон и идейный резерв всей полемики, и отделить собственно социологические аргументы от старого спора (начатого правыми и левыми младогегельянцами) о «субстанции» и «самосознании» можно только ценой утраты исторической перспективы. Даже не в пример более социологичные исследования Шельски отягощены сугубо философской проблематикой, как это будет показано в следующей главе. Что же касается Гелена, то в связи с дальнейшим нам особенно важно в заключение еще раз зафиксировать следующее: не только социальные, не только культурологические определения не кажутся ему исчерпывающими. Интеллектуалы суть для Гелена социальная группа (класс), появившаяся в силу некоторых общественных условий и придерживающаяся определенной социально-нравственной установки. Если последнюю можно критиковать, то с первым (как своеобразным «давлением обстоятельств») приходится мириться, *объясняя его*. Отсюда и проистекает пессимизм поздней геленовской критики. В этом свете правота и неправота Хабермаса становятся вполне очевидными. ❀

•

# Интеллектуалы как «новый клир»\*

## Субъективная рефлексия как социологический феномен

Если специфическое видение проблемы интеллигенции у А. Гелена нам пришлось восстанавливать по ряду источников, то самая развернутая и завершенная неоконсервативная концепция — концепция Х. Шельски — может быть изложена по одной, правда, очень объемной книге.

«В марте 1975 года, — свидетельствует Д. Беринг, автор монографии „Интеллектуалы: история бранного слова“, на которую мы еще будем ссылаться не раз, — „Западно-германское издательство“ (одно из крупнейших издательств ФРГ. — А. Ф.) объявило о выходе „самой агрессивной книги года“, и резонанс книги Х. Шельски „Работу делают другие“ был действительно примечательным. Почти все влиятельные газеты дали рецензии. Они были насквозь полемичными и чрезвычайно эмоциональными»<sup>1</sup>.

Кажется, ни одна книга не имела с тех пор в ФРГ такого же резонанса и отдаленных идеологических последствий (в том же году вышло второе издание, почти на треть расширенное за счет полемики с оппонентами, в 1977 году — карманное издание).

В немалой степени успеху книги способствовала личная популярность ее автора. Х. Шельски (1912–1984) с середины 1950-х гг. был одним из ведущих социологов в ФРГ. Трудно переоценить его роль в становлении западногерманской социологии и как теоретика, и как социолога-прикладника. Заметна и его организаторская роль: в создании

---

\* Впервые опубликовано в: ФРГ глазами западногерманских социологов: техника — интеллектуалы — культура. М.: Наука, 1989. С. 168–196.

1. *Bering D. Die Intellektuellen: Geschichte eines Schimpfwortes. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978. S. 6.*

крупного социологического исследовательского центра в Дортмунде, в проектировании и организации во второй половине 1960-х гг. нового университета в Билефельде с единственным в Европе социологическим факультетом. Шельски с гордостью вспоминал, что три разных по партийному составу правительства предлагали ему пост министра, который он отверг в пользу академической свободы.

Известность в качестве влиятельного консервативного публициста Шельски приобретает с начала 1970-х гг. Одновременно нарастает его разочарование в академической социологии. Широко известными стали его слова, что социология в ФРГ «находится в состоянии духовного истощения (фрустрации) и отсутствия неожиданных идей»<sup>2</sup>. Важными вехами на пути разрыва Шельски с академической социологией ФРГ стали уход из Билефельдского университета (1973), уже упомянутый раздел «Антисоциология» в книге «Работу делают другие» (1975) и — тоже ранее упомянутая — книга «Ретроспективы антисоциолога» (1981), содержащая не только полемику, но и личные выпады.

Правда, в основном можно согласиться с М. Пришингом, одним из участников мемориального сборника «Хельмут Шельски как социолог и политический мыслитель», в том, что, «конечно, совсем не легко установить, чем, собственно, отличается совершенно *социологическая антисоциология* Шельски от работ его коллег по профессии...»<sup>3</sup>. Шельски, продолжает Пришинг, никогда не утверждал, что не хочет иметь с социологией ничего общего. Скорее, тут его рьяные критики поторопились объявить, что он своими нападками поставил себя вне «цеха».

Но быть может, справедливо это последнее утверждение критиков Шельски (а среди них, заметим, и столь влиятельный в ФРГ социолог, как Р. Кениг)? Что мешает стать на их точку зрения?

Обратимся к солидному эмпирическому исследованию Х. Занера «Теория и исследование: о парадигматической структуре западногерманской социологии и ее влиянии на исследование»<sup>4</sup>. Отсюда мы

---

2. *Schelsky H.* Zur Entstehungsgeschichte der bundesdeutschen Soziologie: Ein Brief an Rainer Lepsius // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 1980. Jg. 32. H. 3. S. 419.

3. *Prisching M.* Soziologische Anti-Soziologie: Eine kritische Übersicht über die Arbeiten Helmut Schelskys // *Helmut Schelsky als Soziologe und politischer Denker: Grazer Gedächtnisschrift zum Andenken an den am 24. Februar 1984 verstorbenen Gelehrten* / Hrsg. von O. Weinberger und W. Krawietz. Stuttgart: Steiner, 1985. S. 65.

4. *Sahner H.* Theorie und Forschung: Zur paradigmatischen Struktur der westdeutschen Soziologie und zu ihrem Einfluß auf die Forschung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1982.

узнаем о бытующем в социологии ФРГ членении социологических парадигм на школу Шельски, школу Кенига (Кельнская школа) и школу Адорно (Франкфуртская школа). Принято было считать, что школа Шельски — самая большая (исследование Занера показало, что школы Кенига и Шельски примерно одинаковы по величине, но примечательно само это бытующее мнение). В начале 1980-х гг. Занер считал возможным говорить о продолжающемся преобладании этих школ, несмотря на выделение новых направлений. Это ли не свидетельство принадлежности к «цеху» и истинной роли в нем, притом что взаимоотношения с ним были у Шельски под конец жизни очень непростые.

Не может быть безразлична нам и его самооценка. «Я всегда считал себя социологом, который высказывается лишь о социальной действительности Федеративной Республики в определенные моменты времени», — писал он в «Ретроспективах антисоциолога»<sup>5</sup>. Академическая социология, утверждал он<sup>6</sup>, может удовлетвориться социальным диагнозом, не выказывая предпочтений. Но для Шельски служение науке предполагало высказывание вместе с социологическим суждением ясных «за» и «против», предполагало, что «не пугаются неустранимых субъективности и индивидуальности этого оценивания, но выкладывают их прямо-таки провокационным образом, чтобы побудить других к такой же открытости их оснований познания»<sup>7</sup>.

Эти «провокационные» намерения во многом определяют специфику книги «Работу делают другие». И это же затрудняет ее пони-

---

5. *Schelsky H. Ruckblicke eines «Anti-Soziologen»*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981. S. 85.

6. Ср. то, что писал Р. Дарендорф в своем некрологе Шельски: «Со свойственной ему смесью иронии и решительности он сначала следовал путем Федеративной Республики, в некотором отношении оказал на него влияние, во всяком случае, одобрял и интерпретировал для многих. Затем, в шестидесятые годы, к иронии и решительности добавилось немного горечи. Шельски начал видеть свое окружение и свое сословие, как сословие социологов, так и сословие интеллектуалов, в более блеклом свете. Можно было бы сказать, что действительность последовала за ним, возможно — как поворот, по меньшей мере — как изменение тенденции. Ординарный (öffentliche) профессор приветствовал это, но в последние годы не был склонен к ликованием... Духовная переработка этого периода в трудах Хельмута Шельски остается между тем важной составной частью немецкой послевоенной истории» (*Dahrendorf H. Homo sociologicus: ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*. 3. Aufl. Köln: Westdeutscher Verlag, 1961. S. 6).

7. *Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. 2. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975. S. 9.

мание в интересующем нас отношении. Мы постараемся показать, что, несмотря на весь полемический запал, Шельски оставался социологом. Несмотря на использование многих традиционно консервативных ходов аргументации, он уловил действительно существующие тенденции. Несмотря на очень конкретно обозначенную тему, Шельски, по своему обыкновению, выводит читателя на весьма общую, сложную и глубинную проблематику современного состояния западногерманского общества. Здесь нам должен помочь не только анализ концепции Гелена, данный в предыдущей главе. Не менее необходимыми окажутся и более ранние и более поздние работы самого Шельски.

Основной тезис его нашумевшей книги таков. В современном обществе, пишет он, имея в виду промышленно развитые западные страны, прежде всего свою собственную, в результате длительного исторического процесса образовались новые классы. Эти классы борются между собой. «В сущности говоря, — писал Шельски, — здесь речь снова идет о древнем для истории Европы *споре светской и духовной власти* в новой форме»<sup>8</sup>. Так что для Шельски центральными оказываются политический статус классов, истоки и природа их власти.

В какой новой форме идет борьба светской и духовной власти? Самое общее определение, которое дает этому Шельски: борьба «интеллектуалов и работников»<sup>9</sup>. Она «оттеснила» на задний план старое противостояние пролетариата и буржуазии. Очевидно, что основной интерес Шельски сосредоточен на интеллектуалах. Именно их он сопоставляет с духовной властью.

Духовная власть связана с тем воздействием, какое оказывает на людей сообщение определенных «смыслов» в том самом значении, в каком говорят и о «смысле жизни». Тех, кто «наставляет» остальных, в чем смысл жизни, Шельски называет «наставниками в спасении»<sup>10</sup>. Так духовная власть интеллектуалов еще более уподобляется религиозной, т. е. власти уже не вполне и не исключительно политической.

---

8. *Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen. S. 13.*

9. Словом «работник» мы здесь и далее во избежание недоразумений переводим немецкое «*der Arbeiter*».

10. Словом «спасение» мы переводим два разных понятия, встречающихся у Шельски: «*Erlösung*» — «спасение-избавление» и «*Heit*» — «достигнутое спасение», «спасение-благо».

Только тут мы имеем дело не с христианской религией, говорит Шельски, а с переродившейся идеологией Просвещения. Эта критическая идеология была направлена при своем рождении против господства абсолютистского государства и христианской догмы. В ходе истории и то и другое сначала пошатнулось, а затем и вовсе отступило. Но критическая установка Просвещения при этом не исчезла. Историческая диалектика, утверждает Шельски, состояла в том, что «критически-агрессивная установка при отсутствии реальной субстанции какого-нибудь противника почти автоматически превращается в притязание на господство, которое живет иллюзией и искусственным производством старой вражды»<sup>11</sup>.

Какой именно вражды? Уже упомянутой: между светской и духовной властью. Только теперь в духовную власть переродились наследники того самого Просвещения, которое так активно боролось с клерикалами. Этот «новый клир» пытается, согласно Шельски, утвердиться *над* «мирской» сферой, т. е. *над* политической и хозяйственной жизнью.

Для того чтобы выяснить, кого же именно Шельски считал «новым клиром», «интеллектуалами-проповедниками» и т. п., надо присмотреться к его категориям ближе. При этом необходимо иметь в виду, что его принципиальной теоретической позицией была антропологическая концепция институтов, разработанная под непосредственным влиянием «философской антропологии» А. Гелена. Антропологически Шельски трактовал и М. Вебера, ряд категорий социологии которого он широко использует здесь<sup>12</sup>.

Человек, повторяет Шельски известный антропологический зачин<sup>13</sup>, отличается от животного тем, что не просто живет, но «ведет свою жизнь», т. е. «дистанцируется» от своих жизненных проявлений, может осмыслить их. Когда такие «осмысления» объединяются в социально значимые образы, возникают «смысловые или духовные руководящие системы»<sup>14</sup>. Представления о смысле жизни определяют поведение человека. Но политическое господство тоже определяет

---

11. *Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen. S. 16.*

12. Напомним, что именно тогда начался «ренессанс М. Вебера».

13. Здесь Шельски ссылается на Х. Плеснера. Та же формулировка есть в книге Гелена «Человек» (см.: *Gehlen A. Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 3. Aufl. Berlin: Junker und Dünhaupt, 1944. S. 18.*)

14. *Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen. S. 40.*

поведение. Поэтому Шельски сопоставляет их: «Каждая духовная руководящая система предлагает.. во „внутреннем“, в придании смысла жизни человека, то же самое, что дает политическое господство во внешнем и социальном поведении человека: создать „порядок“ и тем самым сообщить надежность поведения»<sup>15</sup> (тема противоположности, в смысле конкуренции, светской и духовной власти находит здесь свое продолжение).

В этом месте Шельски и вводит в рассуждение категории М. Вебера. Вебер, говорит он, исследовал вопрос о происхождении социальных форм религиозных руководящих систем по аналогии с тем, как он ставил вопрос в своей социологии господства. Для него безразличны были «правильность» или «неправильность» политического устройства или религиозной догмы. Как социолога его интересовало только, что люди верят в законность этого устройства и ценность этой доктрины. Среди форм легитимного господства, которые выделял Вебер (легально-рациональное, традиционное, харизматическое), именно харизматическое господство он называл «средством власти» духовных руководящих систем. «Божественный дар», которым наделен харизматический вождь, заставляет массы людей верить в его обеты, в том числе в главное обещание «спасения», т. е. освобождения от тягот жизни.

«Освобождение от жизненного груза в обетовании, что „смысл“ жизни, исполнение потребностей и желаний, которые считаются существенными, гарантировано, несмотря на всю нужду и труд, несмотря на бессилие и страдание, относится, вероятно, к жизненно необходимым и безусловным притязаниям человека как „провиденциального“, т. е. отягощенного сознанием своего будущего, существа. Тот, кто исполняет эти потребности, обладает „властью“ над людьми, может найти у них покорность и послушание»<sup>16</sup>.

Тут Шельски совершает важный ход в своем рассуждении. Он говорит: духовному вождю, чтобы добиться власти над людьми, мало обещать им благо и спасение. Надо еще, чтобы они остро ощущали нужду в спасении. И сознание такой нужды он должен в них внедрить. Но это — момент чрезвычайно тонкий. Ведь Шельски сам говорит

---

15. *Schelsky H.* Die Arbeit tun die anderen. S. 41.

16. *Ibid.* S. 43.

о том, что исполнение «провиденциальных» потребностей человека дает власть духовному вождю. А эти потребности не суть нечто внутреннее, но относятся к базисным определениям человека. Тогда зачем еще сильнее обострять горе и нужду в сознании людей?

Обратим внимание на то, что Шельски, решая социологическую, и даже специально социологическую, проблему: определить новый класс и зафиксировать его место в социально-политической структуре ФРГ, далеко выходит за рамки всякой социологии. Он не только отправляется от антропологии, но и долгое время движется в системе антропологических категорий. Эти его рассуждения мы выносим за скобки, ибо в результате Шельски так и не объяснил, какова та мера нужды и горя, которую переходят в своих оценках заинтересованные в господстве интеллектуалы. А ведь это очень важно. Слишком просто было бы полагать, что все те, кто получил академическое образование и теперь занимается добыванием и распространением какой-либо информации (примерно так говорит Шельски в предварительных тезисах к книге), являются представителями этого нового класса. Ведь если признано, что они выполняют антропологически необходимую функцию, то, значит, дела от века обстояли так, как обстоят сейчас. В каком-то смысле Шельски как раз это и говорил: от века существующее место духовной власти замещается теперь новыми лицами. Однако и профессии этих лиц — журналистов, писателей, ученых — не вчера возникли. Да и не всех журналистов, писателей, ученых относит Шельски к новому классу. Что-то должно было произойти с исполнением самих профессиональных обязанностей, чтобы можно было говорить о переходе их в новое состояние: в состояние нового класса.

Ни понятие «интеллектуалы», ни понятие «интеллигенция» Шельски не считал научно плодотворными<sup>17</sup>. Они могут послужить разве что предварительному уразумению, ибо перешли уже в обыденную речь. Из многообразных определений, имеющих в науке, полагал Шельски, можно вывести лишь негативные следствия: «Эту группу, как и во всех случаях религиозных движений, нельзя подвести под определенные социальные слои, потому что она никоим образом не представляет давно известные интересы социальных групп, но представляет независимую от социального статуса заинтересован-

---

17. См.: *Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen. S. 99.* Редкий случай, когда Шельски, помимо понятия «Intellektuellen», вводит и термины «Intelligenz» и «intelligentsia».



ность верующих в спасении»<sup>18</sup>. Впрочем, помимо рассмотрения через социальную структуру, есть ведь еще возможность рассмотрения через социальную функцию. То, что Шельски были ближе функциональные определения, должно быть уже ясно из предшествующего изложения. Но традиционные функциональные подходы он тоже отверг: одна и та же группа может иметь противоположные функции (т. е. быть и полезной, и вредной для одной и той же социальной системы, но в разных отношениях), а тогда функциональное определение нечетко. «Как раз группу интеллектуалов никогда нельзя поэтому определить через связанные с обществом „функции“, однако она в высокой степени определена личностно отнесенными жизненными целями и своими субъективными истолкованиями последних ценностей»<sup>19</sup>. У личности могут быть художественные, религиозные, образовательные потребности, не находящие никакого институционального выражения, оформления, поддержки. А отсюда следует, что

«власть воздействия этих носителей нового социального благоветования покоится на том, что они одновременно и выполняют социально необходимые общественные функции, и способны подчинять их своим субъективным, основанным на мнении или вере последним ценностям и, исходя из них, заниматься враждебной обществу практикой. С точки зрения интересов самоутверждения общества „интеллектуалы“ функционально столь же неизбежны, сколь и опасны»<sup>20</sup>.

Итак, не столько социальное положение или социальная функция как таковые, сколько *внутреннее этическое решение* либо оставляет человека в сфере честного служения, либо делает его одним из новых «господ и хозяев спасения».

Понятно, что это не так много прибавляет к социологическому определению интеллектуалов. И Шельски полностью отдает себе в этом отчет.

«Разлад, — пишет он, — который выступает при каждой попытке дать социологическую дефиницию этих групп, стремящихся к обещающему спасение религиозному господству, состоит в том, что

---

18. Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen. S. 104.

19. Ibid. S. 106.

20. Ibid.

все социальные группы, которые необходимо назвать в этой связи, с одной стороны, выполняют общественно необходимые деловые функции и институциональные задачи, будь то даже только функции и задачи *всегда* нужных социальных осмыслений и профессионально-этических обязательств, с другой стороны, однако, нападая на общество, которое хранит их и которому они должны служить, переводят именно эти осмысления и социально-моральные результаты на функционирование ради обещающего спасение господства»<sup>21</sup>.

Легко заметить, что до сих пор все приведенные рассуждения Шельски — частью социологические, частью антропологически «трансцендирующие» социологию — в общем сводились к попытке доказать существование религиозной власти интеллектуалов. Однако в подзаголовке книги написано: «Классовая борьба и господство интеллектуалов-проповедников» (в равносильном переводе — «жреческое господство интеллектуалов»). И действительно, помимо развернутого анализа интеллектуалов как «жреческого» слоя, Шельски дает и другой анализ, вовлекая в рассуждение понятийный аппарат, связанный с категорией «класс».

Сколько ни говорить о религиозном господстве, все-таки непосредственно от него перейти к понятию «нового класса» нельзя. Иначе пришлось бы употреблять понятия иносказательно. А Шельски именно хотел добиться непосредственного перенесения категорий классового анализа общества на описание интеллектуалов. И потому Шельски подчеркивает, «что господство социальной группы опирается не только на формы согласной *веры* — религиозной веры в спасение или рациональной веры в легитимность, — но как минимум столь же сильно обусловлено „средствами производства жизни“ (Маркс), т. е. реальностями существующих в данный момент форм *труда*»<sup>22</sup>.

Для «классового анализа» он привлекает следующие постулаты: 1) о дуалистическом расчленении общества на два враждующих блока населения, интересы которых, обусловленные социальной структурой, противоречат друг другу; 2) об эксплуатации производительного труда одной группы населения другой группой; 3) о монополизации функций, на которых держится господство (т. е. присвоение господствующей группой необходимых функций в процессе производства

---

21. Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen. S. 117–118.

22. Ibid. S. 167.

жизни); 4) об оценивающем, партийном отношении в классовой борьбе (т. е. принадлежность к одному из этих классов определяет оценки и мышление отдельных людей).

Эти постулаты Шельски рассматривает как «обобщение» основных постулатов Маркса — по его собственным словам, он «обобщает» их так, чтобы можно было совместить положения Маркса со взглядами других авторов. То, что при этом от Маркса мало что остается, ясно и без дальнейших комментариев. Но даже и «обобщенный Маркс» не подходит Шельски вполне: со слишком уж большими натяжками пришлось бы вписывать «экономическое понятие классов» (как он называет Марксово понятие классов) в его концепцию. И потому Шельски обращается к другим авторам, прежде всего к Веблену, давшему, как известно, антропологическую интерпретацию классового деления общества в известной книге «Теория праздного класса»<sup>23</sup>. От Веблена Шельски берет (идушее, впрочем, еще от Сен-Симона) определение класса «производительного труда» как класса, занятого в непосредственном производстве материальных жизненных благ, а также понятие эксплуатации и угнетения, основанного на диффамации ценности и престижа этого труда. В противоположность этому не-работающий, праздный класс «устанавливает и проводит для всех высшие ценности жизни»<sup>24</sup>, т. е. определяет правила престижа, или — это уже термин самого Шельски — осмысления, жизни.

Но это определение «эксплуаторского» класса пока в основном негативное, через «не». И Шельски приходится просто назвать его представителей. Он находит их среди преподавателей и учащихся, теологов и журналистов, организаторов досуга и деятелей искусства — всех тех, кого он называет «смыслопроизводителями». Именно «смыслопроизводители» как новый класс эксплуатируют производителей материальных благ (конечно же, для Шельски к последним относятся не только собственно рабочие, но и инженеры, бизнесмены и т. п., которых он, правда, называет эксплуатируемыми с меньшей уверенностью; подробнее об этом ниже). «Смыслопроизводители», как мы уже видели, по Шельски, совершенно необходимы. Это-то и дает им основание для господства. Но как они подчиняют себе «промыш-

---

23. Веблен Т. Теория праздного класса / Пер. с англ. С. Г. Сорокиной. М.: Прогресс, 1984.

24. Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen. S. 172.

ленный класс»? Шельски называет здесь два основных пути: 1) через обесценение «смыслопроизводителями» трудовой этики и наивысшей результативности труда (*Leistung*) как ее основы; 2) через смещение личностных смыслов из сферы труда в сферу досуга, что дает возможность господствовать над свободным временем.

Но посмотрим, что тогда получается. Если «промышленный класс» включает в себя и организаторов производства, руководителей и специалистов, то тогда все эти высокообразованные люди, выполняющие по роду деятельности сложные и ответственные руководящие функции, оказываются совершенно неспособны к внутреннему самоопределению и попадают в зависимость от «смыслопроизводителей». Это, конечно, выглядит нелепо, и Шельски тут рассуждает иначе. Он разделяет «работников» на «сверхпроизводящих» («*mehrleistende*») и «социально гарантированных» («*sozialgesicherte*»). Рабочие как раз относятся ко вторым. Они выполняют простые, относительно безответственные операции и к тому же включены в систему социальных гарантий, что дает им возможность «не перерабатывать». Это их спокойная, нормальная жизнь (не забудем, что именно 1975 год стал переломным в ускоренном росте массовой безработицы в ФРГ) возможна именно благодаря тем, кто вынужден «перерабатывать», т. е. в первую очередь руководителям, специалистам и т. п. (сюда, впрочем, добавляются и рабочие, работающие по совместительству в нескольких местах). Но для «перерабатывающих», «сверхпроизводящих» характерны не только более высокие доходы, но и возможность действовать более самостоятельно, ответственно, индивидуально. И это определяет весь их образ жизни, а не только трудовую деятельность. В образе жизни находит продолжение «структура труда», определяющая противоположность «самостоятельных» и «исполняющих», причем современная тенденция, по мнению Шельски, состоит в увеличении числа «исполняющих» и уменьшении «самостоятельных»<sup>25</sup>. «Исполняющие» ориентированы на чужую заботу и опеку — не только в процессе труда, но и во всем, что с легкой руки уже упомянутого Э. Форстхоффа начало в ФРГ называться «заботой о существовании»

---

25. Новейшие эмпирические исследования по социологии труда в ФРГ показывают обратное: современному производству становится все более нужен индивидуально ответственный рабочий (см.: *Kern H., Schumann M. Das Ende der Arbeitsteilung? Rationalisierung in der industriellen Produktion. München: Beck, 1984*).

(«Daseinsvorsorge»): гарантии на случай болезни, нужды, кризисов, гарантированное образование для детей и т. д. Эту опеку осуществляют господствующие в обществе группы.

Казалось бы, «исполняющие» свободны вне процесса труда: в сфере потребления, распоряжения своим свободным временем и т. д. Но именно здесь они и подпадают под господство тех, кто манипулирует их потреблением, организует их досуг, лечит, учит и развлекает их. «Самостоятельный» человек подвержен этому куда меньше, чем «опекаемый»<sup>26</sup>.

Итак, субъект господства — интеллектуалы. Объект — «исполняющие» работники. Новые формы господства: обучение, опека, планирование. Переключка со взглядами Шумпетера и Гелена очевидна, так что сходства и различия позиций можно не анализировать. Лишь один момент стоит выделить особо. Для Шумпетера происходившие процессы были совершенно объективными. Взгляды интеллектуалов в основном редуцировались к их социальному положению и социальной ситуации в целом. При всем фатализме Гелена культурное содержание выполняет у него (в более поздних сочинениях) роль относительно независимой детерминанты в определении интеллектуалов. А у Шельски без соответствующего субъективного этического решения, строго говоря, вообще не возникает само качество господства, не преступается грань между господством и служением. Это более чем усложняет социологические построения, но зато дает возможность говорить о вменении вины. Это тем более важно, что его рассуждения о субъективном решении рефлектирующей элиты заставляют вспомнить более ранние социологические исследования Шельски по проблеме рефлексии и субъективности.

В 1949 году (год образования ФРГ) он опубликовал статью «О стабильности институтов, в особенности конституций», где, опираясь на Гелена и Б. Малиновского, обосновал схему, кочевавшую потом по многим его работам: базовые, «витальные» потребности человека удовлетворяются институтом, этот социальный институт способствует возникновению новых, «выведенных» потребностей, а их удовлетворяет следующий и т. д. (это крайне упрощенное изложение). Стабиль-

---

26. В 1976 году Шельски выпустил сборник публицистики, который так и назывался: «Самостоятельный и опекаемый человек» (*Schelsky H. Der selbständige und der betreute Mensch. Stuttgart: Seewald, 1976*).

ность под угрозой, если потребности меняются, а институт нет или, наоборот, при неизменных потребностях изменился институт. Так бывает при социальных потрясениях, в том числе — тема для Германии более чем актуальная — при поражении в войне. Что же касается «новых», «выведенных» потребностей, то здесь Шельски имеет в виду в первую очередь духовные потребности современного мышления, находящегося в процессе прогрессирующей рационализации. Оно лишает человека способности действовать наивно, доверяясь основным институциональным идеям. Над идеологиями и программами институтов надстраивается «дополнительный верхний слой критически-аналитических потребностей сознания»<sup>27</sup>. Стабильность институтов зависит от того, удастся ли совместить удовлетворение этих потребностей со способностью институтов мотивировать поведение, необходимое для их функционирования. Тогда Шельски считал, что для этого нужно только, чтобы институты разных уровней взаимно разгружали друг друга: базовые институты будут удовлетворять только базовые, а высшие — «выведенные» потребности. Поддержание общественного равновесия есть высшее благо. Раньше для этого было достаточно тройное разделение властей (законодательная, исполнительная, судебная). Теперь государство не сможет конституироваться как стабильный институт, если не будет учитывать общественную силу предпринимательства или прессы (характерно, что предприниматели и пресса называются в одном ряду).

Итак, уже в момент образования ФРГ критико-аналитическая, рефлексивная установка воспринималась Шельски как угроза социальной стабильности. В 1957 году в нашумевшей статье «Может ли быть институционализована постоянная рефлексия?» он углубляет исследование этого вопроса на примере религиозной веры. В современном обществе, пишет Шельски, исчезает традиционная форма религиозной веры, тесное переплетение религиозной, социальной и частной жизни в «христианской общине». Этот процесс идет еще от Просвещения, принуждавшего выбирать между рядом небесспорных утверждений. «Ситуация, когда имеются противоположные пары или системы истин, причем просто одна сторона истинна, а другая ложна или может быть названа ложной, эта ситуация ушла в прошлое... Постоянная

---

27. *Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik. Düsseldorf: Diederichs, 1965. S. 47.*

рефлексия, постоянное возрастание сознания в нем самом разрушило эту форму истины»<sup>28</sup>. Но, таким образом, исчезло и однозначное отождествление индивидуального Я с определенными истинами. Оно, говорит Шельски, стало «спиритуалистичнее». Вместо внешних гарантов истинности индивид обратился к неисчерпаемым в рефлексии глубинам душевной жизни.

Может ли именно это быть институционализировано? Применительно к религии речь идет тут о соединении новой формы веры с общиной и церковью. В политике выясняется вопрос о легитимности (естественной законности) современного государства. Так или иначе, стабильность важнейших институтов ставится под вопрос именно субъективной «спиритуалистичностью». Мы не поймем всю значимость этого вопроса в концепции Шельски, если не учтем, что для него, как и для Гелена, институт — это не спланированная и рационально созданная социальная организация (хотя институт и может возникнуть из организаций). Институт укоренен глубже, чем планирующая, целеполагающая деятельность человека. По Гелену, институт в его совершенной форме заставляет человека действовать инстинктоподобно, проникает в глубины его сознания и воли, избавляет от необходимости целерационально планировать свои действия, снимает груз исполнения жизненных потребностей. Но главное — он еще освобождает человека от сознания потребности как таковой, делая ее исполнение само собой разумеющимся. Потому-то, говорит Шельски, личность воспринимает как свои истинные потребности, составляющие «смысл жизни», то, что не гарантировано. Институционализуется, т. е. гарантируется, банальное — банально институционализованное. «Таким образом, и на вопрос, институционализуется ли постоянная рефлексия, можно будет ответить утвердительно и признать этот процесс как таковой, только если имеется — быть может, сомнительное — мужество утверждать, выносить и желать установить надолго „банальность“ своего настоящего»<sup>29</sup>. Получается, что даже возвышенные потребности можно гарантированно удовлетворить лишь в банальной форме.

Применительно к постоянной рефлексии это заключается во внешней регуляции чувств и побуждений людей. Всякому институту присущ некий внутренний нормативный идеал. Между этим норма-

---

28. *Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit. S. 257.*

29. *Ibid. S. 265.*

тивным идеалом и «тривиальной стабильностью» института всегда есть напряжение (проявление такого напряжения Шельски называет «призывом наверх»). Внешнее регулирование постоянной рефлексии состоит в том, что именно меркой институционального идеала она меряет действительность, т. е. субъективность проявляется в стереотипных формах.

Итак, внешние опоры духовной жизни исчезли (в смысле привязанности не к идеалам, а именно к реальности институтов). Но тогда возрастание субъективности отдельных индивидов должно препятствовать их взаимодействию и взаимопониманию. Потому-то они так ищут его, стремятся к «истинному пониманию», к диалогу. Возможность ориентироваться на стереотипы обеспечивает взаимопонимание. Принцип диалога выражает своеобразную институционализацию рефлексии. Однако институт укоренен в объективном внешнем мире, он не позволяет оставаться в сфере поисков взаимопонимания, субъективность «выталкивается» обратно, в сферу интимной духовной жизни. Противоречие между непрерывно рефлектирующей субъективностью и современными институтами остается. (В 1960 году в статье «Человек и институты» Гелен воспринял эти рассуждения Шельски, помимо их парадоксальности, как доказательство существования учреждений, «смысл которых состоит в использовании этой подвижности, пестроты, бесполезности и безвредности субъективного»<sup>30</sup>. Применительно, например, к изобразительному искусству он усматривал «вторичную институционализацию субъективизма» в том, что богатые любители, собиратели, критики, издатели и т. п. создали «возбуждающую среду, в которой буквально каждая человеческая страсть находит свой шанс...»<sup>31</sup>. Замеченная Шельски парадоксальность показывает, что он более глубоко понимал происходящие процессы.)

Наконец, в статье Шельски «Значение понятия классов для анализа нашего общества» (1961) мы находим важное положение об «опускании» социологических теорий в социальную реальность, превращении их в идеологии, служащие самопредставлению общества или больших социальных групп. Так, в ФРГ идеология «бесклассовости» усиливает социальный оптимизм и сама поддерживается им, выступая в качестве фундамента демократизации, ибо без оптимизма нет демо-

---

30. *Gehlen A. Anthropologische Forschung. Reinbek: Rowohlt, 1962. S. 75.*

31. *Ibid. S. 76.*



кратии. Это не мешает Шельски позитивно оценивать конфликтологическую парадигму социологического анализа, предложенную Р. Дарендорфом в 1957 году<sup>32</sup>. Не став пока идеологией, она дает большие возможности для социологического анализа. Но в противоположность Дарендорфу Шельски подчеркивает: «Интеграция и конфликт конституируют не две различные, всякий раз замкнутые в себе структуры нашего общества, но совместно проявляются в каждом структурно важном отношении социальной конституции и всякий раз — специфическим образом»<sup>33</sup>. Итак, здесь снова говорится, что интеграция чревата конфликтом.

Тут очень важен и другой момент. Шельски утверждает, что в современном обществе нет и нельзя постулировать социальные структуры, олицетворяющие потребность человека в свободе, т. е. нет группы, класса и т. п., чья потребность в свободе была бы той самой потребностью, которая свойственна современному человеку как таковому. Напротив, практически все структуры современного общества вытесняют «человека как такового» в это обезличенное, самоотчужденное состояние. «Поэтому пафос освобождения не находит больше конкретного противника, но должен направляться просто против насилия общества над „человеком“»<sup>34</sup>. Сопоставим это с утверждением Гелена, что определенного классового противника нет именно у интеллектуалов. Тогда здесь нетрудно выстроить цепочку: интеллектуал — субъективность — критическая рефлексия — совокупная антиинституциональная ориентация. Получается, что именно ситуацию интеллектуала Шельски описывал как положение современного человека.

В противоположность расхожему мнению, что Шельски в своих социологических сочинениях с самого начала специализировался на разыскании стабильных структур, мы обнаруживаем у него явное предощущение грядущего конфликта, а истоки этого конфликта обнаруживаются в напряженном взаимодействии со стабильными институтами критически-рефлектирующей субъективности, которая хотя и описывается как свойство современного человека вообще, но социологически может быть зафиксирована только как нечетко очерченная

---

32. *Dahrendorf R.* Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart: Enke, 1957.

33. *Schelsky H.* Auf der Suche nach Wirklichkeit. S. 378.

34. *Ibid.* S. 384.

группа интеллектуалов. Подтверждение нашей точки зрения мы находим у известного западногерманского социолога В. Липпа, участника мемориального сборника «Хельмут Шельски — социолог в Федеративной Республике». По мнению Липпа, Шельски был «социологом свободы». В период, к которому относятся цитированные нами статьи, первоначальный порыв, связанный с восстановлением страны после войны, уже иссяк. Упрочились и утвердились новые структуры: бюрократия, техника, автоматизация, средства массовой коммуникации, система социальных гарантий. Тогда в США Д. Белл с удовлетворением говорил о «конце идеологии», а в ФРГ А. Гелен — о «конце истории» и «культурной кристаллизации», означавшей окончательное отвержение всех основных структур. Именно в них искал Шельски место и возможность свободы — и находил ее в нонконформистской установке по отношению к обществу, в уединении, в институционализации постоянной рефлексии. И тут он оказывался ближе не к Гелену и даже не к Дарендорфу (с его знаменитыми дистинкциями в «Человеке социологическом»<sup>35</sup>), а к Хабермасу и всей Франкфуртской школе. По Липпу, соответствующий понятийный аппарат он пытался в начале 1970-х гг. использовать для контакта с левым студенческим движением. Но в отличие от франкфуртцев, он оставался институционалистом. «Шельски не нравилось у Гелена не только то обстоятельство, что слишком мало оставалось там места движению рефлексии, поискам смысла отдельным человеком, свободе субъекта; прежде всего Шельски не мог согласиться, что цельные „истинные“ институты были только в прошлом и даже только в архаическую эпоху развития человечества, а в настоящем констатировать их „отсутствие“»<sup>36</sup>. Но, отказываясь видеть, как Гелен, только упадок в современных институтах, теоретически осмыслить реально происходившие процессы упадка он не смог и потому под конец впал, подобно Гелену, в культуркритические ламентации. Но и с постижением субъективного не все обстояло гладко у Шельски. По Липпу, противoinституциональное поведение он понимает трагическим образом: оно не только оказывается виновным перед существующими институтами, но и не имеет гарантий новой институциональной целе-

---

35. *Dahrendorf H.* Homo sociologicus.

36. *Lipp W.* Institution Reflexion und Wahrheit — Wege in Widersprüche. Helmut Schelskys Institutionenlehre // Helmut Schelsky, ein Soziologe in der Bundesrepublik: Eine Gedächtnisschrift von Freunden, Kollegen und Schülern / Hrsg. von H. Baier. Stuttgart: Enke, 1986. S. 87.

сообразности, «и в конце концов даже там, где подчеркивается диалог, дискуссия, аргументация, обстоятельства оказываются против него»<sup>37</sup>.

Правда, Липп, как нам кажется, переоценивает склонность Шельски сводить баланс институционального и субъективного в пользу последнего. Дело не в одном институционализме Шельски, но и в том, что он чувствовал себя тысячью нитей привязанным именно к данным, не без его участия созданным институтам ФРГ именно как гарантам индивидуальной свободы. Вырисовывается парадоксальная ситуация: в те годы, когда Гелен сочувственно социологически говорил о трудностях интеллигенции, Шельски не без тревоги писал о напряженном отношении между критической рефлексией и стабильностью институтов. А когда Гелен клеймил разбушевавшуюся субъективность, Шельски стал писать, что рефлексия — в предельном социальном осуществлении «элита рефлексии», интеллектуалы — грозит опрокинуть самые условия своего существования. Еще со времени классического немецкого идеализма, говорит Шельски, техника рефлексии состояла в том, что обращение мышления на себя самое служило оценке социальных отношений с точки зрения несомненных целей (по отношению ко *всему* классическому немецкому идеализму это явная передержка). Для нынешней рефлектирующей элиты эти ценности суть «посюстороннее спасение», «окончательная эмансипация всего общества» и т. п. Шельски подтверждает старую мысль Платона: исключительное стремление к тому, что почитается в демократии хорошим, опрокидывает демократию. Или, говоря словами Ж. Сореля, «логика есть триумф якобинцев всех времен»<sup>38</sup>.

Логика тут помянута не даром. Одно из главных обвинений, предъявленных Шельски «элите рефлексии», состоит в том, что она стремится «монополизировать рациональность» (тут как бы полувывысказывается обвинение, что интеллектуалы присваивают себе исключительное право рефлексии — чуть ли не сущностное определение современного человека). Иначе говоря, элита выдает свое знание за высшее, интегральное знание, рациональность как таковую, снимающую ограниченность других родов знания. Здесь и чисто терминологическая связь: интеллектуалы — интеллект — разум — разумное (высшее по сравнению с рассудочным) знание. Недаром Шельски недобрый словом поминает

---

37. *Lipp W.* Op. cit. S. 92.

38. *Schelsky H.* Die Arbeit tun die anderen. S. 88.

немецкую традицию ставить разум выше рассудка, а ценностную рациональность — выше целевой. Но тут он перемещается на весьма взрывоопасное, так сказать, «минное» поле «семантического фронта». Разобраться в этом нам поможет упомянутая выше книга Д. Беринга «Интеллектуалы: история бранного слова».

### Рациональность и ответственность интеллектуалов

Книга Беринга написана под впечатлением скандальной дискуссии из-за сочинения Шельски. Отсюда совершенно современное звучание его исследования, посвященного истории нападок на интеллектуалов во время «дела Дрейфуса» и в последние годы существования Веймарской республики. Само слово «интеллектуал» всплыло в 1898 году, когда противники Дрейфуса стали называть так его защитников. Это было опасное оружие, ибо с этим словом ассоциировалось много негативных значений: интеллектуалы «абстрактны, лишены инстинктов», «антинациональны», «декадентны», некомпетентны, по рождению или убеждению — евреи. Защитники Дрейфуса сумели создать другой образ. Мы — интеллектуалы, говорили они. Но с этим ассоциируется понятие о демократических убеждениях, совести как высшей моральной инстанции, вера в гуманную, т. е. ориентированную на истину, науку и т. п. Силу этому образу придавало само значение слова «интеллект». Противники Дрейфуса вынуждены были заявить тогда, что настоящие интеллектуалы именно они. В том-то и было счастье Франции, говорит Беринг, что все роковые вопросы решались на общей основе дискуссии: ею был разум.

Иначе было в Германии. В ходе переоценки всех ценностей после Первой мировой войны приоритет был отдан «духу», а презрение к интеллекту и интеллектуалам разделялось радикалами всех оттенков, левых и правых. Именно у правых находим уже знакомый набор ярлыков для интеллектуала: «абстрактный, лишенный инстинктов», «в сущности, бесхарактерный», «больной», «разрушительный», «еврейский», «городской». «Зафиксированное таким образом слово было не чем иным, как самой жесткой и даже в буквальном смысле... самой разрушительной атакой, какую могли совершить фашисты»<sup>39</sup>. Из-за

---

39. *Bering D. Die Intellektuellen: Geschichte eines Schimpfwortes. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978. S. 326.*

презрения к интеллекту стали вообще говорить не о нем, а о «здравом человеческом рассудке», который порождается «инстинктом» и потому совершенно чужд интеллектуалам. Так правая пропаганда создала «чувственный автоматизм»: стоило назвать одно слово — и сразу предполагался весь комплекс других.

Беда Германии, говорит Беринг, была в том, что даже буржуазная гуманитарная интеллигенция не смогла выработать позитивного образа интеллектуала (негативные оценки есть у Т. Манна, А. Деблина, Г. Кейзерлинга и др.). Исключением был Г. Манн, но его не поддержала массовая печать. Существовала, правда, небольшая группа «левых интеллектуалов» (среди них — К. Тухольский), но они, как и Беринг, использовали это понятие чисто объективно, вместо того чтобы, как французы, сделать его девизом.

Книгу Беринга Ю. Хабермас использует, доказывая свои утверждения о младоконсервативных идейных истоках концепций Гелена и Шельски. Но книга Беринга говорит о большем. Дело состоит в том, являются ли интеллектуалы той общественной группой, которой имманентен высший род знания, и доступно ли это знание разуму как высшему роду рассудка; или же рассудок и свойственная ему рациональность предельно отличны от этого высшего рода знания, как бы его ни называть. По Берингу, в «деле Дрейфуса» установилось, что интеллектуалам имманентен высший род знания, постигаемый разумом как высшей потенцией рассудка. В Веймарской же республике считалось, что высший род знания закрыт для рассудка и, значит, для интеллектуалов. Но есть ведь и такая возможность, что именно интеллектуалам доступно принципиально непостижимое для рассудка знание. Но это как раз и есть случай леворадикалистского движения с его презрением к буржуазной «технической» рациональности. А неоконсервативная критика оборачивает это отношение, выставляя на передний план именно рассудочное (научное, техническое) знание и упрекая интеллектуалов за отказ от него.

Рассуждая о видах знания, Шельски в своей книге имеет в виду именно Хабермаса. Он напоминает о знаменитом членении знания у М. Шелера на знание ради господства (практического овладения миром), образования (внутреннего саморазвертывания личности) и спасения (участия в божественной мирооснове). Отдавая ныне приоритет «эмансипаторному знанию» (знанию, позволяющему человеку эмансипировать себя и общество), Хабермас, говорит Шельски, явно

делает выбор в пользу знания ради спасения и делает личность «мироосновой» (наиболее истинно самое интимно-личностное знание, по Шелеру).

«Эта субъективность человека долгим развитием к практической предметности во всех социальных и человеческих отношениях была оттеснена в своих определениях веры и ценности в частную жизнь и обосновала там свою свободу, которая была терпима и институционально закреплена. Но поскольку она снова претендует на духовное и практическое господство над „целым“, оно вновь становится игрушкой субъективных „баталий духов“, которые всегда кончаются религиозными войнами»<sup>40</sup>.

Тут уже все ясно. Культивирование «интимно-личностного» развития, наряду с принципом диалога, обговаривания, критического переосмысления, — это буржуазно-либеральный идеал. И поскольку по ранней книге Хабермаса об общественном мнении можно было судить о его либеральной установке, она встретила позитивное отношение Шельски. Но когда критика локальная превратилась в критику тотальную, а субъективность вышла за пределы частной жизни и стала меркой для этой тотальной критики, она перестала быть той непосредственной личностной субъективностью, которая предполагается в буржуазно-гуманистической традиции. Вообще все близкое, знакомое, сподручное отвергается в пользу постулированных идеалов, многие из которых суть недопустимая экстраполяция этого близкого и знакомого. Именно так — вслед за Геленом — трактует Шельски и утопический идеал «большой семьи», который выдвигают «новые левые», отвергая реальную семью как обитель частной жизни.

За конкретными обвинениями Шельски скрывается, однако, очень сложный вопрос: существует ли еще в современном обществе (а для Шельски это в первую очередь западногерманское общество) инстанция, которая была бы компетентна «мыслить всеобщее». Тут это не философский вопрос. Это совершенно конкретная проблема. Если известно, что любое профессиональное знание локализовано границами своего предмета, то естественны поиски тех, кто мог бы познавать (и нести ответственность) за общество в целом. Это должны быть люди, не только не ограниченные узкими профессиональными воз-

---

40. Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen. S. 98.

зрениями, но и узким классовым или групповым интересом. Неоднократно предпринимались попытки увидеть в этой роли суверена или работников государственного аппарата. Так было и в Германии в эпоху строго иерархического деления общества. Тогда предполагалось, что верхушка общества, помимо и даже сверх частного «верхушечного» интереса, желает сохранения и процветания всего общества.

Послевоенная Германия устраивалась как раз противоположным образом. В отличие от Веймарской республики или нацистской Германии, в современной ФРГ нет «главного города» (каким был Берлин), хотя и есть столица, нет «главной земли» (какой была Пруссия фактически еще и в нацистский период), нет «первого лица» в государстве (хотя и есть президент и федеральный канцлер), каким были кайзер, рейхспрезидент, фюрер. ФРГ, если воспользоваться известным выражением Н. Лумана, превратилась в общество «без верхушки и без центра», «без представителя и без внутренней репрезентации»<sup>41</sup>.

Но одновременно существовала и другая традиция — традиция «общественного мнения», «общественности» или (в предельной формулировке А. Вебера и К. Маннгейма) «свободно парящей интеллигенции». Здесь и возникает своеобразное родство-противостояние интеллигенции и бюрократии. Но если Шумпетер и Гелен преимущественно обращали внимание на сродство претензий интеллектуалов и иерархической структуры общества, то Шельски больше заинтересован не тем высшим слоем управителей, о которых Шумпетер пишет, что они имеют «добуржуазное» происхождение, а судьбами «образованной буржуазии» и «буржуазной образованности».

Либеральное государство в Германии, пишет Шельски, возникло благодаря образованным чиновникам. «Этот слой „слуг государства“ жил *этосом служения*, который налагал на них такие же обязательства по отношению к объективности, как и по отношению к основанной на автономии совести идеалистической нравственности»<sup>42</sup>. Конечно, это касается только нормативных представлений. В жизни играли свою роль и другие соображения. Однако характерно, что именно из этого слоя вышли и М. Вебер, и Ф. Лассаль, и О. Бисмарк, и А. Швейцер. Однако и нацистский режим не смог бы существовать, не сумей он использовать это самое стремление чиновников служить «объективно

---

41. *Luhmann N.* Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. München: Olzog, 1981. S. 22.

42. *Schelsky H.* Die Arbeit tun die anderen. S. 113.

необходимому». И в то же самое время именно этот слой дал наиболее решительных борцов с нацизмом внутри Германии, полагает Шельски. С этим же слоем он связывает и послевоенное «возрождение». Историческое значение этого слоя состоит в том, что он соединяет, опосредует «практически ориентированную функциональность» и следование «буржуазно-гуманистическим» идеалам. Основным институтом, объединяющим и опосредующим оба этих момента, является немецкий университет в том виде, как он был основан В. фон Гумбольдтом. Ныне же, продолжает Шельски, именно это «стабилизированное напряжение» между, с одной стороны, индивидуально-нормативной нравственностью, а с другой — развитием и общественным приложением функционального знания находится в процессе разрушения. Кризис образования, неспособного соединить передачу функциональных знаний с нравственно-гуманистическим воспитанием, кризис университета, ставшего базой возникновения среди студентов преимущественно гуманитарных (т. е., в свою очередь, лишенных «функциональных знаний» и соответствующих установок) специальностей тех самых тенденций, которые Шельски определил как «новую религию спасения», — все это Шельски рассматривает в связи с соответствующими изменениями и в аппарате управления.

«Ныне, — пишет он, — от обязанностей „слуг государства“, предусматривавших свободное от господства и нейтральное по отношению к партиям служение общему благу в рамках основной политической конституции общества, отдающей должное усилиям и результатам, давно отказались, а именно с двух сторон: если государственно-политическое господство в большей мере определено групповыми интересами, например предвыборными соображениями, чем ориентировано на общее благо, или даже подчиняется макиавеллистски мыслящей господствующей клике, как при господстве партии в Третьем рейхе, тогда становится возможным в интересах господства и партийной клики эксплуатировать готовность образованного слоя к служению, и он служит целям, за которые, исходя из своих просвещенчески-нравственных целей, отвечать не может. Эта эксплуатация государственных слуг в значительной степени происходила при национал-социалистском господстве. С другой стороны, именно этот опыт приводит к тому, чтобы как раз этот слой почувствовал обязанность политически „ангажироваться“, т. е. самому стремиться к политическому господству, и тем самым отказаться от собственной „свободы от господства“, состоявшей в отказе от претензий на



господство в пользу собственных политико-идеологических притязаний на власть»<sup>43</sup>.

Однако в целом Шельски считает теперь естественной враждебность «социально-религиозной элиты» всем техникам, инженерам, управляющим — всем, кто имеет дело с объективными закономерностями, с «давлением обстоятельств». Никакого настоящего развития идея о том, что — им же самим описанная — моральная деградация государственного аппарата и превращение университетского профессора из «слуги государства» в «социал-религиозного проповедника» суть двуединый процесс, у него не получает. Зато много и подробно говорится о том, что современный престиж образования не имеет под собой реальной почвы и что это пережиток тех времен, когда оно соединяло в себе нравственный, институциональный и функциональный моменты.

Таким образом, легко ощутить у Шельски ту же тоску по каким-то большим, выходящим за круг обыденного существования и даже принципиально трансцендирующим его целям, которую он находит у своих сограждан. Шельски соглашается с Геленом, что целей таких на самом деле нет. Значит, все построения новой «рефлектирующей элиты» ложны. Но тоска по ним есть — оттого-то есть социальный базис, поддающиеся внушению интеллектуалов-проповедников люди (в 1979 году Шельски написал целую книгу, посвященную критике одного из таких интеллектуалов — Э. Блоха<sup>44</sup>; в специальном ее разделе «Община Блоха» он рисует «социальный портрет» его последователей, людей, не находящих утешения в круге наличного существования). Гелен и Шельски отрицают не только конкретные цели и аргументацию левого молодежного движения в ФРГ, его идеологов и «симпатизантов», но всякую, как мы уже сказали раньше, претензию на высшую, «интегральную» рациональность вообще.

На этот счет у них очень печальный опыт. Ибо оба автора, как и многие другие в их поколении, сильно обожглись на молодежном движении и порожденном им младоконсерватизме. Только у Гелена в последний период этатизм полностью заслонил либерализм, так что Шельски, остававшийся убежденным либералом, достаточно резко

---

43. *Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen. S. 124.*

44. *Schelsky H. Die Hoffnung Blochs: Kritik der marxistischen Existenzphilosophie eines Jugendbewegten. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.*

критиковал его в своих поздних работах<sup>45</sup>. В приложении ко второму изданию книги «Работу делают другие», отвечая на критику, Шельски с сожалением отмечал, что до сих пор еще не исследован вопрос: не есть ли в ФРГ, как и в США, классический либерализм единственно возможная форма консерватизма?

Многое говорит за то, что Шельски показывает нам проблему именно в праволиберальной перспективе. Правильно расставить акценты и, быть может, еще сильнее приблизиться к социальной реальности ФРГ нам поможет одно из острейших выступлений Шельски.

### Писатели против ученых?

Подтверждая и свою репутацию, и самохарактеристику как социолога ФРГ по преимуществу, Шельски дополняет свое исследование «персональными делами» наиболее характерных, по его мнению, представителей «нового клира». В книге «Работу делают другие» таких «дел» три: известного психоаналитика А. Митчерлиха; крупнейшего в ФРГ иллюстрированного еженедельника «Шпигель» и его издателя Р. Аугштайна; самого известного за пределами ФРГ западногерманского писателя нобелевского лауреата Г. Бёлля («дело» Э. Блоха, как мы уже говорили, разрослось до целой книги). Из всего этого мы выбираем именно «дело» Бёлля, потому что это лучше всего знакомый нашей публике предмет. Почти все крупные произведения Бёлля переведены на русский язык. На наших экранах был и фильм по повести Бёлля «Потерянная честь Катарины Блюм», повести, которой Шельски придает особое значение.

Дело в том, что Бёлль, как известно, был не только писателем, но и публицистом. В начале 1970-х гг. темой его публицистики неоднократно становились террористы, в том числе и знаменитая группа Баадера—Майнхоф. Бёлль принадлежал к тем «симпатизантам», чьи попытки (поначалу нередко успешные) сместить общественное мнение в сторону сочувственно-терпимого отношения к «гонимым», «жертвам системы» сыграли свою негативную роль в этой ситуации<sup>46</sup>. Но

---

45. Например, по социологии права; см.: *Schelsky H. Die Soziologen und das Recht: Abhandlungen und Vorträge zur Soziologie von Recht, Institution und Planung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1980.

46. См. современные оценки советских исследователей: *Витюк В. В. Под чужими знаменами: Лицемерие и самообман «левого» терроризма*. М.: Мысль, 1985;

явные политические просчеты Бёлля образуют не основной, а вспомогательный материал для Шельски. Шельски отнюдь не инкриминирует возникновение или развитие терроризма критикуемым интеллектуалам. «Не философия мниморадикалов „Франкфуртской школы“ или „левых писателей“ является причиной анархистского террора Баадера—Майнхоф, но беспомощно упущенные всеми демократическими партиями Федеративной Республики духовные тенденции в университетах. О том, что там происходило, Бёлль и другие писатели подозревали столь же мало, сколь и депутаты всех партий бундестага»<sup>47</sup>. Шельски специально подчеркивает, что крупные «левые» теоретики (Маркузе, Негт) и писатели (Йенс, Вальраф) отмежевались от терроризма. Он явно предчувствовал реакцию, подобную упрекам Р. Аугштайна, заявившего после выхода книги, что Шельски ставит интеллектуалов на одну доску с террористами и призывает к вмешательству государство. Но этого у Шельски нет. «Террористы, такие, как банда Баадер—Майнхоф, именно благодаря применению физического насилия исключаются из группы смыслопроизводителей и посредников смысла, которые были предметом моего исследования»<sup>48</sup>. Шельски как социолога интересует специфика той «публичности», в которой Бёлль с большой энергией, бросая на чашу весов весь свой писательский авторитет, проводил свои зачастую ошибочные мнения.

Как мы видели, Шельски совмещает в своей книге два подхода: от «жреческого» и от «классового» господства. Соответственно этому исследование о «Шпигеле» акцентирует «классовый» аспект и называется «Шпигель. Боевой листок классовой борьбы», а о Бёлле — «жреческий»: «Бёлль — кардинал и мученик». Это не мешает ему и в случае с Бёллем начать с «классовых» аналогий, заявив, что Бёлль борется за обладание и господство над средством производства, называемым «публичность» (в своей последней книге «Политика и публичность» Шельски разработал это понятие теоретически в категориях политологии).

В доказательство Шельски приводит заявления Бёлля о консерватизме мелкой провинциальной печати в ФРГ. Для Шельски это свиде-

---

Эфи́ров С. А. Покушение на будущее: логика и футурология левого экстремизма. М.: Молодая гвардия, 1985.

47. *Schelsky H.* Die Arbeit tun die anderen. S. 356.

48. *Ibid.* S. 433.

тельство того, что концентрация средств массовой информации Бёлля не раздражает как таковая. Критикуя крупные газетные концерны, он имеет в виду лишь Шпрингера, но не Аугштайна, а критики теле- и радиокорпораций у него вообще нет. Бёлль критикует печально известную шпрингеровскую газету «Бильд», но он не учитывает, говорит Шельски, что ввести контроль на свободном рынке печатной продукции очень трудно. Если Бёлль спрашивает, кто притянет к ответу «Бильд», то Шельски, соглашаясь с ним по существу вопроса, спрашивает все же: а кто притянет к ответу самого Бёлля? Не только «Бильд» распространяет ложную информацию. То же делал и Бёлль, защищая террористов (что сам потом и признал, не указав, правда, в чем именно он исказил или передал ложную информацию). Натолкнувшись на резкую публичную критику, Бёлль, продолжает Шельски, использовал ее, чтобы окружить себя ореолом мученичества. Критику любого рода он называл «фашистской травлей интеллектуалов». Шельски цитирует многочисленные заявления Бёлля, что тот не может жить в «этой стране» (ФРГ), не может работать в атмосфере травли. Не сомневаясь в искренности его слов, Шельски, однако, замечает, что Бёлль охотно использует возможность «публичных страданий» «в стремлении оставаться в центре событий»<sup>49</sup>.

В этом месте мы хотели бы включить в рассуждения Шельски одно собственное наблюдение. Дело в том, что при всей социологической акцентированности критика Шельски несет на себе отпечаток актуальных событий, в ходе которых Бёлль занял совершенно неприемлемую для Шельски позицию, и личных пристрастий Шельски, которому Бёлль был не по вкусу как писатель. Среди живших тогда немецких писателей Шельски предпочитал А. Шмидта (Шмидт малоизвестен у нас; переводчик Джойса, он в каком-то смысле повторил его судьбу, создавая в конце жизни очень объемные, наполненные крайне субъективными ассоциациями вещи, ориентированные в большей мере на элитарное потребление и бесконечное комментирование, чем на «простого читателя»).

Именно на примере эволюции А. Шмидта анализирует основные процессы в западногерманской литературе один из ведущих правых идеологов — А. Молер, в прошлом личный секретарь Э. Юнгера, который и рекомендовал ему обязательно читать Шмидта — и только его из

---

49. *Schelsky H.* Die Arbeit tun die anderen. S. 359.

всех современных немецких авторов. Консерватора Молера не смущает резкая критика церкви и государства у Шмидта. Это лишь «жаргон фронтового поколения».

«Приписывать Шмидту из-за этого приверженность левой идеологии было неправильным. Это выявилось самое позднее в ходе культурной революции, от которой Шмидт, по стилю работы целиком и полностью член общества, основанного на производительности, подчеркнуто дистанцировался. (Необразованность студенческих революционеров особенно сердила его) и давно уже существовало мнение, что Арно Шмидт, „собственно, консерватор“»<sup>50</sup>.

Посмотрим же, что говорил этот консерватор в 1956–1962 гг., т. е. в наиболее ценный Молером период своего творчества. Ряд его выступлений собран и издан «Фондом Арно Шмидта» и таким образом снова введен в оборот в 1984 году.

Сборник называется «Немецкая нищета». Уже в начале книги Шмидт пишет, а затем неоднократно повторяет мысль о «том ошеломляющем для каждого думающего факте, что Германия была, пожалуй, *колыбелью* великих мужей... но только редко — их могилой»<sup>51</sup>. (Здесь и далее среди тех, кого в Германии преследовало правительство, Шмидт называет писателей и поэтов Шубарта, Шиллера, Гейне, Гуцкова, но также и Эйнштейна, а среди тех, кто вынужден был покинуть Германию (помимо Гейне), — Деблина, Г. и Т. Маннов, Г. Гессе; в то самое время о своем желании покинуть Германию говорил и Г. Бёлль — для Шмидта это одно из подтверждений его тезиса.)

Выступая как политический публицист, Шмидт испытывал необходимость обосновать и свою компетентность, и свою нужность.

«Я протестую против высокомерного возражения правящих, — писал он, — будто я „ничего не понимаю в политике“! Кто представит себе, что государственные министры, т. е. „высшие“ политики, безо всяких разговоров *взаимозаменяемы* — что, таким образом, во всем мире некто, бывший сегодня министром почт, может завтра быть министром по делам атомной энергии, послезавтра — беженцев, а на следующий день — министром обороны (или, точнее: что все эти го-

---

50. Mohler A. Die westdeutsche Literatur seit 1945: Am Beispiel von Arno Schmidt // Criticón. 1977. № 43. S. 229.

51. Schmidt A. Deutsches Elend: 13 Erklärungen zur Lage der Nationen. Zürich: Hoffmanns, 1984. S. 7.

спода ни черта не могут понимать в своем ремесле — какой честный кузнец считал бы себя способным стать назавтра столяром?!), — кто, я спрашиваю, может еще иметь доверие к высшей мудрости начальства, которое — к сожалению — имеет власть над ним?»<sup>52</sup>

Не менее энергично пишет Шмидт о тревожных для него явлениях в политической жизни ФРГ: закрытии левых журналов, запрещении политических партий, установлении пятипроцентного барьера на выборах в бундестаг (учтите, что 5 % населения у нас — 2,5 миллиона человек, говорит он) и т. д. Насколько Шмидт ценит «демократические институты» ФРГ, можно заключить хотя бы из того, что единственной гарантией сохранения демократических свобод в Западной Германии он считает существование ГДР<sup>53</sup> как потенциального убежища для «несогласных». Вероятно, все это Молер и относит к «жаргону фронтового поколения».

То, что это не так, доказывает нам, например, статья «Писатель и политика». В связи с приведенными выше рассуждениями Шумпетера и Гелена особенно примечательно, что Шмидт избирает себе образцом Вольтера. Он напоминает о двух политико-публицистических битвах, которые Вольтер провел против инквизиции и выиграл («дело Каласа», «дело Сирвена»). Позже, говорит Шмидт, выяснилось, что для инквизиции в обоих случаях речь шла о создании (фальсификации) прецедента к дальнейшим массовым преследованиям протестантов. Шмидт видит свою задачу в том, чтобы тоже выступать на стороне гонимых, против правительства и церкви. Поймите меня правильно, говорит он, я не стремлюсь к диффамации всего правительства — там могут быть разные люди. Однако правительства, церкви, армейское руководство — все это люди «высокообразованные», они могут сами за себя сказать все, что нужно (не говоря уже о необходимых действиях), обойтись и без писателей. Но «бедный, мучимый, безъязыкий народ» тоже нуждается в «гремящем глаголе», в «переводчике для своих криков»; запрещенные партии должны вооружиться «как минимум словами». «Если быстрые на язык священники с чревоущательной

---

52. *Schmidt A.* Op. cit. S. 9–10.

53. Как, впрочем, и наоборот. Шмидт признает для себя лишь нейтральную позицию между двумя мирами.

сноровкой благословляют оружие, тогда мы должны равным образом научиться бойким проклятиям: *ça ira!*»<sup>54</sup>.

Несмотря на очевидное благородство помыслов, соединенное с некоторой политической наивностью, идеи Шмидта не привлекли бы нашего внимания, если бы не совершенно неожиданные выводы, которые он из них делает. Если Германия, говорит он в статье «Благодарность отечеству», еще имеет какой-то авторитет в мире, то уж, конечно, не благодаря политикам, а благодаря мыслителям и поэтам<sup>55</sup>.

«Таким образом, вместо того чтобы давать иммунитет и государственное содержание бесчисленной армии парламентариев, следовало бы лучше направить то же самое гораздо более скромным и прежде всего более безвредным художникам. Следовало бы: Федеральному правительству. Однако, как доказано выше, к сожалению, нельзя отрицать: ни „государство“, ни „народ“ не понимают в искусстве необходимого. Необходимое — здесь это значит: отбор и поощрение драгоценной талантливой молодежи, защита ее от помех со стороны некомпетентных (а именно государства и народа) и необходимая финансовая поддержка. Ибо лишь художник понимает что-либо в искусстве! Всех остальных надо оттеснять за пограничный столб!»<sup>56</sup>

Тут-то и вспоминает Шмидт о том, как прочел в «Шпигеле» (!) о желании Бёлля (!!)) покинуть ФРГ и навсегда поселиться в Ирландии. Свой сарказм он изливает в труднопереводимых по интонации выражениях.

Однако идея о «государственном содержании» художника не оставляет Шмидта. В статье «Иммунитет для „всякого“», написанной через три года после только что цитированной, он предлагает: «Дайте немногим хорошим писателям вашей нации (не бойтесь: ни в одном поколении их не бывает больше дюжины сразу) *иммунитет!* Дайте им, представителям „всякого“ (т. е. тем, кто говорит за „обычного“ человека. — А. Ф.), говорить и писать и ничего не бойтесь: *чем они лучше, тем меньше у них слушателей-читателей!*» То же — в статье «Пустыня „Германия“». Правда, здесь уже предлагается дать иммунитет не дюжине, а 100 писателям. Указаны и размеры денежного содержания: по 500 марок на писателя, по 200 — на жен и детей. «Иными словами,

---

54. *Schmidt A.* Op. cit. S. 58.

55. Намек на известную характеристику, данную немцам Ж. де Сталь: «народ мыслителей и поэтов».

56. *Schmidt A.* Op. cit. S. 67–68.

надо избавить поэта от бессмысленных забот о пропитании, чтобы он, что теоретически и является его службой, мог бы писать хорошие книги» вместо радиопьес, переводов и коротких рассказов, которые он «печет», чертыхаясь, ради «хлеба насущного»<sup>57</sup>. «И он должен был бы в придачу иметь право неограниченно и беспокоило называть по имени, что он считает прогнившим в королевстве Датском, — лучше слишком часто и слишком громко, чем слишком мало»<sup>58</sup>. К национальному характеру немцев, продолжает Шмидт, относится робость «перед или за письменным столом», а потому поэтам требуется «утешение» в виде иммунитета, который принесет здесь больше прекрасных плодов, чем в случае с парламентариями. Пускай 20 писателей назовет ХДС, 15 — СДПГ, 5 — СвДП, 30 — ГДР (!), по 5 — евангелическая и католическая церкви и т. п. «По-настоящему хорошие писатели» тоже должны иметь шанс — видимо, себя Шмидт включал именно в пятерку тех, кого не поддержит ни один социальный институт. Подсчеты заключаются тем, что новый налог составил бы 20 пфеннигов на человека в год.

Может быть, ничто не свидетельствует так против предположения, что все эти предложения Шмидта носят чисто иронический, издевательский характер, как именно подсчеты «до пфеннига».

А раз так, то получается странная картина. Писатель утверждает, что правительство, в сущности, некомпетентно. Он говорит, что чисто внешние факторы препятствуют его сползанию к тоталитарному господству. Он заявляет, что задача писателя сегодня аналогична задачам Вольтера в борьбе с инквизицией и что голос писателя — это голос «необразованного народа» (а «глас народа — глас божий», должен был бы он продолжить). Но затем оказывается, что в творениях писателя не понимает ничего не только государство, но и народ, гласом которого он является (видимо, только в политических, но не в художественных вопросах), и *потому* народ (налогоплательщики) и государство (некомпетентное правительство) должны взять писателей на содержание, чтобы те все время говорили им о «прогнившем королевстве Датском». Это немного напоминало бы Сократа, предложившего присудить ему обед в пританее, если бы не настойчивое стремление Шмидта отстранить всех некомпетентных «за пограничный столб»

---

57. *Schmidt A.* Op. cit. S. 118.

58. *Ibid.* S. 118–119.



(кстати, если оттеснить придется народ, то делать это должно, видимо, государство?), если бы не угроза покинуть страну, когда в ней станет невозможно творить.

Мы отнюдь не хотим сказать, что желание писателя бороться с несправедливостью властей предосудительно. Но нельзя не видеть, что в конкретных случаях требование справедливости для народа может переходить, как говорит Гелен, в требование «привилегий для себя и равенства для всех остальных». То, что этот комплекс присутствует в публицистике высоко ценимого именно консерваторами автора, показывает, что, может быть, и Гелен, и Шельски сказали больше, чем хотели сказать<sup>59</sup>.

Если мы теперь снова вернемся к критике Бёлля у Шельски, то можно будет, так сказать, «более социологично» отнестись к личным, казалось бы, выпадам. Мы видим, что Шельски снова и снова возвращается к мысли о независимой моральной инстанции, способе ее конституирования и силе воздействия, о любопытных преобразованиях универсалистской этики в руках тех, кто претендует на исключительное ее представительство. Здесь Шельски «побивает» Бёлля его же собственным универсализмом.

«Но есть еще одна сторона, которую я нахожу достойной презрения, — пишет он почти сразу вслед за тем высказыванием, которым мы оборвали наше предшествующее изложение. — Тот самый Бёлль, который жалуется, что невозможно духовно работать в обстановке постоянных гонений, который чувствует себя преданным, который хочет покинуть страну и т. д., этот самый Бёлль не тратит ни единой мысли или фразы по поводу факта, что в этой стране есть немалая группа духовно работающих, которых три или четыре года постоянно подвергают гонениям, оскорбляют, оплевывают, жены которых подвергаются угрозам и оскорблениям, по отношению к которым сознательно применяется настоящий „психотеррор“, а нередко и физическое насилие; он, кажется, не знает, что этими методами некоторые из них были доведены до самоубийства или тяжелых заболеваний;

---

59. Что-то очень сходное читаем у Л. Гинзбург: «Интеллигенция как группа в деле освобождения народа имела свой групповой стимул — социальной активизации или даже реальной власти. Но каждый в отдельности совершал этический акт, приобщаясь к делу обделенного брата» (*Гинзбург Л. Я. Еще раз о старом и новом // Тыняновский сборник. Вторые Тыняновские чтения. Рига: Зинатне, 1986. С. 136*). Достаточно было бы заменить здесь «но» на «хотя»...

он не хочет видеть, что „эту страну“ давно уже покинул ряд людей, чтобы иметь возможность снова духовно трудиться. Конечно, это были не писатели, но ученые, а немецкие университеты для Бёлля — на Луне»<sup>60</sup>.

По поводу «Потерянной чести Катарины Блюм» Шельски говорит об одном примечательном обстоятельстве: жертвы террористов не заслуживают внимания Бёлля в отличие от жертв шпрингеровской прессы, это и понятно, потому что борьба со Шпрингером есть борьба за монополизацию средств «смыслопроизводства».

Противоречивую книгу Шельски можно правильно понять, только если оценивать все его содержательные высказывания с точки зрения его же высказываний теоретических. Из теоретических высказываний должно следовать, что не только «левая», но и «правая» пресса относится к органам «смыслопроизводства». А политические симпатии Шельски заставляют его почти исключительно критиковать «левых». Тогда понятно, почему он говорит, что Бёлль и «Шпигель» борются со Шпрингером за власть. С другой же стороны, «виновны» в господстве только гуманистически-универсалистски настроенные «смыслопроизводители». Тогда понятна критика именно «левых». Понятно и утверждение Шельски, что «Шпигель» представляет «новый класс», а Шпрингер и его «Бильд» — старый, капиталистический. Интерес же Шельски направлен именно на этот новый класс — вот он его и критикует. А вот как соединились эти две оценки на страницах одной книги, ответить труднее.

Определенный свет на эту проблему может пролить критика и антикритика Шельски. Анализировать ее подробно невозможно и не нужно. Притом что позиция его вообще не отличается ясностью, понимания она встретила еще меньше, чем заслуживала. Достаточно сказать, что сам Шельски заключил свою книгу выражением опасения, что понята она будет как «травля интеллектуалов». Так и случилось, и даже Хабермас не удержался от этого ярлыка. Впрочем, тот же Хабермас приводит поистине убийственные замечания Р. Левенталя о «трех ложных отождествлениях», на которых базируется Шельски: 1) отождествление «общественного сектора» и класса; 2) отождествление влияния и власти; и 3) отождествление необходимо кратковременного

---

60. *Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen. S. 359.*

эсхатологически-хилиастического притязания веры и религии, способной к долговременному влиянию на обыденную жизнь общества<sup>61</sup>. Хабермас к тому же называет среди истоков неоконсервативной критики «нового класса» не только идеологические клише времен процесса Дрейфуса (на этом мы оборвали его изложение в предыдущей главе). Он указывает и на реальные тенденции в обществе: например, на увеличение доли «академических профессий», повышение роли системы науки и воспитания. Шельски же пишет лишь о небольшом круге людей, создавая конструкцию, которая соответствует «разве что самим неоконсервативным интеллектуалам». Но, подобно Шельски, Хабермас указывает и на важную роль кризиса в системе образования. Реформа образования проходила действительно под влиянием леволиберальных установок, но из ее во многом непредвиденных последствий неоконсерваторы сделали вывод о разрушительных культур-революционных намерениях интеллектуалов, объединяя критику общества, левый терроризм и систему образования в одну «фатальную связь».

Среди теоретиков, более позитивно относящихся к Шельски, его теоретическая конструкция тоже не нашла особого сочувствия. Уже цитированный М. Пришинг полагает, что определение интеллектуалов как элиты рефлексии приводит Шельски к порочному кругу, а в понятии «нового класса» он просто противоречит себе, ибо с ним плохо совместимы определения, близкие к понятию «свободно парящей интеллигенции». Издателя, редактора, леворадикального студента и профессора объединяет только то, что они воздействуют на общественное сознание. Но нельзя — здесь Пришинг совпадает с Левенталем — путать влияние и власть. Нельзя, продолжает он, не учитывать различий между «левыми» обществоведами, нельзя отождествлять их с обществоведами вообще, а тех — с интеллектуалами как таковыми. Нельзя забывать, что аппарат информации и социализации в ФРГ имеет скорее либерально-консервативный, чем «левый», характер.

Впрочем, соавтор Пришинга по мемориальному сборнику Христиан Зайдль более свободно использует соответствующие понятия. Хотя он (как и многие сочувствующие Шельски авторы) склонен видеть в «господстве смыслопроизводителей» временный феномен, сильно

---

61. *Habermas J.* Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. S. 46.

переоцененный Шельски в смысле значимости и долговременности, он видит в этих понятиях иную, «практическую» пользу. «Теперь каждому глупому университетскому кривляке или лодырю можно возразить, что сам-то он — смыслопроизводитель; можно классифицировать всякого болтуна, который еще и не разговаривал в своей жизни с рабочим и уж тем более не занимался ручным трудом, но захлебываясь говорит об угнетении, как члена эксплуататорского класса элиты рефлексии...»<sup>62</sup> и т. д. То, что так наивно высказывает Зайдль, действительно нашло применение у неоконсервативных идеологов, в том числе и на страницах журнала «Критикой», у того же А. Молера. С точки зрения возможности такого применения Шельски и критиковали чаще всего, из-за чего он обиженно замечал, что оценивают не содержание, а воздействие книги.

Легко заметить, что все такого рода возражения часто бьют мимо цели. С самого начала было ясно, что большинство построений Шельски относительно «классовой борьбы» нельзя понимать совершенно буквально. Точно так же и его высказывания о леворадикальном движении суть лишь моменты более обширного построения, так и не подвергнутого соответствующей критике.

Но самой непредсказуемой оказалась реакция Г. Бёлля, постаравшегося стать выше личных обид. Бёлль предложил рассмотреть ту объективную тенденцию, в результате которой разрушились общезначимые авторитеты, а их место заступили «относительно ненадежные силы»: писатель, да и вообще интеллектуалы. «То, что общественность, общество и даже государство, — писал Бёлль, — не порождает больше чувствительно функционирующей моральной инстанции... это я нахожу гораздо более беспокояющим...»<sup>63</sup>. Если для Шельски Бёлль слишком уж объективистски смотрит на вещи и потому напрасно не ощущает своей вины в происходящем, то главное для него все-таки в другом: в современных условиях всякий, кто начинает ориентироваться на средства массовой информации, будь то писатель или ученый, создавший общедоступный бестселлер, не может избежать и сопряженных с этим опасностей. Ему навязывают ту самую роль, которую Бёлль

---

62. *Seidl Chr.* Das Glück braucht keinen Vormund // Helmut Schelsky als Soziologe und politischer Denker: Grazer Gedächtnisschrift zum Andenken an den am 24. Februar 1984 verstorbenen Gelehrten / Hrsg. von O. Weinberger und W. Krawietz. Stuttgart: Steiner, 1985. S. 108–109.

63. *Schelsky H.* Die Arbeit tun die anderen. S. 434.

так болезненно воспринимает. «Что можно противопоставить этому? На это есть лишь один последовательный ответ: *молчание* в этого рода средствах коммуникации...» На такое молчание Шельски выражал готовность обречь и себя.

Воспринимая Шельски как теоретика правых партий, Бёлль задавал вопрос, откуда такая пропасть между интеллектуалами и ХДС? Для Шельски это лишнее свидетельство того, что для Бёлля писатели — политическая сила, это основная ошибка политической позиции писателя. И отсюда же, говорит Шельски, ошибочное мнение о моей книге, будто я снова пишу о противоречии между «духом» и «властью».

«Я хочу высказать это ясно: Я сожалею как раз о тождестве „духа“ и власти в современной ситуации Федеративной Республики, ибо это уводит „дух“... на партийно-политические фронты власти, которые он затем пытается реализовать как свои собственные. Противоположность „смыслопроизводителей“, вскрывшаяся в Федеративной Республике, состоит в отношении *литературы и науки*. Почему господин Бёлль усматривает оппонента по диалогу в ХДС? Потому что он в своем общественном воздействии ставит себя на этот уровень. Почему не хочет он, что касается „другой стороны“, войти в диалог с такими философами, как Гелен или Люббе, такими политологами, как Хеннис или Кальтенбруннер, или такими социологами, как Альберт или Луман? В опасности — не „общественное мнение“; но его духовно продуктивным истокам в литературе и науке по ту сторону партийно-политических или „соотнесенных с властью“ идентификаций угрожает ныне в Федеративной Республике опасность взаимонепонимания. Здесь корень поляризации»<sup>64</sup>.

Соответственно диагнозу и рецепт лечения: пусть в течение двух лет от 12 до 20 писателей (или журналистов) и ученых собираются для бесед и личных контактов. Только надо обязательно выбирать собеседников «духовно противоположных», независимо от политических симпатий, не избирать для общения тех, у кого есть влиятельные посты, кто явно связан с партийными интересами или журналистскими пристрастиями. И конечно же, все это должно происходить вне публичности. Возглавить этот эксперимент и мог бы Бёлль — благодаря своей Нобелевской премии как бы «дуайен» писательского корпуса ФРГ.

---

64. *Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen. S. 439.*

Тем и кончается книга. Практических результатов это предложение не имело. Ни Бёлль, ни Шельски от публичности не отказались. Консервативное дистанцирование от социальных структур оказалось такой же утопией, как и леворадикальная «эмансипация». А социология интеллигенции, как и ожидалось, вывела нас на очень важный для культурного самосознания в ФРГ момент: неустанный и с самых разных, самых неожиданных сторон ведущийся поиск — как бы там он ни назывался — «чистого царства духа на земле», духа как совершенной объективности и совершенной моральности; неосознанная непреодолимость утопии даже у самых антиутопически настроенных авторов; незатухающий импульс «молодежного движения». ❀

## Систематическое значение политических трактатов Руссо для общей социологии\*

Наряду с Гоббсом и Монтескье, Руссо — подлинный родоначальник теоретической социологии. Это в особенности относится к его политическим трактатам.

Сразу отметим важные исторические взаимосвязи. Э. Дюркгейм читал специальные курсы о Монтескье и Руссо как предшественниках социологии, его ученику М. Хальбваксу принадлежит один из лучших комментариев к «Общественному договору». Значение Руссо для социологии именно дюркгеймовского толка, вообще говоря, достаточно очевидно, и его легко обнаружить не только через анализ текстов<sup>1</sup>. Влияние, которое Руссо оказал на Фихте, Гегеля, Маркса, — факт тоже слишком хорошо известный, чтобы останавливаться на нем специально<sup>2</sup>. Руссо, иными словами, хорошо освоен в социологической традиции<sup>3</sup>, подобно Гоббсу, о котором Дюркгейм тоже читал курс лекций и которому посвящены специальные исследования Ф. Тённиса и К. Шмитта. Однако систематическое значение Руссо для социологии

---

\* Впервые опубликовано в: *Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. Трактаты.* М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 1998. С. 325–340.

1. Линию идейного развития Гоббс — Руссо — Дюркгейм в связи со значением концепции суверенитета для социологии я сжато представил в статье: «Социология и космос» (Социо-Логос. Вып. 1 / Под ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 241–273).

2. Другое дело, стоит ли считать эту линию преемственности вполне социологической.

3. Мы не можем здесь останавливаться специально на серьезной критике Руссо в основополагающих рассуждениях по философской антропологии А. Гелена или на одной из важных работ Р. Дарендорфа, которая посвящена «происхождению неравенства между людьми».

гораздо шире, нежели это позволяют предположить легко прослеживаемые линии преемственности. Под систематическим значением мы понимаем такие взаимосвязи идей, которые хотя и были сформулированы мыслителем в ином, не собственно социологическом контексте, обнаруживают с точки зрения современной теории именно социологическое содержание, социологическую составляющую, непосредственно затрагивают фундаментальные вопросы социологии<sup>4</sup>. Мы находим здесь соответствующие понятия, постановки проблем или ходы мысли. Иными словами, речь идет не о том, чтобы превратить Руссо в «социолога до социологии» и объявить содержание его трактатов целиком сугубо социологическим. Лишь некоторые понятия и их логические связи, актуальные для фундаментальной теоретической социологии, станут предметом нашего обсуждения.

Укажем прежде всего на особенность, не для одного Руссо специфичную, но именно в его случае крайне важную. Здесь обстоятельства жизни оборачиваются теоретической позицией, это — демократизм Руссо. Если Данте, Макиавелли, Томас Мор или Гроций — сами политические деятели; если Гоббс полжизни проводит при королевском дворе, занимается воспитанием принца и не понаслышке знает, что такое верховное правление; если Вольтер вступает в переписку с государями и какое-то время играет немаловажную роль в духовно-политической жизни Фридриха Великого, при дворе которого он живет, то политический опыт Руссо куда более скромнен и скорее случаен. Разумеется, он ощущает себя политической фигурой: высказывается по политическим вопросам, оценивает образы правления в разных странах, пишет проект конституции для Корсики и всерьез занимается проблемами международного права. Но он не ведает тайн боль-

---

4. Многие социологически важные рассуждения Руссо мы оставляем здесь без внимания только потому, что они не имеют именно систематического значения. Для примера приведем только одно из них, знаменитое членение различий, по которым «судят о человеке в обществе»: это «богатство, знатность или ранг, могущество и личные достоинства» (*Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении неравенства // *Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре. Трактаты. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 1998. С. 134; далее при ссылках на это издание указываются только страницы). Немного надо усилий, чтобы вывести отсюда вполне социологическое представление социальной структуры, позиции в которой определяются классовой принадлежностью, принадлежностью к сословной или статусной группе, местом в иерархии власти и личным престижем. И таких рассуждений у Руссо немало. Однако их социологический смысл, как правило, лежит на поверхности и не требует подробного обсуждения.



шой политики, творимой произволом князей и в тиши кабинетов, не допущен на порог святая святых государства, не знаком с государями. Зато Руссо — при всей своей *уединенности* и симпатиях к аристократическому правлению<sup>5</sup> — пророчески предвещает большую политику масс<sup>6</sup>. Это архетипическая фигура социологии, состоятельной, пока речь идет о коллективном поведении множества людей или небольших групп и даже индивидов, но только представляющих зримую массу, принципиально доступный наблюдению круг. Высшие и вообще закрытые для постороннего взора круги недоступны и для социолога. А поскольку социолог претендует на описание *всего* общества, то в одних случаях (в эпохи массовых движений, крушения устоявшихся форм правления и управления, повышения зависимости политиков от макропроцессов, ускользающих от их контроля и понимания) незнание «тайн мадридского двора» существенно улучшает его теоретическую оптику<sup>7</sup>, повышает шансы на понимание происходящего. Здесь социолог не отвлекается на *пустяки*. Но в других случаях (в устойчивых иерархиях, в принципе не только закрывающих доступ к управлению со стороны масс, но и делающих непрозрачной для непосвященных самое структуру иерархии; в ситуациях заговоров и тайных сделок, имеющих серьезные последствия для множества людей) он куда более ограничен в своих возможностях. Здесь социолог не может видеть самого важного. Классическую социологию создают люди, не имевшие шансов, не захотевшие или не сумевшие войти в высшие управленческие круги. Обычно отсюда выводят «ненаучность политики», забывая о том, что другая сторона медали — это особая неполитичность науки, дающей описание воздействий властных кругов на массы, но не располагающей подлинным знанием о том, как плетутся интриги и принимаются решения.

---

5. Впрочем, в современных терминах, то, что описывает Руссо, — это не столько аристократия, сколько «меритократия» — правление достойнейших.

6. В те годы еще больше говорили о *народе*, реже о *толпе*, затем ранних социологов занимает именно феномен толпы и только ближе к нашему времени речь идет о *массе*. Притом что значения этих терминов сильно различаются, здесь мы можем этим пренебречь.

7. Иными словами, у такого наблюдателя больше понятий, пригодных для производства значимых описаний.

Конечно, демократизм Руссо преимущественно умозрительный<sup>8</sup>. Но эта умозрительность и априоризм его построений имеют большое теоретическое значение. Никто никогда не видел ни «Суверена», каким нам рисует его Руссо, ни «первоначального соглашения», ни «общей воли»<sup>9</sup>. Дело здесь не в том, что Руссо строит теоретические конструкции, но в том, что если «первоначальное соглашение» — это нечто незримое, ибо оно отнесено в давнее прошлое, то «суверен» и «общая воля» *невидимы принципиально*. Важно уяснить это с возможной точностью: государство Платона можно *увидеть* (по замыслу философа) при помощи определенной способности *интеллекта*. Это доступно, правда, лишь тем, кто способен к созерцанию идей. Государство Цицерона можно *увидеть* хотя бы во «Сне Сципиона». «Государство» Гоббса кажется его современникам настолько наглядным, что художник *изображает* на фронтисписе «Левиафана» огромного человека, тело которого состоит из тел множества людей. Мы видим именно не «понятие государства», но тело, составленное из других тел.

Иначе обстоит дело у Руссо. Правда, он говорит, что суверен — это «Политический организм», «коллективное существо»<sup>10</sup>, и образуется он из «частных лиц». Но именно лиц, а не организмов! И недаром Руссо именуется его «условной личностью»<sup>11</sup>. Руссо различает тело и душу государства. Основная характеристика Суверена — воля. Волевая природа социального, о которой спустя более чем сто лет после Руссо напишет Тённис, представлена здесь очень выпукло. Видимы проявления воли, но невидима она сама, как невидима душа. Суверен

---

8. В сочинениях Руссо немало исторического материала, а иногда они и написаны по конкретному историческому поводу. Но это ничего не меняет в оценке принципиального априоризма его конструкций.

9. «Политический организм, — пишет Руссо, — можно измерять двумя способами, именно: протяженностью территории и численностью населения...» (Об Общественном договоре. II, X. С. 238). Это вполне «социографическое», как мы бы теперь сказали, и притом немаловажное для него рассуждение. Однако Руссо нигде не пишет, что можно измерить Суверена.

10. Поэтому законным было бы предположение, что к Руссо восходят и органицистские версии социологии. Недаром он пишет, что «политический организм — это членосоставленный живой организм, подобный организму человека» (О политической экономии. С. 157). Проблема, однако, состоит в том, что за поверхностной аналогией «общество — организм» стоят зачастую очень разные по их логико-теоретической природе построения. Именно поэтому мы далее не заостряем внимание на собственно органицизме Руссо.

11. См.: Об Общественном договоре. II, IV. С. 220.

появляется в силу гипотетического «первого соглашения» (также акта «разумной воли»), благодаря которому народ конституируется как народ. С этого момента у народа появляется неотчуждаемый суверенитет, а это значит, что, изъявив согласие безусловно повиноваться некоему правителю, т. е. отказавшись от суверенитета, он перестает быть народом, а значит, и политическим организмом. Суверен, иными словами, это не просто множество людей и даже не просто множество согласных между собой и согласно действующих людей. Он есть только при особом роде согласия, которое не противоречит его природе<sup>12</sup>. Зримое множество согласно действующих на некоторой территории людей обманчиво. Мы не вправе констатировать существование «Политического организма», не добравшись до характеристик общей воли. Так и социология, если она хоть чего-то стоит, не ограничивается объективистскими описаниями. Ей интересны те идеи, которые присущи наблюдаемым множествам людей. Мы не можем, как это в особенности четко фиксирует *понимающая социология*, даже идентифицировать объект наблюдения, не произведя прежде некоторых логических операций. Только наполненность некоторым смыслом делает действие тем, что оно есть. Мы соотносим наблюдаемый («понимаемый») смысл с идеальным образцом и устанавливаем сходства и отклонения. Руссо, разумеется, отнюдь не предлагает нам методологию *идеальных типов*, а идеальный тип, в свою очередь, это, как известно, не идеал, который должен быть достигнут. Излишние сближения здесь не нужны. Но социологически важный аспект этих рассуждений мы можем уже зафиксировать: требуется общая, дедуктивно выводимая нормативная схема, позволяющая проверить соответствие данного состояния воли общему понятию суверенитета.

Но в чьем именно распоряжении она может находиться? Во-первых, конечно, исследователя, а во-вторых, наверное, тех, кто составляет народ, т. е. граждан. Ведь гражданин сверяет свое поведение по предписаниям общей воли, а для этого он должен быть уверен, что она действительно общая. Значит, и ему требуется общее понятие суверенитета? Но если мы оказываемся в сфере общих понятий, то созерцанию придется уступить.

---

12. См.: Об Общественном договоре. II, I. С. 216–217.

«Попробуйте, — говорит Руссо, — представить себе образ дерева вообще — это вам никогда не удастся... и если бы от вас зависело увидеть в нем лишь только то, что свойственно всякому дереву, то образ этот больше не походил бы на дерево. То, что существует только как чистая абстракция, также можно увидеть подобным образом или постигнуть лишь посредством речи. Одно только определение треугольника даст вам о нем истинное представление; но как только вы представите себе треугольник в уме, то это будет именно такой-то треугольник, а не иной... Нужно, следовательно, произносить предложения, нужно, следовательно, говорить, чтобы иметь общие понятия: ибо как только прекращается работа воображения, ум может продвигаться лишь с помощью речи»<sup>13</sup>.

Это рассуждение, как мы увидим, имеет очень большое значение.

Начнем с того, что в определенном случае народное решение может привести к самоуничтожению народа. Это ошибочное решение общей воли. Она «неизменно направлена прямо к одной цели и стремится всегда к пользе общества, но из этого не следует, что решения народа имеют всегда такое же верное направление. Люди всегда стремятся к своему благу, но не всегда видят, в чем оно»<sup>14</sup>. Судя по всему, им требуется сопоставить свои представления о благе и суверенитете с *правильной* идеей блага и суверенитета. Если бы суверенитет можно было просто увидеть, ясно и достоверно, такое сопоставление не понадобилось бы, как не требуется сопоставления идеи дерева с конкретным деревом и даже идеи треугольника с данным треугольником, чтобы распознать, *что* же мы видим. Но случай суверенитета — иной. Ведь «общая воля, для того, чтобы она была поистине таковой, должна быть общей как по своей цели, так и по своей сущности», т. е. «она должна исходить ото всех, чтобы относиться ко всем» и не может устремляться «к какой-либо индивидуальной и строго ограниченной цели»<sup>15</sup>. Иными словами, мало стремления к общему благу, надо чтобы это было общее стремление к общему благу. Но что значит «общее»? Значит ли это просто «благо всех»? Нет, говорит Руссо. Индивидуальное благо каждого гражданина зависит от его представлений

---

13. Рассуждение о происхождении неравенства. С. 91.

14. Об Общественном договоре. II, III. С. 219. Ср. также следующее высказывание: «Общая воля всегда направлена верно и правильно, но решение, которое ею руководит, не всегда бывает просвещенным» (Об Общественном договоре. II, VI. С. 229).

15. Там же. II, IV. С. 221–222.

о достоинстве и свободе. Но общественный организм образуется, по договору, посредством отчуждения части «силы, имущества и свободы» каждого человека, вступающего в соглашение. А сколько должно быть отчуждено и сколько ему оставлено, решает суверен. Суверен не может действовать против интересов общественного организма, «ибо как в силу разума, так и в силу закона естественного ничто не совершается без причины»<sup>16</sup>, а сознательно действовать против организма воля организма причин не имеет. Но не заблуждается ли суверен, не ошибается ли общая воля?

Чтобы выяснить это, гражданин мог бы применить универсальный критерий «достоинства и свободы». Но что он должен понимать под этим? Свою естественную свободу он потерял, вступая в общество. Приобрел же он свободу политическую. Это значит, что он может сам не понимать своего счастья, и в таком случае задача суверена — «силой принудить его быть свободным»<sup>17</sup>. Самым очевидным образом постигнуть общую волю гражданин мог бы, учитывая мнение большинства. Даже перевеса в один голос может быть достаточно, чтобы решить, на чьей стороне «общая воля»<sup>18</sup>. «Если одерживает верх мнение, противное моему, то сие доказывает, что я ошибался и что то, что я считал общею волею, ею не было. Если бы мое частное мнение возобладало, то я сделал бы не то, чего хотел, вот тогда я не был бы свободен»<sup>19</sup>. Но не все так однозначно. Руссо не дает полную свободу непосредственному усмотрению, утверждая, что «волю делает общею не столько число голосов, сколько общий интерес, объединяющий голосующих...»<sup>20</sup>. Как же быть, если народ окажется «испорченным», как это случилось даже с образцовым римским народом в определенный период его истории, и тем более справедливо применительно к народам истории новейшей,

---

16. Об Общественном договоре. II, IV. С. 221. Правильное понимание статей Общественного договора, говорит Руссо, позволит свести их к одной: «*Полное отчуждение каждого из членов ассоциации со всеми его правами в пользу всей общины...*» (Об Общественном договоре. I, VI. С. 208; курсив мой. — А. Ф.). Руссо колеблется в определении меры индивидуального отчуждения, поскольку принимает в расчет, с одной стороны, естественного человека в естественном состоянии, а с другой, — идеального гражданина в идеальном государстве. Один полностью зависит только от себя. Благополучие другого всецело зависит от самоотдачи обществу.

17. Об Общественном договоре. I, VII. С. 211.

18. Там же. IV, II. С. 292–293.

19. Там же. IV, II. С. 292–293.

20. Там же. II, IV. С. 222.

для которых характерны «всепоглощающая жадность, дух беспокойства, интриги...»<sup>21</sup>? Пресловутый демократизм не мешает Руссо высказываться совершенно недвусмысленно: «Как может слепая толпа, которая часто не знает, чего она хочет, ибо она редко знает, что ей на пользу, сама совершить столь великое и столь трудное дело, как создание системы законов? Сам по себе народ всегда хочет блага, но сам он не видит, в чем оно»<sup>22</sup>.

Вернемся теперь еще раз к вопросу о невидимости Суверена. Теперь ясно, что она связана с тем, что можно было бы назвать исключением проблематики пространства из социальной теории. И дерево, и треугольник подпадают под общую категорию, которую Декарт обозначил как *res extensa*, «вещь протяженная». В случае суверенитета и общей воли мы имеем дело с *res cogitans*, вещью мыслящей, для нее не годятся характеристики протяжения, она описывается по-другому. Подчеркнем еще раз: рассуждения Руссо о характеристиках территории и народонаселения, об особенностях в связи с этим хозяйственной жизни определенного народа, безусловно, важны. Мы только утверждаем, что систематическое значение Руссо для социологии заключено в другом, а именно в обосновании, как мы теперь могли бы сформулировать, с одной стороны, нормативистской, с другой же стороны, консенсусно-дискурсивной концепций социальной жизни. По поводу согласия людей нельзя сказать, «где» оно расположено. Оно рассредоточено во множестве «душ» и «воль» и потому невидимо как отдельному гражданину, так и наблюдателю в качестве особой «вещи». Ведь в отношении созерцания «социального целого» возможны только два альтернативных подхода. Либо Суверен всякий раз недвусмысленно являет себя каждому из граждан, так что спутать Суверена с чем-то иным все равно что спутать дерево с треугольником. Либо высказывание: «Это — Суверен» может быть только результатом последовательных умозаключений, так что сравнивать придется не дерево с треугольником, но более или менее совершенные треугольники с идеальным, несуществующим образцом, не имея возможности увидеть непосредственно не только этот образец, но и самые несовершенные треугольники. Реальный-то треугольник мы видим, о состоянии

---

21. Об Общественном договоре. IV, IV. С. 299–300.

22. Там же. II, VI. С. 229. Обратим внимание на то, что «народ» и «толпа» здесь синонимичны.

же единогласия можем только заключать. Это и есть консенсусно-дискурсивная концепция. Пусть мы даже имеем дело с ясно высказанной волей большинства. Но это, возможно, только «воля всех», а не «общая воля». Последняя, говорит Руссо, творит закон, а «в законе должны сочетаться всеобщий характер воли и таковой же ее предмета»<sup>23</sup>. Таким образом, необходимо постигнуть всеобщее, а для этого требуется рассуждение. Народ же, скорее всего, на достаточно общее рассуждение не способен, ибо «есть множество разного рода понятий, которые невозможно перевести на язык народа. Очень широкие планы и слишком далекие предметы равно ему недоступны...»<sup>24</sup>. Не только «испорченный», но и всякий народ вряд ли непосредственно усматривает и тем более путем правильного рассуждения в общих понятиях постигает сущность суверенитета вообще и отличительные черты своего конкретного государства, в частности.

Тем не менее, гражданин в дееспособном государстве ведет себя как должно. Почему? Потому что само понятие правого и неправого есть понятие социальное. В дообщественном состоянии человек, говорит Руссо, не так злобен, как это кажется Гоббсу. У него имеется «естественное сочувствие» к другому. Но морали у него нет, ибо «дикари не злы как раз потому, что они не знают, что значит быть добрыми...»<sup>25</sup>. Правда, в «Происхождении неравенства» Руссо связывает воедино развитие языка и развитие способности к *рассуждению* с развитием общих морально-правовых понятий. Но в «Общественном договоре» недвусмысленно указано, что веления общей воли гражданин подчиняется, не *рассуждая*, ибо дал согласие на повиновение, не оговаривая все конкретные случаи, когда таковое потребуется. Кроме того, он воспринимает общественное как то, что важно и нужно именно для него. Можно, иными словами, интерпретировать это как нормативное согласие. Норма — это отнюдь не обязательно некое определенное содержание мышления, обладающее для того, кто ей следует, полной дискурсивной ясностью. Норма воспринимается как самоочевидное должное, как неоспоримое разделение правого и неправого. Голос общества звучит в человеке, но сам он не отделяет его от себя. Вместе с тем, он не просто действует ради общего блага. Он, помимо согла-

---

23. Об Общественном договоре. II, VI. С. 228.

24. Там же. II, VII. С. 232.

25. Рассуждение о происхождении неравенства. С. 93–94.

тия с согражданами по общим вопросам конституирования общества, ориентируется на мнения людей, которые его окружают, так что «дикарь живет в себе самом, а человек, привыкший к жизни в обществе, всегда — вне самого себя; он может жить только во мнении других, и, так сказать, из одного только их мнения он получает ощущение собственного своего существования»<sup>26</sup>. Это можно назвать, в современных терминах, интеракционистским подходом. Руссо еще не вдается в сложную игру, где переливаются свое «я», которое *как бы* есть до выражения и отражения в реакции другого, далее, собственно выражение «я», ориентированное на другого, ответные реакции другого и реакции «я» на ответные реакции другого. Руссо вообще пишет о современном обществе с осуждением. Только что цитированное высказывание — это инвектива, а не описание. Но Руссо видит важные особенности социальной жизни и не смешивает эти свои рассуждения с концепцией суверенитета и трактовками поведения, направленного на общее благо. Ориентация на других и ориентация на общество как целое — это разные типы поведения и воли.

Итак, в построениях Руссо мы обнаруживаем несколько систематически важных социологических концептуализаций: 1) социальное взаимодействие может и должно быть описано по-разному, в зависимости от того, имеем ли мы дело с контекстами, с одной стороны, отдельных взаимодействий, или, с другой, — с объемлющим их большим обществом, которое Руссо называет «Политическим организмом»; 2) индивид как гражданин должен быть уверен в состоятельности своих частных волений, ибо в обществе он подлинно, даже и неявно для себя, желает того же, что и общая воля, и только эта последняя проводит границы между частным и общим; 3) индивид как гражданин не может быть уверен в состоятельности своих частных волений, ибо он знает, что они могут расходиться с общей волей в трех случаях: когда заблуждается он сам, когда заблуждается общая воля и когда его воления касаются тех целей, которые не входят в число целей общей воли; 4) гражданин (очень часто) не может постигнуть как таковое то общее, членом которого он является; 5) он не может постигнуть идею того общего, членом которого является, дабы применить к нему идеальный масштаб; 6) при заблуждении общей воли усугубляются все обстоятельства, перечисленные в пунктах 2–5.

---

26. Рассуждение о происхождении неравенства. С. 138.



Все эти проблемы можно рассматривать, конечно, с точки зрения истории идей, выясняя во всех деталях, что в точности имел в виду Руссо. Но для фундаментальной социологии существенно иное. Ее основной вопрос: «Как возможно общество?»<sup>27</sup>. Дело здесь, разумеется, не в том, чтобы выяснить возможность осуществления того, чего нет. Социолог знает, что общество есть, и спрашивает, каковы те условия, при которых оно не перестает быть. Гоббс и Руссо еще не умеют в точности разделить эти два вопроса (о возможности возникновения и возможности существования), но они делают большой вклад в социологию, подчеркивая гипотетический характер общественного договора. Иными словами, для того, чтобы объяснить существование, им еще требуется постулировать определенный характер возникновения, а поскольку свидетельств в пользу такого возникновения нет, остается лишь предполагать его как необходимый член дедукций. В отличие от Гоббса, который считает признание этого первого соглашения со стороны граждан безусловным, Руссо колеблется. С одной стороны, для каждого человека вхождение (каким бы то ни было образом) в уже существующий общественный организм означает подчинение его законам и, следовательно, условиям первоначального соглашения. С другой стороны, общая воля активирована постоянно, не говоря уже о воле всех, также ориентированной на коллективные решения по частным конкретным вопросам, а это значит, что и отдельный гражданин должен вновь и вновь решать важнейшие вопросы жизни общества.

И Гоббс, и Руссо видят, что проблема таким образом не решена. Гражданин гоббсовского государства то и дело норовит поставить свой частный интерес выше каких-то давно заключенных соглашений, а гражданин Политического организма у Руссо путается в определении общего и путает личное с общественным. В сущности говоря, Руссо, как и Гоббс, тоже хотел бы (от имени Суверена) гарантировать ему

---

27. В такой форме вопрос формулирует, как известно, Г. Зиммель. См.: *Зиммель Г. Как возможно общество? / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. С. 509–526.* В классической формулировке Парсонса, а затем и у Лумана вопрос звучит несколько иначе: Как возможен социальный порядок? См.: *Parsons T. The Structure of Social Action. N. Y.: McGraw-Hill, 1937. P. 89ff.; Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. S. 195ff.* Парсонс называет эту проблему «Гоббсовой», и мы не случайно обращаемся ниже к сопоставлению Руссо и Гоббса.

жизнь и благополучие, но в сомнительных случаях (например, при необходимости отправить гражданина на войну убивать и умирать) он всегда делает выбор в пользу общества. Гоббс находит выход в том, что суверен не только всегда прав, но еще и всех сильнее и притом отделен от остального общества. Никто не имеет достаточно силы, чтобы ему противодействовать, говорит он, а потом, видимо, припомнив кое-что из современной ему истории своей страны, меланхолично замечает: «А если кто и сумеет это сделать, то будет это не по праву». Право и сила суверена взаимно подкрепляют друг друга, причем суверен внятно отделен от граждан как особое лицо или собрание лиц. Иными словами, по Гоббсу, чтобы общество было возможно, силы его граждан должны быть отчуждены у них по их же согласию в пользу того, кто не принадлежит к числу граждан и потому не участвует в соглашении. Его сила — это не просто физическое насилие, но признанность со стороны граждан. У Руссо социальный порядок, так сказать, «держит сам себя». Тот, кого Гоббс объявляет сувереном, у Руссо оказывается «уполномоченным» суверена, т. е. народа, т. е. общества. Он не только не удерживает общество в единстве, но, напротив, может быть смещен народным решением в любой момент. Обычно отсюда выводят крайне опасный политически характер рассуждений Руссо, что, в общем, вполне справедливо и подтверждается практикой всех революций.

«Чистая воля как таковая, которая для себя самой есть цель своего исполнения, является истинным сувереном... Результатом является тотальное государство. Оно покоится на фиктивном тождестве гражданской морали и суверенного решения. Всякое выражение воли совокупности есть всеобщий закон, ибо она может желать лишь собственную тотальность... Тем самым суверенитет разоблачается у Руссо как перманентная диктатура. Он равнозначен перманентной революции, в которую превратилось его государство»<sup>28</sup>.

Кроме того, в «Общественном договоре» (II, III) Руссо, как известно, выступает против «частичных ассоциаций», которые становятся меж-

---

28. Koselleck R. Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. S. 136–137. То, что в тотальном обществе (еще не тоталитарном!) хозяйственная жизнь не выделяется в отдельную, самостоятельную сферу, которую мы привыкли называть «гражданским обществом», но становится предметом интенсивного государственного попечения, показывает работа «О политической экономии». Здесь Руссо непосредственно наследует И. Г. Фихте.

ду гражданином и Сувереном. Самым очевидным образом это можно рассматривать как прототип тоталитарного мышления, сравнительно с которым даже «Левиафан» кажется порождением умеренно либеральной мысли, ибо Гоббс-то как раз описывает и легальные группы, которым есть место в его государстве (Левиафан. XXII)<sup>29</sup>.

Посмотрим, однако, на дело также с другой стороны. Ведь тотальность политического тела можно понимать не только как перманентную революцию, но и как постоянное самоконституирование общества, составляющего неотчуждаемый контекст морального сознания и социального поведения человека. Именно так понимал это Дюркгейм. «Общая воля должна уважаться не потому, что она более сильна, но потому, что она всеобща». Чтобы в отношениях индивидов между собой существовала справедливость, должно быть нечто, превосходящее их, существо *sui generis*, действующее как арбитр в спорах и определяющее закон. «Это нечто есть общество, которое обязано своим моральным превосходством не своему физическому превосходству, но своей природе, превосходящей природу индивидов. Оно имеет необходимый авторитет для регулирования частных интересов, ибо находится над ними и, следовательно, не является стороной в споре»<sup>30</sup>. Переключка с пониманием социологии самим Дюркгеймом здесь совершенно очевидна.

Руссо задается вопросом, может ли человек, который еще не вступил в общество, вступить в него, т. е. постигнуть то общее, которое только должно было подействовать в его душе как общая воля, чтобы народ стал народом. Ответ на этот вопрос возможен либо исторический, либо логический. Первый дается в работе «О происхождении неравенства». Гражданское общество рассматривается здесь как результат последовательной деградации «естественного состояния». Второй дается в «Общественном договоре». Здесь следствие, говорит Руссо, предполагается существовавшим прежде, чем причина. Логически это невозможно и, значит, возникновение законов, конституирующих общество, не может быть результатом совместной деятельности

---

29. И здесь с ним расходится, что очень важно именно ввиду неоспоримой преемственности, Дюркгейм, придававший огромное значение именно промежуточным (между индивидом и всем обществом) ассоциациям, в первую очередь профессиональным союзам.

30. *Durkheim E. Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology / Transl. by R. Manheim. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970. P. 103.*

людей. Они могут *согласиться* на эти законы, принять их общей волей. Но они не могут их выработать. На это способен лишь мудрый законодатель, а поскольку его средства убеждения ограничены воспринимательной способностью толпы, ему приходится не столько аргументировать, сколько ссылаться на божественное происхождение законов. И впоследствии законы должны быть для народа священны (и потому нерушимы). Это и есть «гражданская религия». Иными словами, чтобы общество было возможным, оно должно *сакрализовать самое себя*, т. е. то, что произведено обществом и в обществе, должно быть противопоставлено обществу как нечто особое и не только будущему решению неподвластное, но и от прошлых решений независимое. Разумеется, общая воля вправе переконституировать общество по своему произволу. Но для благополучия общественного организма лучше, если это не делается.

Теперь вернемся опять к отдельному гражданину. Со своим отдельным, частным интересом он оказывается где-то далеко внизу. Над ним — среднее арифметическое отдельных желаний «воли всех». Еще выше — основополагающие решения «общей воли». И над ними — звездное небо гражданской религии. Впрочем, крайности сходятся, это скорее уже не звездное небо, но моральный закон, живущий в душе гражданина. Только в отличие от кантовского этот моральный закон индивид не обнаруживает с полной ясностью как законодательство разума. Напротив, самый разум его есть в известном смысле вместилище общей воли, поскольку речь идет об общих, касающихся общества предметах. Само разделение частного и общего, добра и зла также имеет характер общественный. Когда Руссо говорит, что деятельность ради общего блага есть в обществе деятельность также и ради индивидуального блага, то это, естественно, предвещает знаменитую марксистскую формулу «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех». Это звучит злоеце. Но мы опять должны обратить внимание на то, что у Руссо еще не разведены социология и социализм, и формулы его не более социалистические, чем социологические. *Социологизм* — это такая трактовка общества, которая предполагает, во всяком случае, со стороны логической, только имманентные объяснения. Все, что есть в обществе, произведено в конечном счете обществом. Но именно это обстоятельство и должно быть невидимым! Видимое земное происхождение законов сделало бы их принятие невозможным.

Таким образом, Руссо, с одной стороны — предтеча Робеспьера, практически учреждающего культ «Верховного Существа» и успевающего принести ему совершенно реальные человеческие жертвы, но с другой стороны, он предтеча Конта с его «религией человечества», а также — опять-таки — Дюркгейма, утверждающего, что за всеми представлениями о священном стоит само общество как высший авторитет и объект поклонения. Руссо, как мы уже говорили выше, архетипическая фигура социологии — также и потому, что он нащупывает одну из самых болезненных проблем современного общества. Ее можно сформулировать примерно так: может ли то общее, каким является для индивида общество, составить, будучи содержанием его мышления и воли, достаточный базис солидарности? Руссо одним из первых указывает на проблематику чисто количественного состава общества: чем больше в нем членов, тем абстрактнее оказывается общее, тем больше оно становится чисто мыслительным, непосредственно непрозрачным предметом, тем меньше оно годится на роль такого морального авторитета, который не только угрожает, но и стимулирует поведение индивида, тем меньше можно ожидать, что множество (изначально) изолированных индивидов постигнут эту абстракцию как (пользуясь выражением Тённиса) воле- и дееспособное целое, ради которого им стоит объединиться.

Но тогда позволительно спросить, для кого пишутся трактаты и что за общественную роль играет его автор? Демократ, не ведающий тайн правления, пишет вроде бы не для невежественной толпы и не ее просвещает. Он пытается встать в определенное отношение к просвещенным немногим, а главное — к власти, открыть ей ее собственную природу. Он претендует на знание священной тайны гражданской религии, он пророк этой религии и не поступится *своей* властью. Позже Х. Шельски назовет это «жреческой властью интеллектуалов». Он считает такими «интеллектуалами-жрецами» и определенного рода социологов<sup>31</sup>, которые наводят ужас на читателей, открывая им всю бедственность их положения («человек рождается свободным, но по-

---

31. См.: *Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen.* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975. Подробнее см. в моей статье: Интеллектуалы как «новый клир» // ФРГ глазами западногерманских социологов. М.: Наука, 1989. С. 168–195.

всюду он в оковах»!), чтобы предложить производимое ими знание как надежду на спасение.

Однако и социолог, который не намеревается пророчествовать, должен отдавать себе отчет в том, как меняется предмет его описаний под воздействием описаний. Ведут ли себя просвещенные им люди иначе? И если он заведомо не рассчитывает их просветить, то для кого пишет? И если он подлинно демократичен, т. е. как мы выяснили, не знает высших тайн политики, то как он может надеяться, что его сочинения нужны неведомым властям? И если они не нужны им, но читаются немногими просвещенными, то как меняется их поведение по отношению к массе, с одной стороны, и по отношению к властям — с другой? Не испытывает ли теоретик подобного толка настоятельную потребность в том, чтобы либо он сам был допущен к вершинам власти, либо социальная ситуация всегда имела бы характер массового движения, коллективного поведения, неподконтрольной, непредсказуемой, сложной активности? И, наконец, если он желает, чтобы множество людей было просвещено его гением, то уверен ли он, что широкая дискуссия по поводу общих понятий принесет удовлетворяющий его результат? Не должен ли он тогда предполагать в себе некоторую исключительную способность, которой не обладают все остальные, так что теоретик общества — это уже не холодный позитивный ученый, но художник-философ, видящий незримое и творящий новые миры?

Именно потому, что обращение к Руссо позволяет поставить эти вопросы, мы вправе говорить о его непреходящем систематическом значении для фундаментальной социологической теории. ❀

# Между социологией и социализмом: введение в концепцию Фердинанда Тённиса\*

## I

Что Фердинанд Тённис — один из основоположников классической социологии, а главное его сочинение — «*Gemeinschaft und Gesellschaft*», знает, наверное, любой студент. Собственно, этого почти достаточно, чтобы умертвить живой интерес к книге. Классика стала элементом *начального* социологического образования, предваряющего постижение науки изучением ее *истории*. И в школьной перспективе дело представляется именно так: кто занимается наукой, тот обращается к действительности и, не довольствуясь собственными усилиями, опирается на результаты современников — современников той же самой действительности. Кто занимается историей науки, тот пренебрегает действительностью, будь то действительность своего опыта или опыта современников. Он обращает свой взор в прошлое, в случае с классикой — заведомо далекое прошлое, предаваясь занятию, быть может, и почтенному, но непосредственно бесполезному, оправданному даже не целями образования (что нового откроет учащемуся оригинал в сравнении с учебником?), а лишь тоскливым утверждением его никчемности — «нас мало, избранных...». Отношение к истории социологии испорчено школьным подходом, методически правильно с методичным упорством отделяющим историю от прочих областей

---

\* Впервые опубликовано в: Тённис Ф. *Общность и общество: основные понятия чистой социологии* / Пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 386–446.

дисциплины. Отношение к классике испорчено школьным преподаванием истории социологии, методически и методично проводящим хронологический принцип: сначала Конт, потом Спенсер, а потом Тённис, после которого...

Историк социологии мог бы сказать, конечно, что занятия классикой потому, например, бесполезны, что позволяют воспитать культуру теоретического мышления. И значит, читать классические сочинения необходимо *полностью* — не в отрывках, не в учебных переложениях, но проходя шаг за шагом все этапы аргументации знаменитых авторов. А это требуется, пожалуй, не столько тому, кто приступает к изучению дисциплины, сколько тому, кто собирается всерьез усовершенствоваться в ней, кто, миновав собственно школьный период, испытывает потребность *вышколить*, дисциплинировать свое мышление.

Но что же делает сочинение классическим — давность, известность, какое-то особое высокое качество? Что значит «качество» применительно к науке, которая должна двигаться через отрицание, через преодоление, не просто уточнение, но опровержение предшествующих результатов? Или достаточно того, что она выстраивается на фундаменте, заложенном классическими работами, так что мы можем сослаться на какое-нибудь открытие Тённиса или Дюркгейма, Зиммеля или Макса Вебера, подобно тому, как ссылаемся на теоремы и формулы классиков других дисциплин? Но известно ведь, что в социологии теорем не бывает<sup>1</sup>, не было и нет согласия между ведущими теоретиками, нет, стало быть, и прямой линии преемственности, прогресса науки в полном смысле слова. Что же тогда может означать определение «классический» и формула «культура мышления»?

Классическими, говорит Джеффри Александер, называются те сравнительно ранние работы, которым придается привилегированный статус по сравнению с более поздними трудами в той же области. «Привилегированный статус означает, что современным представителям той же самой дисциплины изучение этих ранних сочинений кажется не менее важным, чем изучение трудов своих современников»<sup>2</sup>. Иначе говоря, некоторое время назад некоторыми авторами были написаны труды

---

1. За исключением, может быть, теоремы Томаса, которая, строго говоря, и теоремой-то не является.

2. *Alexander J. C. The centrality of classics // Social Theory Today / Ed. by A. Giddens and J. H. Turner. Stanford: Stanford University Press, 1987. P. 11f.*



более существенные, чем позднейшие сочинения в той же области, — разумеется, с сегодняшней точки зрения. Классическая традиция — это то, что определяется как классика *сегодня*, с позиций современной социологии. Значит, понятие классики меняется от эпохи к эпохе<sup>3</sup>, и кроме того, соперничество современных теоретиков переносится на уровень рецепции и интерпретации классических текстов. Классики актуализируются в современных дискуссиях, они утверждаются как таковые одними авторами, оспариваются другими, игнорируются третьими. И все-таки ориентация на классику составляет важную — хотя и не исключительную — особенность современного социологического теоретизирования, *теоретической культуры* в социологии. Никлас Луман, иронически называя классиков «пятизвездными героями дисциплины», объяснял их статус следующим образом: «Авторы становятся классиками, если установлено, что написанное ими не может быть правильным; ведь тогда приходится искать какое-то иное основание, чтобы ими заниматься, а таким основанием может быть лишь то, что ими занимаются другие»<sup>4</sup>. Но у Лумана есть и более емкое утверждение: «...классики суть классики, потому что они классики. В современном употреблении для них характерна самореференция»<sup>5</sup>. Это значит, что современная социология (которую можно, конечно, оценить и в высшей степени критически) есть та социология, которая выбрала себе таких классиков, т. е. нынешнее представление о теории именно таково, что в прошлом изыскиваются соответствующие ему фигуры, на которые потом можно указать, обосновывая состоятельность современных концепций. Иначе говоря, речь идет не о прогрессе знания, но о круге самообоснования, где признание особого статуса предшественников позволяет выстроить линию преемственности, и специальные усилия нужны, чтобы вырваться из этого круга, научиться относиться к классикам свободно и непредвзято, — не покидая при этом пределов

---

3. О том, что в эпоху, которую мы теперь называем классической, у социологии были совсем другие классики, см.: *Connel R. W. Why is classical theory classical? // American Journal of Sociology. 1997. Vol. 102. № 6. P. 1512ff., 1542f.* См. также полемику: *Collins R. A sociological guilt trip: comment on Connel // American Journal of Sociology. 1997. Vol. 102. № 6. P. 1558–1564.*

4. *Luhmann N. «Was ist der Fall?» und «Was steckt dahinter?»: Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie. Bielefeld, 1993. S. 5.*

5. *Luhmann N. Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. S. 7.*

своего цеха. Напротив, напряженное, активное отношение к классике, стремление вновь и вновь вводить ее в оборот как источник по меньшей мере равноправный с новейшими публикациями весьма специфическим образом формирует облик дисциплины.

Вот, например, в Германии уже четверть века продолжается эпоха «полных собраний». Полное собрание сочинений М. Вебера, полное собрание сочинений А. Гелена, полное собрание сочинений Г. Зиммеля<sup>6</sup>, подошла и очередь Тённиса<sup>7</sup>. Сколько классики может выдержать непредвзятый ум, для того ли это издается, чтобы все всё читали? И сколько жизней нужно социологу, чтобы освоить классическое наследие, хотя бы только собранное в этих монументальных многотомных изданиях? И можно ли согласиться, что сквозное чтение полных собраний, а также статей, комментариев, монографий<sup>8</sup>, написанных в связи с этими полными собраниями, не менее ценно, чем чтение современных работ?

Попробуем найти здесь не общенаучный, но специально социологический смысл. Будем исходить из того, что социологи — это группа, в которой, собственно, и происходит *признание* статуса: как признание членства за живыми участниками группы, так и признание статуса основателя или классика за теми, кто жил намного раньше. Группа социоло-

---

6. Мы называем только социологов.

7. Полное собрание сочинений Тённиса выходит с 1998 года. Первым вышел 22-й том, в котором напечатаны самые поздние его работы. См.: Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe / Im Auftrag der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V. herausgegeben von Lars Clausen, Alexander Deichsel, Cornelius Bickel, Rolf Fechner, Carsten Schlüter-Knauer. Bd. 22: 1932–1936: Geist der Neuzeit. Schriften. Rezensionen. Berlin: De Gruyter, 1998. (Выход этого тома отмечен и в отечественной печати. См.: Шпакова Р. П. К выходу в свет 22-го тома полного собрания сочинений Фердинанда Тённиса // Социологический журнал. 2001. № 1. С. 138–139.) Далее последовали: Bd. 9: 1911–1915: Leitfaden einer Vorlesung über theoretische Nationalökonomie. Englische Weltpolitik in englischer Beleuchtung. Schriften. Rezensionen / Hrsg. von A. Mohr in Zusammenarbeit mit R. Fechner; Bd. 15: 1923–1925: Innere Kolonisation in Preußen. Soziologische Studien und Kritiken. Erste Sammlung. Schriften 1923 / Hrsg. von D. Haselbach. Оба тома вышли в том же издательстве в 2000 году. Но дело не ограничивается, разумеется, собранием трудов, и не столь уж недавнего происхождения эта активность. Есть «Общество Фердинанда Тённиса» (Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft), основанное 45 лет назад, есть журнал «Тённис-форум» (Tönnies-Forum), который выходит уже 10 лет.

8. Лучшая монография о Тённисе последних лет: *Merz-Benz P.-U.* Tiefsinn und Scharfsinn: Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

логов не однородна, в ней существуют большие кланы, находящиеся в постоянном соперничестве между собой. Классики же оказываются ритуальными фигурами кланов: признание их статуса («отдадим должное такому-то») есть позитивный ритуал; регулярные попытки поставить под сомнение ту или иную классическую работу или группу идей — негативный ритуал; попытки утвердить нового классика — ритуал оплакивания, но не безвременного ушедшего, а несправедливо забытого члена группы. Это можно рассматривать также как попытку поиска нового тотема, мифического предка, некогда (возможно) умерщвленного (вовремя не признанного, недооцененного, несправедливо и слишком рано забытого) группой. Самоидентификация членов группы совершается путем возведения своей научной генеалогии к мифическому предку, выступающему как тотем клана. Изучение классических текстов, сложных, запутанных, изложенных архаичным по нашим меркам языком (представления о хорошем научном стиле сильно меняются со временем), часто посвященных полемике с теми, чьи имена давно вышли из научного оборота, есть проявление научной аскезы (к которой относится воздержание от критики, от понимающего усвоения, от чтения более доступных, современных и непосредственно полезных источников и т. п.) — ритуал инициации, позволяющий стать полноправным членом племени социологов. А вместе эти ритуалы служат укреплению солидарности, чувства взаимной принадлежности к единой группе, а значит, и сохранению группы как таковой.

Перечисляя виды и функции ритуалов, мы, разумеется, опираемся в основном на *классическую* работу Эмиля Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни»<sup>9</sup>. Такое описание — это квинтэссенция социологизма: мы отвлекаемся от конкретного содержания верований и ритуалов и сосредоточиваемся на природе группы, на характеристиках статуса, на групповой солидарности и механизмах ее обеспечения. Социологизм торжествует: нам не приходится задавать вопрос о науке и прогрессе знания, мы не дискутируем сложноразрешимый вопрос

---

9. *Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie. 4<sup>e</sup> éd. P.: PUF, 1960.* Небольшая примесь Фрейда не меняет сути дела: аргумент носит отчетливо социологистический характер. Пример подобного же аргумента, в котором, однако, Фрейд подмешивается не к Дюркгейму, а к социальной психологии толпы Лебона и Тарда, а область применения ограничивается политикой, см. в кн.: *Московичи С. Век толп: исторический трактат по психологии масс / Пер. с фр. Т. П. Емельяновой. М.: Центр психологии и психотерапии, 1996. С. 424 и сл.*

о качестве, мы легко справляемся с многообразием классических фигур. Сам принцип социологии таков: социальные явления объясняются социальными причинами, т. е. причинами, лежащими в области *социального* (дело только за тем, чтобы определить социальное). Вот она — самореферентность, находящая выражение в своеобразной аутологии: истинное объяснение статуса есть объяснение, идущее не от истины (добытых авторами истин), но от статуса (возводимого к процедуре признания). Так может ли быть правильным (истинным) то, что писали классики, может ли это быть основанием, «чтобы ими заниматься»?

Но попробуем посмотреть по-другому. Ведь странное ощущение, которое поневоле возникает при взгляде на чрезмерное почитание классиков в ущерб позитивным разработкам, связано в немалой степени с тем, что социологии верят на слово, принимая ее за одну из «позитивных наук». А если социология и социологическое объяснение — это нечто иное, несводимое к таким простым схемам (социология не исчерпывается ни позитивной научностью, ни социологизмом), и социологическая классика находится к последующей социологии в отношении, не характерном для науки (предшественники — последователи), но и не сугубо ритуальном? Что, если это напоминает, скорее, *философию* — и отношение к классикам философии? И тогда можно сказать так: новое зрение дают нам классики, новую оптику — и простые определения науки здесь отказывают. Созданная как наука, заявлявшая себя как наука, классическая социология — *бессмертная на время* нашего почитания — потому и сохраняет свое значение, что *только наукой* она никогда не была<sup>10</sup>. Точнее неопределяемый (неопределимый?) жанр социологического теоретизирования сохраняется. Классика выступает для сегодняшних социологов и как фундаментальная диспозиция, и как образец стиля, и как — наука для науки — богатый ресурс понятий, описаний и схем, а нередко и собственно позитивных результатов. Не преодоленная, она останется непреодолимой, пока мы сохраняем эту оптику, пока школим и дисциплинируем свою теоретическую способность классическими текстами, ориентируясь на парадигматические образцы, сколько бы мы ни продвинулись вперед в деле позитивного знания. Но подлинно продуктивное отношение

---

10. В своих знаменитых описаниях истории классической социологии Вольф Лепенес помещает ее «между литературой и наукой». См.: *Lepenies W. Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. Reinbek: Rowohlt, 1988.

предполагает свободу, актуализированная классика может быть только живой, не мумифицированным священным объектом, не тотемом<sup>11</sup>. Отдать ей должное — значит принимать всерьез — критически, а не на веру, — ее ресурсы, ее претензии, ее результаты. Критически — только в смысле прогресса науки, предлагающей вскарабкиваться *на плечи гигантов*, чтобы смотреть на них сверху вниз. Критически — это также и в смысле философской критики, уяснения классических основоположений как результатов определенного выбора, теоретического решения, оправданного лишь его последующей плодотворной экспликацией. Но решение, представленное как решение, показывает не только самое себя, но и другое: те значимые альтернативы, отказ от которых и предопределяет архитектонику научного построения как замкнутой системы. Критическое осмысление могло бы позволить снова разомкнуть ее навстречу иным возможностям, демонстрируя тем самым и непреодолимые ограничения, и неиспользованные ресурсы классического текста. Классики суть классики, потому что они классики — все так. И мы, *сегодняшние*, их признаём и, критически тематизируя классическое наследие, настолько же воспроизводим привычный облик дисциплины, насколько и меняем его.

## II

Подзаголовок первого издания знаменитой книги Фердинанда Тённиса: «О коммунизме и социализме как эмпирических формах культуры»<sup>12</sup>. Через четверть века выходит второе, как указано, «сильно измененное и дополненное» с подзаголовком «Основные понятия чистой социологии»<sup>13</sup>. Этот подзаголовок сохраняется и далее, во всех прижизненных изданиях, которых после Первой мировой войны становится необыкновенно много — последнее, восьмое (по нему сделан публикуемый перевод), выходит в 1935 году, за год до смерти ученого,

---

11. Впрочем, и тотемом может быть не только классик. Клановая организация социологии допускает поклонение и недавно умершим (Луман), и еще недавно живым авторитетам (Бурдьё). Классика и здесь выступает как образец: культу классиков соответствует культ современников.

12. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlungen des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen.* Leipzig: Fues, 1887.

13. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie.* 2. Aufl. Berlin: Curtius, 1912.

лишенного нацистами пенсии за симпатии к левым и членство в СДПГ. О чем же пишет Тённис? О социализме, коммунизме и формах культуры или о чистой социологии и ее основных понятиях? И настолько ли сильно изменено второе издание по сравнению с первым, чтобы оправдать решительную перемену подзаголовка — вместе с сохранением заголовка как такового? И что значит, собственно, сам заголовок?

Вопросов слишком много, а ответы на каждый могли бы составить предмет отдельных статей. Но, пожалуй, последний из них может вызвать наибольшее недоумение. Как же так? Ведь мы держим в руках перевод, небезосновательно претендующий на точность и внятность. Правда, кому-то все еще более привычно некогда устоявшееся «Община и общество»<sup>14</sup>, кто-то предпочтет более поздний вариант «Сообщество и общество»<sup>15</sup>, а кто-то ничего иного не предполагал: «Общность и общество»<sup>16</sup> — как же иначе?! Мы видим, что в русских переводах меняется только первое слово, второе не вызывает разночтений. Сравним это с переводами на другие языки. Без затей сделан перевод на французский: «Communauté et société»<sup>17</sup>. Зато с переводами на английский все непросто. В 1955 году выходит перевод Ч. Лумиса «Community and Association»<sup>18</sup>, двумя годами позже его же перевод

---

14. См., например: *Ионин Л. Г.* Социологическая концепция Фердинанда Тённиса // История буржуазной социологии XIX — начала XX века / Под ред. И. С. Кона. М.: Наука, 1979. С. 164–179. Впрочем, уже здесь отмечено, что «понятие „Gemeinschaft“ переводится на русский язык по-разному — как „община“ и как „общность“. Первый термин подчеркивает исторический прообраз этого типа отношений — древнюю общину, второй — формальное значение понятия, относящегося к любой „органической“ общности» (с. 166 (сн. 1)).

15. См., например, наши статьи «Фердинанд Тённис» и «Сообщество и общество» (совместно с Ю. Н. Давыдовым) в словаре «Современная западная социология» (М.: Политиздат, 1990).

16. См.: *Тённис Ф.* Общность и общество / Пер. с нем. А. Н. Малинкина // Социологический журнал. 1998. № 3-4. С. 206–229. В примечании переводчика дается серьезный терминологический разбор сложностей передачи на русский язык ряда основных понятий Тённиса.

17. См.: *Tönnies F.* Communauté et société: catégories fondamentales de la sociologie pure. P.: PUF, 1944. А ведь еще в 1889 году Эмиль Дюркгейм с сожалением писал о том, что оба термина Тённиса невозможно перевести. За неимением источника мы не можем судить, как относились издатели к этой проблеме. Подробнее о позиции Дюркгейма в отношении к Тённису см. ниже.

18. См.: *Tönnies F.* Community and Association (Gemeinschaft und Gesellschaft) / Transl. by Ch. P. Loomis. L.: Routledge & Kegan Paul, 1955.

называется «Community and Society»<sup>19</sup>. Но тем дело не ограничивается. «Community and Association» вновь выходит в 1963 году<sup>20</sup>, а ближе к нашему времени переиздается вариант 1957 году<sup>21</sup>. Наконец, совсем недавно появляется новый перевод — с новым названием: «Community and Civil Society»<sup>22</sup>. Таким образом, если при переводе на русский язык проблемы возникают со словом «Gemeinschaft», то при переводе на английский — со словом «Gesellschaft», которое с колебаниями передается то попросту как «общество», то как «ассоциация», то — в новейшем переводе — как «гражданское общество»<sup>23</sup>.

Это очень поучительная история, куда более поучительная для нас, чем для переводчиков на английский и французский. Ведь они вполне логично прибегают для перевода немецкого «Gemeinschaft», образованного от «gemein» — «общий», к словам, родственным латинскому «communis», к которому восходят не только «commun», «common», «communauté» и «community», но и «коммунизм» (вот он, «коммунизм как форма культуры»!). Немало оттенков немецкого «Gemeinschaft» здесь теряется, а все-таки меньше, чем в любом из русских переводов (каждый из которых по-своему правилен). Не так много проблем у европейских переводчиков и со вторым словом. И «société/society», и даже «association» восходят к латинскому «socius», что *может* значить «общий», но также (и это в некотором роде поясняет его более тонкое отличие от «communis»): «товарищ», «спутник», «союзник». И, между прочим, отсюда как раз происходит слово «социализм» (тоже «форма культуры», если следовать подзаголовку первого издания) и слово «социология»<sup>24</sup>. Вот почему при

---

19. См.: *Tönnies F. Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft) / Transl. by Ch. P. Loomis. East Lansing: Michigan State University Press, 1957.*

20. В нью-йоркском издательстве «Harper and Row».

21. См.: *Tönnies F. Community and Society. New Brunswick: Transaction Books, 1988.*

22. См.: *Tönnies F. Community and Civil Society / Transl. by J. Harris and M. Hollis. N. Y.: Cambridge University Press, 2001.*

23. Вот еще характерный пример: Вернер Канман, один из лучших знатоков Тённиса, предпочел вообще не переводить на английский эти термины, поскольку буквальный перевод «community and society» оказывается двусмысленным. Точно так же он предпочел не переводить производные прилагательные «gemeinschaftlich» и «gesellschaftlich». См.: *Cahnman W. J. A note on translation and abbreviation // Ferdinand Tönnies: A New evaluation: Essays and Documents / Ed. by W. J. Cahnman. Leiden: E. J. Brill, 1973. P. 28.* Этому образцу последовали и мы в данной статье.

24. Удивительное творение О. Конта, умудрившегося соединить латинский корень с греческим, легко прижилось в Англии и США, но долго отторгалось немцами.

чуть более внимательном рассмотрении нас уже не удивит название завершающего параграфа книги — «О коммунизме и социализме». Вопреки привычному употреблению этих терминов, у Тённиса (состоявшего, заметим, в переписке с Энгельсом и позже написавшего биографию Маркса) они служат обозначению семейной общности в противоположность индивидуализму городского общения<sup>25</sup>.

Наш родной язык служит нам скверную службу. У нас все эти слова однокоренные: «общий», «общество», «сообщество», «общение», «сообщник», «община», «общность». Общение товарищей-союзников и общность общинников никак не дифференцируются, потому что совместность общения (в немецком — «Gesellschaft» от «gesellen» — «общаться»<sup>26</sup>) не отличается у нас от общности общего, общности общины (из «gemein» происходит ведь не только «Gemeinschaft», но и «Gemeinde» — «община», и совершенно непере译имое «Gemeinwesen», которым также широко пользуется Тённис и которое самым приблизительным образом может передаваться на русский, например, как «строй общей жизни»). Мы слышим сродство там, где его не слышит европеец, мы только знаем о постулируемой противоположности, но не прочувствуем ее, пока усилия образования не сделают нас когда-нибудь совершенно глухими к родной речи. Но может быть, в этом — наше еще не утраченное преимущество, которое только требуется использовать как ресурс, чтобы создать некоторую теоретическую схему? Кто знает.

А «эмпирические формы культуры»... Похоже, что и это было очень по-немецки. Через полстолетия Норберт Элиас высказался о немецком отношении к *культуре* весьма определенно. В отличие от англичан и французов, для которых словом, адекватно выражающим их *национальную гордость*, служит «цивилизация», для немцев таким словом является «культура»:

«Французское и английское понятие „цивилизация“ может относиться к политическим или хозяйственным, к религиозным или техническим, к моральным или общественным фактам. Немецкое понятие „культура“ относится по существу к духовным, художественным, религиозным фактам, причем здесь очень сильна тенденция прово-

---

25. Или можно сказать еще так: коммунизм в этом понимании — «первобытный коммунизм», социализм — современный капитализм марксистов.

26. Ср. также немецкое «Gesellung» и английское «socializing».



дить жесткое различие между, с одной стороны, фактами этого рода и, с другой стороны, фактами политическими, хозяйственными и общественными»<sup>27</sup>.

Конечно, Элиас не совсем точен: Гизо пишет «Историю цивилизации в Европе», Бокль — «Историю цивилизации в Англии», но предмет их описаний — преимущественно именно культура. В свою очередь, в Германии «науками о культуре» в известной традиции именовался весьма широкий круг дисциплин, так что не случайно Макс Вебер еще и ко времени выхода второго издания «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» предпочитал этот термин термину «социология». Впрочем, в главном Элиас, наверное, прав, и тем более примечательно, что Тённис, переиздавая свой труд через четверть века, наконец идентифицирует его именно как *социологическое* сочинение. Это даже и биографически вполне объяснимо: незадолго до этого (в 1909 году) он становится одним из основателей Немецкого социологического общества и на долгие годы (до 1933 года) — его бессменным президентом. Социология — и как занятие, и как термин, — постепенно перестает быть в Германии диковиной. А в «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» мы читаем, что *Gemeinschaft*'у соответствует «культура народности», *Gesellschaft*'у — «цивилизация государственности»<sup>28</sup>. Пожалуй, действительно стоило более точно и в духе времени обозначить жанр переиздаваемой книги: если различать культуру и цивилизацию, то речь надо вести уже не об «эмпирических формах культуры», но о более широкой и менее привязанной к содержаниям системе описаний — о понятиях *чистой социологии*. Однако мы еще увидим ниже, что устойчивое предпочтение *философии культуры* перед социологией, характерное для раннего Тённиса, документируется им и в куда более поздних публикациях. Классик социологии колеблется в определении жанра своего самого знаменитого труда — это вряд ли может быть для нас безразличным.

Как бы ни был эвристически незначителен результат нашего экскурса в лингвистику переводов и динамику терминологии, он позволяет в некотором роде *расчистить поле* для обсуждения ключевого вопроса о социологическом смысле сочинения Тённиса или, точнее

---

27. *Elias N. Über den Prozeß der Zivilisation. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. S. 2f.*

28. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie. 8. Aufl. Leipzig: Hans Buske, 1935. S. 243.*

говоря, для выяснения того, чем вообще может быть в данном случае «социологический смысл». Формулировки Тённиса, как мы видели, плохо поддаются переводу. Блестяще образованный автор, знаток новоевропейской философии (прославившийся прежде всего глубокими исследованиями и публикациями трудов Т. Гоббса и опубликовавший, среди прочего, в начале XX века труд по философской терминологии), в основном отказывается от латинской терминологии, в немалой мере повлиявшей на словарь французской и англоязычной социологии. Он пишет *очень по-немецки*, черпая ресурсы теоретического осмысления в родном языке, языке «поэтов и мыслителей», в высшей степени пригодном и для конкретных описаний, и для универсальных характеристик. Рассуждения его оказываются *тонкими*, буквально филигранными, и вместе с тем каждому новому понятию, каждому оттенку смысла соответствуют определенные события исторического опыта, сохраненные в культуре исторических описаний и философских понятий. Но при том это не историческая, но отчетливо *современная* книга, и как раз в силу акцентируемой современности, по характеру своему — систематическая, а не описательная: «В противоположность всякой истории, дедуцируемой из глубин прошлого, нашим подлинным и даже необходимым исходным пунктом будет тот момент времени, когда современному наблюдателю дается бесценное преимущество: своими глазами, сквозь призму собственного опыта он может увидеть *совершающиеся изменения* и, даже прикованный к скале времени, чуют приближение дочерей Океана...»<sup>29</sup>.

Позиция социолога, таким образом, — это позиция трагического персонажа: измученного, но прорицающего на века вперед Прометея. Современность — это ограниченность, но такая ограниченность, которая открывает возможность познания явления всемирно-исторической важности. «Совершающиеся изменения» — это переход от *Gemeinschaft*'а к *Gesellschaft*'у, поскольку понятия, заявленные как категории чистой социологии, уплотняются, сгущаются, приобретают черты чуть ли не исторических характеристик. Здесь-то и начинаются проблемы. Ведь если каждое понятие, каждый термин связаны между собой, иными словами, если это *система*, то система чего? Разумеется, понятий, но — еще точнее — *система понятий чего?* Что составляет, так сказать, эмпирический референт этой системы как системы, а не отдельных ее

---

29. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 256.

элементов? Допустим, что *системе понятий* должна соответствовать *социальная система*, как бы ее ни называть. Тогда социология окажется «общей теорией всего» социального, а социальное, в свою очередь, неким объемлющим единством, в котором и совершается дальнейшее членение на роды и виды и которое, собственно, и совершает (или в котором совершается) переход как движение от одного состояния к другому. Но ни такого общего единства социального, ни общей социологии у Тённиса нет. На уровне понятий мы не находим единства, объемлющего противоположность *Gemeinschaft*'а и *Gesellschaft*'а, а значит, на уровне социальной реальности мы не находим эмпирического референта, относительно которого было бы справедливым высказывание «*X* может принимать формы или быть организован либо одним, либо другим образом, и в настоящее время мы наблюдаем превращение его организации из одного состояния в другое». Мы еще увидим, как споткнулся об эту проблему один из первых и наиболее проницательных рецензентов Тённиса Эмиль Дюркгейм.

То, что система понятий чистой социологии не ориентирована на постижение «всего социального», можно продемонстрировать и в иной перспективе. В конце жизни, подводя итог своим социологическим штудиям, Тённис во «Введении в социологию» формулирует следующее представление о структуре дисциплины. Социология, говорит он, может быть *общей*, исследующей все виды социальности (в том числе и те, что имеют место в растительном и животном мире), и *специальной*, исследующей лишь социальность людей. Специальная социология подразделяется на чистую, прикладную и эмпирическую. Любые социальные образования создаются взаимодействием людей. Во взаимодействии люди движимы волей. Воля может быть направлена к сохранению и утверждению чужой воли и чужого тела, а может быть разрушительна и негативна. Предмет чистой социологии есть то, что образуется за счет взаимного утверждения. Конфликт, взаимное негативное действие людей есть предмет уже общей социологии, и Тённис не делает его предметом своего рассмотрения.

Зафиксируем эти важные моменты еще раз: 1) все социальное включает также и не человеческое социальное; 2) общая социология могла бы исследовать и не человеческое социальное, и человеческое, но основанное на взаимном отрицании. И то и другое Тённис выносит за скобки своей *специальной* социологии, которая ориентирована на взаимное утверждение, а не разрушение «другой воли или другого

тела»<sup>30</sup>. Начиная с первого наброска «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» 1880–1881 гг.<sup>31</sup> и вплоть до позднего (1931 года) «Введения в социологию»<sup>32</sup> он последовательно настаивает на приоритете позитивного начала социальности.

Но если единого описания социальной реальности как объемлющего единства<sup>33</sup> мы у Тённиса не находим, то можно ли говорить о том, что у него есть *единая* теоретическая система? И это — тоже не простой вопрос. Ведь если здесь допустить полную противоположность между двумя основными понятиями (или «формами»), то установление теоретического единства окажется не менее сложным, чем установление единства социальной реальности, которая, как мы видим, во всяком случае может быть представлена в этой концепции лишь неполно, не исчерпывающим образом.

Дело еще сильнее усложнится, если мы примем во внимание следующее рассуждение Тённиса в самом начале книги. Позитивными отношениями, говорит он, образуется группа, которая понимается как «сущность или вещь, единым образом действующая внутри и вовне»,

---

30. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 3.

31. См.: *Tönnies F. Soziologische Studien und Kritiken: Erste Sammlung*. Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1925. S. 22f.

32. См. здесь, в частности, аргументы против знаменитого представителя формальной социологии Л. фон Визе, который настаивал на том, что употребление слова «социальное» в позитивном этическом смысле, какой придавал ему Тённис, слишком сужает предмет социологии. Тённис же полагал, что, несмотря на существование вражды между людьми и на ту роль, какую сыграли в истории человечества войны, это не меняет главного. «Что оказывается общим для разных видов социальных реальностей? Именно то, что они связывают, т. е. воздействуют на связываемых позитивно или негативно определяющим для их сознания образом: наделяя взаимными притязаниями (правами) и налагая взаимные обязанности. Если Визе в качестве довода выставляет, что единственное основание сузить понятие социального до так называемых позитивных невраждебных отношений есть якобы соответствие „этическому“ употреблению слова „социальный“, то я, следовательно, и это не признаю, а, напротив, утверждаю, что иное словоупотребление невозможно. И разбойничья банда может быть сильно социально связанной, если в ней господствует порядок и дисциплина... Она несоциальна, даже антисоциальна в силу ее деятельности, ее функционирования, ибо она находится в состоянии войны с обществом; но это же относится и к другим союзам, все равно, скрывают ли они свои цели или же даже открыто выставляют их на обозрение, как это иногда делает организованная партия внутри государства, которое она отрицает и стремится разрушить» (*Tönnies F. Einführung in die Soziologie*. Stuttgart: Enke, 1965. S. 76f.).

33. О «социальных реальностях» он говорит во множественном числе, используя этот термин как чисто технический.

и которая называется *связью*. В свою очередь, связь рассматривается либо «как реальная и органическая сущность», либо «как идеальное и механическое образование». И, таким образом, мы имеем дело либо с *сущностью Gemeinschaft'a*, либо с *понятием Gesellschaft'a*<sup>34</sup>. Подлинной совместной жизнью людей является *Gemeinschaft*, тогда как *Gesellschaft* — это жизнь преходящая, мнимая. «И соответственно этому, сам *Gemeinschaft* должен пониматься как живой организм, а *Gesellschaft* — как механический агрегат и артефакт»<sup>35</sup>. «Органическим», продолжает Тённис, является то, что может мыслиться лишь как существующее «в связи с совокупной действительностью», определяющей его свойства и движения. Органическое единство отличается от научных и иных фикций мышления. Сила притяжения делает вселенную единым целым, но восприятие и основанное на нем научное познание нуждается в чем-то ограниченном и объяснимом. Оно приходит к идее малых целых, «однородных телесных масс», которые состоят из атомов и (вероятно) атомных частиц. Но чистая теоретическая механика знает «лишь лишенные протяжения центры сил в качестве субъектов реальных действий и отношений». Они весьма близки по своему понятию «метафизическим атомам» и, в любом случае, такое единство — как субъект движения или составная часть большего единства — есть «продукт научно необходимой фикции»<sup>36</sup>. Этим фиктивным единствам, тому «нечто, которое есть ничто, или ничто, которое есть нечто», Тённис противопоставляет живые органические тела, «которые всем своим бытием являют себя естественным целым и которые как целые движутся и действуют относительно своих частей»<sup>37</sup>. Мы сами знаем самих себя как такие органические тела и, по аналогии, заключаем, что и другие органические тела одушевлены, подобно нам. Но и объективное рассмотрение подтверждает, что органические тела не составлены из частей, но «как целое, следовательно, как форма суть действительное и субстанциальное целое»<sup>38</sup>. Разлагая и вновь соединяя части органического, мы можем получить лишь неорганические вещи. Эти «вещи науки» суть единства лишь в качестве понятий. Совсем по-другому обстоит дело с «наивным воззрением», «народной верой», «худож-

---

34. См.: *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 3.

35. *Ibid.* S. 5.

36. *Ibid.* S. 5f.

37. *Ibid.* S. 6.

38. *Ibid.*

жественной фантазией»: «Здесь само понятие есть реальность, живая, меняющаяся, развивающаяся, как идея индивидуальной сущности. Если сюда вторгается наука, то она меняет свою природу, становится из воззрения дискурсивного и рационального интуитивным и диалектическим, а это есть философствование»<sup>39</sup>.

Конечно, цитированное рассуждение, строго говоря, мало оригинально. Однако, если не проследивать здесь специально следы рецепции немецкой классики и Шопенгауэра, современного Тённису позитивизма и Ницше (с которым он в молодые годы даже собирался совместно издавать журнал)<sup>40</sup>, то содержательная ценность философских пассажей в общей структуре концепции, пожалуй, выступит более явно. Мы видим, что Тённис проводит различие между восприятием как базисом науки и наивным созерцанием, которое поставлено в один ряд с народной верой и художественной фантазией. Последние, предельные единства, постигаемые наукой («рациональным и дискурсивным воззрением») суть «нечто» («*Etwas*») как «ничтоже-ства» («*Nichtse*»), непротяженные центры сил. Целостное же созерцается интуитивно и как живое. Что же следует отсюда для постижения взаимодействия, для понимания социального?

Мы сможем лучше понять это, если рассмотрим еще одно рассуждение Тённиса. В уже упомянутом выше наброске первой главы «*Gemeinschaft und Gesellschaft*», написанном в 1880–1881 гг. и опубликованном в 1925 году, т. е. за год до выхода шестого и седьмого изданий своего первого труда (с подзаголовком, заметим еще раз, «Категории чистой социологии»), Тённис проводит различие между «философией природы» и «философией культуры» и говорит о своем предпочтении, отдаваемом этому последнему термину перед «социологией», «психологией народов», «наукой об обществе» и т. д. Философия природы, говорит он далее, занимается вопросами, которые чужды философии культуры и вообще наукам о культуре (например, *этике*). «Что суть пространство и время? Что есть мир, мыслимый как целое?..

---

39. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 6.

40. См. о философских истоках и влияниях в творчестве Тённиса: *Bickel C. Ferdinand Tönnies' Weg in die Soziologie // Simmel und die frühen Soziologen: Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber / Hrsg. von O. Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. S. 86–162.* Специально о Гоббсе как источнике теоретического вдохновения Тённиса будет сказано ниже, поскольку это имеет непосредственное отношение именно к его социологической концепции.

В то время как *метафизика* уводит нас в ту область пространства и времени, где наши представления о пространстве и времени теряются, как рыбачий челн в океане, *этика*, напротив, становится на прочную почву ближайшего окружения, [а это для нее —] совместно живущие люди и грядущий день»<sup>41</sup>. Через полвека после того, как были написаны эти строки, Тённис завершает «Введение в социологию» словами: «...факты социальной жизни так сильно отличаются от фактов, которыми занимается исследователь природы, что различия эти никогда нельзя упускать из виду, ибо в социальной жизни повсеместно вступают в дело образования социальной воли, т. е. социальные сущности, которым нет ничего подобного во всей остальной природе»<sup>42</sup>. Эта несколько мутная формула (не совсем ясно, считает ли Тённис, что социальное — все-таки часть природы, и если да, то в каком именно смысле<sup>43</sup>) уясняется в связи с начальными положениями той же книги. Вводя самые общие понятия, Тённис (местами терминологически перекликаясь с Дюркгеймом) подчеркивает, что чистая социология исследует «значимые вещи», «моральные факты»<sup>44</sup>. Среди них есть и такие, в ложности которых наука необходимо отдает себе отчет, например, понятия демонов, духов и т. п.

«Напротив, если мы говорим о действиях и эффектах союза, общины, государства, то мы прекрасно знаем, что давать запутанной связи простое выражение есть лишь способ говорить о ней, изображая и обсуждая эти сущностные характеристики так, будто они имеют действительное существование, хотя известно, что таковое имеется лишь постольку, поскольку именно непосредственно участвующие действительные лица, например, основывают, вызывают к жизни какой-то союз, а затем уже начинают желать и действовать предписанным или же предполагаемым образом»<sup>45</sup>.

Так все, кажется, становится на свои места. Поскольку мы, как видим, вправе фиксировать у Тённиса определенную методологиче-

---

41. *Tönnies F. Soziologische Studien und Kritiken. S. 6f.* Акцентируем то обстоятельство, что здесь указаны антропоморфные пространственные и временные параметры: в пространственном отношении это те, кто живет *вместе*, во временном отношении — не далее как следующий за нынешним день.

42. *Tönnies F. Einführung in die Soziologie. S. 327.*

43. Ниже мы увидим, что эту неясность ему ставил в упрек уже Дюркгейм.

44. *Tönnies F. Einführung in die Soziologie. S. 9ff.*

45. *Ibid. S. 10.*

скую последовательность и непрерывность теоретической установки (несмотря на идейную эволюцию, которой и не могло не быть в течение полувека творческой работы), постольку мы вправе трактовать его высказывания сначала более поверхностным образом в духе той самой «теоремы Томаса», которая не является теоремой и которая была сформулирована через несколько десятилетий после первого издания «*Gemeinschaft und Gesellschaft*», примерно, так: «Если люди оценивают ситуации как реальные, то они реальны по своим последствиям». Это значит, что социальные образования реальны в той мере, в какой они значимы (*реальны* как «моральные факты») для участников социального взаимодействия. Однако это — лишь самый поверхностный, хотя и совершенно необходимый уровень рассмотрения темы.

Рассмотреть ее глубже нам поможет обращение к еще одной знаменитой работе Тённиса, книге о жизни и учении Томаса Гоббса, вышедшей впервые еще в 1896 году. И дважды переизданной при жизни автора<sup>46</sup>. Ей предшествовала большая статья «Замечания о философии Гоббса»<sup>47</sup>, публикация которой по времени совпадает с работой над «*Gemeinschaft und Gesellschaft*». Таким образом, это работы одного периода, представляющие с разных сторон его социально-философскую позицию. Здесь заслуживает интереса, в частности, сопоставление Гоббса с Декартом. В духе своего времени Тённис подвергает критике картезианский дуализм и усматривает в философии Гоббса подлинное родство с современным научным мировоззрением. Гоббс, особенно в позднейший период своего творчества, говорит он, приближается к «современной концепции „психологии без души“, в которой душа оказывается лишь логическим субъектом душевных фактов или же обозначением единства живого тела в аспекте этих последних, так что (вместе со Спинозой) можно также сказать, что тело и душа суть одно и то же»<sup>48</sup>. В споре с Декартом, неоднократно повторяет Тённис, Гоббс вышел победителем, если рассматривать позиции обоих философов

---

46. См.: *Tönnies F. Thomas Hobbes Leben und Lehre*. 2. Aufl. Stuttgart: Frommann (Kurtz), 1925. В свое время Тённис был одним из крупнейших исследователей Гоббса. Он основал *Societas Hobbesiana*, раскопал в английских архивах и впервые издал работу Гоббса «Начала права естественного и политического». См.: *Hobbes T. The Elements of Law, Natural and Politic* / Ed. by F. Tönnies. 2<sup>nd</sup> ed. L.: Cass, 1969.

47. *Tönnies F. Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes*, Тl. 1-3 // *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*. 1879–1880. Bd. 3–5.

48. *Tönnies F. Thomas Hobbes Leben und Lehre*. S. 125f.



с современной точки зрения, ибо «принципы, методы и цели Гоббса суть те же самые, что и позитивной науки»<sup>49</sup>.

В связи с этим обнаруживается и разногласие в понимании пространства и свойств телесных вещей. Согласно Декарту, говорит Тённис, «мир как пространство, или протяжение, или телесная субстанция полагается не только чувствами, но и разумом — и потому он действителен. Гоббс же подчеркивает реальность внешнего мира как содержания не только целесообразного, но и необходимого, однако по сути своей *произвольного понятия*»<sup>50</sup>. Для Декарта важна реальность протяжения, для Гоббса — реальность пустого пространства тел как того, что находится *вне* представления. И Декарт, и Гоббс были озабочены тем, чтобы найти некоторый общий знаменатель внешнего опыта. Именно поэтому любые качественные определения тел, даже качество протяженности (как у Декарта), будь они их неотъемлемыми свойствами, стали бы препятствием на пути приведения их к этому общему знаменателю. То, что тела суть в пространстве, значит, что они суть вне нас; то, что они суть во времени, значит, что они движутся. Если бы Гоббс, продолжает Тённис, вполне последовательно формулировал свою позицию, он сказал бы, что нет никаких оснований мыслить нечто большее, реально сущее вне наших представлений, кроме субстанции, т. е. тел, и их движения. Представление же об их качествах ложно и мешает объяснить и движение тел, и их восприятие<sup>51</sup>. Но раз Гоббс — предтеча современной науки, то каково же современное Тённису научное воззрение? «Если же теперь правильно сформулировать это понятие сущего или субстанции, то оно, в свою очередь, будет совпадать с понятием „энергии“, которое, как и первое, нейтрально относительно „атрибутов“ „душа“ и „тело“, но при этом, конечно, как правило, мыслится и понимается как материальное, а по потребности — как психическое»<sup>52</sup>. Весьма любопытным образом понятие *органического* не всплывает даже в предметном указателе к книге о Гоббсе. Тённис лишь мимоходом замечает, что и теперь психология и биология, несмотря на ряд попыток, в основном все еще робеют сделать шаг к указанному

---

49. Tönnies F. Thomas Hobbes Leben und Lehre. S. 128. Разумеется, Тённис не забывает о собственно научном вкладе Декарта, несопоставимом по значению с гоббсовским. Но речь идет о ретроспективной оценке философской позиции.

50. Ibid. S. 120f.

51. Ibid. S. 130f.

52. Ibid. S. 129.

единству, т. е. к энергии как фундаментальному единству<sup>53</sup>. Ход развития науки, по Тённису, можно было бы тогда представить следующим образом: от пестрого мира свойств и форм (древность) к универсуму бескачественных и (в лучшем случае) только протяженных и взаимодействующих тел (Новое время), а затем — к единому, энергии, понимаемой то как материальная, то как психическая (современная Тённису наука). Центрами этой энергии и являются упомянутые в начале «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» «атомы» — «нечтости, кои суть ничтожества, и ничтожества, кои суть нечтости».

Этому противоречит идея живого, выступающая в той же книге. Одушевленная телесность, интуитивное постижение единства, которое усматривается как органическое в некоторой связи, *Gemeinschaft* и, наконец, протяжение (пространственная близость, достижимость) должны были бы сопрягаться друг с другом, в отличие от неорганического, которое можно все далее или далее разлагать вплоть до непротяженных центров сил. Но и это еще было бы слишком просто. Следует помнить, что для Тённиса весь универсум тоже может пониматься как органическая связь. Универсум становится целым благодаря притяжению. Однако это целое невозможно наблюдать, его пространство и время безмерны с человеческой точки зрения, наши восприятия «теряются в нем как рыбачий челн в океане», и опираться на восприятие возможно, только если наблюдение становится «разлагающе аналитическим». Поэтому, чтобы мыслить целое как первичное по отношению к его частям, нужно в высшей степени сильное их взаимное притяжение, препятствующее механистическому способу объяснения. Натурфилософия уводит нас за пределы обыденных представлений о пространстве и времени, тогда как областью «этических понятий» является обозримое и явно плотно связанное между собой. Здесь обнаруживается, таким образом, точка расхождения (или точка схождения?) этики и науки: базис восприятия, непосредственная данность ощущений. Но пути отсюда ведут в разные стороны: либо к неизмеримости большого и бескачественности малого, либо к неразложимой цельности живого. Этика (философия культуры, социология) — не биология и не психология. Объект ее описаний может быть представлен в научных категориях, поскольку наука имеет дело со всем универсумом. Но ее описания принадлежат к иному жанру: слишком

---

53. *Tönnies F. Thomas Hobbes Leben und Lehre. S. 129.*

сильно отличаются «от остальной природы» «образования социальной воли», так что «наука меняет здесь свою природу», и понятия «интуитивного, диалектического» воззрения оказываются «живой, меняющейся реальностью».

Таким образом выстраивается весьма соблазнительный ряд соответствий. С одной стороны: подлинность социальной жизни — *Gemeinschaft* — этика — интуитивное воззрение — органическая связь; с другой стороны: мнимость, преходящий характер социальной жизни — *Gesellschaft* — механистическая наука о природе — несоизмеримость человеку всего бесконечно малого и бесконечно обширного. Скажем ли мы, что «*Gesellschaft*» — это предмет натурфилософии или механической позитивной науки, а что подлинно человеческое исследует социология как этика? Или мы скажем, что о социальной жизни может судить интуитивное воззрение, художественная фантазия, но что науке — именно позитивной науке — доступно только мнимое и преходящее, что именно потому-то и может она его разложить, поскольку органической целостности здесь нет? Но мнимость *Gesellschaft*'а — для кого она? Для того, кто в нем живет и о нем судит, или для того, кто за ним наблюдает? Наблюдает *откуда*? Как это возможно, что в одном рассуждении говорится не только о двух формах, но и предполагается, что этим формам соответствуют два типа знания, которые объединяются... чем? Обложкой? Именем автора? Попробуем хотя бы отчасти разобраться в этой проблеме.

### III

Откуда берется цельность, сильное взаимное притяжение частей органического целого? Его началом является *воля*. Она выступает, во-первых, как причина представления («народная вера», «художественная фантазия» не тождественны простой рецептивности), во-вторых, как «причина предметов представления»<sup>54</sup>. Тот, кто «наивно созерцает»

---

54. Уже здесь мы можем зафиксировать принципиальное для всей структуры аргументации Тённиса различие между сущностной волей и избирательной волей как *проблему*. В книге о Гоббсе Тённис часто указывает на важную, по его мнению, ошибку английского философа, который не рассматривает «представляющий рассудок» в качестве активного фактора, одного из явлений универсума. Однако сам он повторяет эту «ошибку» (если здесь вообще можно говорить об ошибках), поскольку не хочет ни отказаться полностью от описаний универсума (хотя бы только самых общих

органическое, *желает*, чтобы оно было живым, а не разлагает его на атомы<sup>55</sup>. Кто желает *Gemeinschaft*'а, тот образует *Gemeinschaft* с теми, на кого он однозначно позитивно ориентирован, так что единство воли тех, кто образует *Gemeinschaft*, и есть само созерцаемое и волимое ими единство. Но здесь нет «воли к воле», нет избирательной воли к сущностной воле. Прочным исходным пунктом для Тённиса является естественная, органическая совместная жизнь. Остается только выяснить, насколько сильно она может быть релятивирована *разумно-волевым* началом. Животное волевое отношение (самый характерный пример — «отношение матери к плоду», возникающее «без посредства представлений») отличается от человеческого: человеческая воля, говорит Тённис, может быть ориентирована на чужие тела, например, в силу владения ими, стремления к ним, произвольного распоряжения ими. Тела эти могут быть как человеческими, так и животными, однако лишь в первом случае нам «в высшей степени важны» чувства и представления другого человека<sup>56</sup>. Единство воли особенно велико в случае «взаимосвязи растительной жизни благодаря рождению»<sup>57</sup>. Телесное дает о себе знать в непосредственном чувстве родства и в сексуальном инстинкте, хотя уже для взаимоотношений братьев и сестер куда большую роль играет память. Пространственная близость кровных

---

и метафизических), ни описать волю и социальное как часть универсума. «Сущностной воле, — говорит Тённис, — *имманентно* движение», так что здесь имеет место психическая каузальность, т. е. «сосуществование и последовательность чувств бытия, влечения и деятельности, которые... можно мыслить как проистекающие из изначального состояния этой индивидуальной воли» (*Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 88). Избирательная воля остается вне деятельности. «И таким образом, соответственно этому понятию, мышление словно бы механическим принуждением действует на нервы и мускулы, а тем самым — и на члены тела. Поскольку это представление можно реализовать лишь в рамках физикалистского или физиологического воззрения, постольку требуется само мышление рассматривать как движение, т. е. как *функцию мозга*, а мозг — как объективно реальную, заполняющую пространство вещь» (*Ibid.* S. 89). Но каково представление самого Тённиса как наблюдателя? Разделять оба воззрения он не может, отказаться от одного в пользу другого не хочет, и вопрос о месте воли в универсуме остается открытым.

55. Не следует идти ниже уровня клеток, говорит Тённис. «Каждая клетка, каждая ткань и орган — это определенный комплекс единой в себе воли, соотношенной с самою собой и своим внешним. И так же обстоит дело со всем организмом», который, продолжим мы вслед за Тённисом, мог бы пониматься как *Gemeinschaft* клеток (см.: *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 94).

56. *Tönnies F. Soziologische Studien und Kritiken*. S. 15ff.

57. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 8.

родственников не столь важна, как продолжительность, устойчивость связи, но в целом теснота, плотность связи как в пространстве, так и во времени значительна для *Gemeinschaft*'а. Точные локализации («дом», «деревня», «город») менее важны, чем воление *Gemeinschaft*'а. Связь, естественным образом *имеющая место* на ограниченном пространстве, продолжается в силу душевной настроенности даже при взаимном удалении тел, так что в конечном счете «духовная дружба образует род незримой местности, мистический град и собрание, который словно бы животворен художественной интуицией, творческой волей»<sup>58</sup>. Так и *любовь* скорее *требует* пространственной близости, чем порождается ею, сохраняться *Gemeinschaft* любящих может и на удалении<sup>59</sup>. Существенная непространственность *Gemeinschaft*'а означает, что его нельзя представить как органическую вещь в собственном смысле слова, как непосредственно созерцаемый в пространстве большой организм. Его определения — это определения воли.

Взаимное тяготение к единению называется сущностной волей. Чья это воля? Такой вопрос можно задавать только с точки зрения сформировавшегося европейского индивидуализма, предполагая полную раздельность индивидов и волю. Но сама постановка его в такой форме была бы ошибочна. Сущностная воля — не индивидуальная воля. О ней нельзя сказать, что она просто в некоторой мере присуща отдельным членам *Gemeinschaft*'а, потому что самой этой отдельности, помимо сугубо телесной, нет в *Gemeinschaft*'е, спаянном сущностной волей. Сущностная воля, говорит Тённис, — это «психологический эквивалент человеческого тела»<sup>60</sup>, но это не значит, что *Gemeinschaft* и «на самом деле» представляет собой «большой организм», в точности подобный по своему устройству меньшим организмам живой природы. В сущностной воле различаются три вида: «Это — органическая воля, определяемая животной-ментальной волей; животная воля, выражаемая одновременно волей органической и ментальной, и сама ментальная воля в своей обусловленности органически-животной волей»<sup>61</sup>. В свою очередь, противопоставляемая ей избирательная воля вообще может рассматриваться как «продукт мысли», а это

---

58. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 1.

59. *Ibid.* S. 21.

60. *Ibid.* S. 87f.

61. *Ibid.* S. 92.

«уже предполагает готовый образ человеческого организма-воли»<sup>62</sup>. Конечно, если сущностная воля есть психический эквивалент тела, то реальным эквивалентом сущностной воли опять-таки оказывается тело, не механическое, могущее быть разложенным на мельчайшие бескачественные частицы, а то и на «комплексы отношений», но тело органическое. Однако *Gemeinschaft* составлен из других органических тел, способных не только конституировать, но и репрезентировать целое. Не образуя *пространственно* тело в собственном смысле, члены сообщества воспринимают и представляют его именно как органическое целое, а не агрегат независимых индивидов. Но и наблюдатель, если он полагается на философскую интуицию (или художественную фантазию?), а не на механистический дискурсивный анализ, усматривает здесь сущностную цельность при внешней пространственной раздельности. Так репрезентируют семью ее члены: мать и дети, братья и сестры, отец — это различные позиции в семье; каждый человек здесь есть самостоятельный организм, но лишь в семье как целом он — отец, сын или брат. И как отец, сын или брат он представляет семью в целом (у отца должна быть жена и дети, у сына — родители и братья и т. п.). Одновременно это целое есть форма, независимая от конкретных общностей, и только в этом качестве — предмет чистой социологии. И так же образуются соседство и дружба.

В органическом чувстве несомненного (кровного) родства кроется сила притяжения почти исключительно инстинктивной любви. Как сам организм в некотором роде более реален, чем интеллектуальные фикции механистически разлагаемого мира, так и в области социального связь будет тем более органической = реальной, чем меньше она обусловлена рассудком. Духовная общность — не рассудочная общность, и город — область дружбы и духовного *Gemeinschaft'a* — не то же самое, что *большой город*, воплощение *Gesellschaft'a*. «Но мышление становится господином, Богом, извне сообщающим движение инертной массе. И, таким образом, оно должно мыслиться оторванным от изначальной воли (которой оно же и порождается) и свободным, представляющим и содержащим в себе волю и желания, а не представляе-

---

62. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 107. Можно ли это понимать так, что человеческое тело в конечном счете не может быть релятивировано? Мы еще увидим, что в противном случае рушится конструкция *Gesellschaft'a*.

мым и содержащимся в них»<sup>63</sup>. Предварительная ступень интеллекта в сущностной воле — память, в которой Тённис различает собственно память, фантазию и осознанное воспоминание, фантазию же характеризует как «в высшей степени „субъективную“, т. е. обусловленную своеобразной энергией памяти, работу»<sup>64</sup>. Память есть сохранение «непосредственных идей», а фантазия и осознанное воспоминание суть свободное оперирование: разложение и соединение этих идей, причем «сопоставляющее, оперирующее с *понятиями* мышление или вычисление» рассматривается как «особое ответвление» памяти<sup>65</sup>.

Полное развитие исчисляющего мышления — это уже *Gesellschaft*, и об органическом единстве здесь говорить не приходится. «Здесь каждый — сам по себе»<sup>66</sup>, т. е. не притягивается к другим и другими и не образует с ними подлинной связи. Индивиды оказываются враждебными один другому единицами, «области их деятельности и власти четко отделены друг от друга, так что каждый воспрепятствует соприкосновению с ним другого и его вхождению в эту область, что рассматривается как тождественное враждебности»<sup>67</sup>. Для общества «в состоянии покоя», говорит Тённис, такое негативное отношение субъектов друг к другу является нормальным, базовым. Никто не захочет ничего сделать для другого, разве что в обмен на нечто такое, что он считает равноценным, а еще лучше — более ценным, чем то, что может дать сам. Таким образом, чем обладает и что потребляет один, тем не обладает и то не потребляет другой; нет общего блага: имеются лишь блага, ценные по отдельности для отдельных субъектов. И все-таки: пока «длится эта воля давать и брать», этот предмет «пребывает общим благом, *социальной ценностью*, а общая воля может быть помыслена лишь как *единая*»<sup>68</sup>. Итак, эта единая воля соотносится с некой общей областью и общим временем: на весь период взаимодействия, но *только в течение его*, субъекты *хотят* этой общности. «...воля к обмену обобщается, все принимают участие в отдельном акте и подтверждают его, он становится абсолютно-публичным»<sup>69</sup>. Общее

---

63. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 108.

64. *Ibid.* S. 101.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.* S. 40.

67. *Ibid.*

68. *Ibid.* S. 41.

69. *Ibid.* S. 42.

благо может быть лишь фиктивным, т. е. соотнесенным с фиктивным же субъектом и его волей. А *достаточным основанием* для изобретения такой фикции является уже то, что обмен предполагает соприкосновение субъектов, возникновение общей для них области на все время совершающейся трансакции. В области обмена (где воля одного субъекта *еще* не вполне, другого — *уже* не вполне ориентирована на предмет обмена), в период обмена (не принадлежа всецело ни одному из них), предмет обмена оказывается *социальной ценностью*, а воля, которая соотнесена с ним, является *общей волей*. Как таковая она едина и требует от каждого завершить обмен, который, таким образом, есть «объединенный и единый акт, содержание фиктивной социальной воли»<sup>70</sup>. Место *Gemeinschaft*'а всегда конкретно, связано с деятельностью и ее результатами, будь то дом или пашня<sup>71</sup>, или даже город как место поклонения богам и духовной общности. Но

«в то время как домохозяин, крестьянин или гражданин обращают свой взор к внутреннему, к центру места, *Gemeinschaft*'а, к которому они принадлежат, торговый класс, напротив, обращается вовне: его занимают лишь линии, соединяющие между собой местности, тракты и средства передвижения. Таким образом, он живет как бы в середине всякой области, которую стремится решительно пронизать собой и полностью преобразовать. Вся эта земля представляет для него лишь рынок...»<sup>72</sup>.

Очевидно, что обмен, таким образом, не знает никаких границ, а область его может в конечном счете объять весь мир: каждая земля может стать областью торговли, но чем шире эта область, тем больше она выступает как «земля *Gesellschaft*'а», тем свободнее обмен, тем «вероятнее, что чистые законы общения-обмена вступят в силу, а качества, которыми помимо того еще обладают люди относительно друг друга, напротив, отпадут. И, таким образом, область торговли концентрируется, наконец, в единственном главном рынке, в конечном счете — мировом рынке, от которого начинают зависеть все остальные рынки»<sup>73</sup>.

---

70. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 42.

71. *Ibid.* S. 25.

72. *Ibid.* S. 55.

73. *Ibid.* S. 55f.



И настоящие хозяева на нем — класс торговцев, значение остальных людей — нулевое<sup>74</sup>.

Область договора есть именно бескачественное пространство современной науки. Ни дом, ни поле, ни город, т. е. ничто из того, что может быть схвачено в конкретных этически-правовых понятиях, но просто область, измышленная, определяемая чисто количественно как «больше» или «меньше», вплоть до самой большой области мирового рынка (слова «глобализация» в ту пору еще не знали). Продемонстрируем это еще на сравнении собственности как владения и собственности как состояния. Первое, говорит Тённис, есть собственность «органическая и внутренняя», второе — «внешняя и механическая», так что только первая есть с психологической точки зрения «продолжение собственной реальной сущности [владельца], а потому, необходимо, и сама она есть реальность... Напротив, психологическая ценность состояния — расширение и умножение объектов мышления, которые, как возможности деятельности, находятся в его распоряжении и сами по себе имеют совершенно идеальную природу...»<sup>75</sup>. Но тогда получается, что в *Gesellschaft*'е у индивида не оказывается, строго говоря, ни тела, ни «своего места». Ведь и то мышление, которое, как рационально исчисляющий рассудок, позволяет ему «совершенно произвольно» использовать товар, служит в конечном счете только использованию данного товара как средства для приобретения другого товара, что находит свое наиболее полное выражение в деньгах. Это значит, что в индивидуальном мышлении нет ничего индивидуального, лишь соотнесенность с собственным телом могла бы сообщить ему уникальность, но именно эта соотнесенность уже зарезервирована за *Gemeinschaft*'ом,

---

74. Обратим внимание, что Тённис говорит по большей части о торговцах. Его и до конца жизни не убедили попытки современников, в частности М. Вебера, показать специфику современного капитализма, решительно, жестко отличающегося от прочих «капитализмов» тем, что не торговцы, но промышленники-предприниматели начинают играть ключевую роль. Общего между разными видами капитализма Тённис видел больше, чем различий. В сборнике памяти Макса Вебера (*Erinnerungsgabe für Max Weber: Die Hauptprobleme der Soziologie. Bd. 1. München: Duncker & Humblot, 1923*) он высказывается на эту тему подробно и взвешенно. Но известно и более раннее замечание Тённиса, сделанное в записной книжке в 1904 года сразу по выходе «Протестантской этики»: «Цепляется за внешнее». Цит. по: *Zander J. Pole der Soziologie: Ferdinand Tönnies und Max Weber // Ordnung und Theorie: Beiträge zur Geschichte der Soziologie in Deutschland. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung, 1986. S. 338.*

75. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft (1935). S. 183.*

где продолжением органического тела человека становятся продукты его труда и где конкретное тело привязано к конкретному месту. Тогда откуда в *Gesellschaft* берутся его цели и стремления? Насколько реален фиктивный субъект? Что выступает подлинно принуждающей силой общей воли, соответствующей обмену?

Отчасти прояснить этот вопрос можно в связи с тем, что *Gesellschaft*'у, по Тённису, необходимо присуще государство. По мере того как «чистый контракт становится базисом всей системы, а избирательная воля *Gesellschaft*'а, определяемая его интересом, все больше и больше... являет себя единственным источником, хранителем и двигателем *правопорядка*... воля государства все больше и больше освобождается от традиции, от предания и веры в его решающее значение», а право перестает быть делом обычая и становится продуктом политики<sup>76</sup>. И о стремлениях человека сказано у Тённиса буквально в том же месте. Меняется место и меняются условия его повседневной жизни, говорит он, меняется и его *темперамент*: «неустанное стремление к переменам делает его лихорадочным и непостоянным»<sup>77</sup>. Это непостоянство — обратная сторона рациональной уверенности калькулирующего индивидуалиста:

«Исчисляющий знает свое превосходство и свободу, он уверен в целях и господстве над средствами, мысленно видя их зависимыми от себя, и он управляет ими согласно своим решениям, как бы ни казалось, будто движутся они собственными путями. <...> Чтобы исчисление было правильным, сознательность должна лежать в основании всех его установок и оценок. Это знание, которым можно распоряжаться, оно пригодно для планомерного применения; это теория и метод господства над природой и человеком. Сознательный индивид презирает все темные чувства, предощущения, предрассудки как то, что в этом отношении имеет ничтожную или сомнительную ценность, и он хочет, в соответствии со своими ясно и четко оформленными понятиями, устроить свое ведение жизни и свое воззрение на мир»<sup>78</sup>.

Таким образом, современному человеку даются следующие взаимосвязанные характеристики: уверенность в себе; интеллект; стремле-

---

76. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 244.

77. *Ibid.*

78. *Ibid.* S. 112.

ние к ясности и презрение к инстинктам; беспокойство. Он беспокоеен в стремлениях и рационален в расчетах, он рационален так же, как рационален его контрагент, но инстинкт не заставит его поддаться «голосу чувства» и втянуться в «органическую связь». Именно такому человеку необходимо государство — современное государство, а не нравственно-политическое единство *πολις*'а или *civitas*'а. Государство в конструкции *Gesellschaft*'а конституировано совместным рациональным волением некоей совокупности людей и постольку является более или менее совершенным механизмом упорядочивания их связей. Оно имеет силу принуждать, автономизируясь тем более, чем больше дает себя знать индивидуализм избирательной воли. Поэтому

«индивидуализм является и важнейшей предпосылкой самого обширного политического объединения: под именем государства оно стало выражать именно ту идею, что общество или коллектив в общении-обмене и многообразных договорно обоснованных отношениях и объединениях совместно живущих индивидов нуждается в постоянном носителе власти и воли, дабы улаживать, а при необходимости и насильственно подавлять возникающие внутри него раздоры, положить конец самообороне и другому своевластию и преследовать иные общие цели при помощи общих средств, то есть прежде всего применять общую силу вовне против наносящей ущерб или угрожающей силы»<sup>79</sup>.

Но что значит «принуждать»? Как можно принудить калькулирующий рассудок? Откуда, повторим еще раз, берутся стремления и мотивы, если все исчерпывается калькуляцией? Ответ на этот вопрос, судя по всему, должен предполагать, что тело на самом деле не вовсе теряет свое значение в этой конструкции, во всяком случае теряет его иначе и не в той мере, как это увлеченно показывает нам Тённис.

Органическое тело человека предполагается «уже существующим» как предпосылка избирательной воли, но рациональное мышление не способно ни освоиться с существованием организмов, ни игнорировать его. Оно, однако, способно сделать существующее *незначимым*: все, что не является предметом рационального контракта, не исчезает, но *отпадает*, выносится за скобки, не имеет силы, как не имеют силы, хотя и существуют, все те, кто не принадлежит к классу

---

79. Tönnies F. Einführung in die Soziologie. S. 32.

торговцев. И вместе с тем беспокойство, лихорадочность, стремления, да и подверженность принуждению силой вряд ли могут быть ассоциированы с рассудком как таковым. О человеке и его социальных образованиях приходится поэтому писать, не просто противопоставляя *Gemeinschaft* *Gesellschaft*'у как исторически сменяющие одна другую чистые формы социальности, но принимая во внимание гораздо более глубокую проблему.

Некоторый элемент рассудочности всегда присутствует в человеке, несмотря на всю глубину инстинктивных стремлений, и точно так же он никогда не избавится до конца от соматического содержания своей мотивации. Угроза телу включается в калькуляцию точно так же, как и удовлетворение некоторого предельного вожделения, которое мы, по идее, могли бы обнаружить в конце цепочки следующих друг за другом обменов. Ключом к такому пониманию является то место в «*Gemeinschaft und Gesellschaft*», где Тённис одобрительно цитирует рассуждение Гоббса в гл. XI «Левиафана» о «власти над властью»: «И причиной этого не всегда является надежда человека на более интенсивное наслаждение, чем уже достигнутое им, или невозможность для него удовлетвориться умеренной властью; такой причиной бывает и невозможность обеспечить ту власть и те средства к благополучной жизни, которыми человек обладает в данную минуту, без обретения большей власти»<sup>80</sup>. Тённис находит, что вожделение власти по своему содержанию почти тождественно со стремлением к деньгам, потому что «в определенном социальном состоянии они означают и являются властью над всеми благами и наслаждениями, которые можно за них себе доставить: всеобщее благо, абстрактное наслаждение»<sup>81</sup>. Ограничимся пока тем, что зафиксируем это соответствие: абстрактному интеллекту соответствует абстрактное тело с его абстрактным наслаждением. Однако же это тело все-таки органическое, к тому же смертное, иначе ни о власти, ни о безопасности, ни о наслаждениях речи бы не было. Но обращение к Гоббсу, как мы увидим, еще многое может прояснить нам в Тённисе.

Из определений сущностной воли и избирательной воли Тённис дедуцирует целую систему прочих социальных определений: этически-правовых и хозяйственных для *Gemeinschaft*'а; политически-

---

80. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения: в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 95.

81. Tönnies F. *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 115.

правовых и политэкономических (включая сюда и критику политической экономии К. Маркса) — для *Gesellschaft*'а. А эти определения, в свою очередь, будучи представлены как дедукции, носят на самом деле вполне исторически-конкретный характер, хотя и не привязаны в тексте к уложениям, хозяйственным и политическим устройствам тех или иных стран и народов<sup>82</sup>. И все-таки, читая о господах и рабах, о домохозяйстве и «бурге», о контракте и обязательственном праве, о рабочей силе и союзах-корпорациях, мы понимаем, что эти категории — не измышления Тённиса, не просто конструкции, каковы, например, «социальная система», «роль» или даже «разделение труда» в иных социологических теориях. Здесь обстоятельства социальной жизни уже пропущены через философские и юридические категории, выступающие как элементы более обширной социологической конструкции. И как раз поэтому столь соблазнительным кажется рассуждение, что *Gemeinschaft* уходит, уступая не только историческое, но и собственно территориальное место *Gesellschaft*'у. На самом же деле проблема состоит в том, может ли *Gesellschaft* вообще держаться самим собой: рациональностью, контрактом, а в дополнение — если кому-то будет недостаточно соображений выгоды и вытекающих из контракта обязательств — государственным насилием.

Мы хорошо знаем эту проблему. Толкот Парсонс в «Структуре социального действия», вышедшей в свет через год после смерти Тённиса, назвал ее «Гоббсовой проблемой социального порядка»<sup>83</sup>. Может ли социальное держаться на договоре рациональных, корыстных, изолированных до и помимо договора индивидов? Герберт Спенсер

---

82. Дюркгейм достаточно сурово оценил дедуктивный метод Тённиса как «идеологический». Его рассуждения, писал он в рецензии на «*Gemeinschaft und Gesellschaft*», — это «анализ понятий», а не описание наблюдаемых фактов. См.: *Revue Philosophique*. 1889. Т. XXVII. Р. 422. Цит. по английскому переводу: *Cahnman W. J. Tönnies and Durkheim: an exchange of reviews // Ferdinand Tönnies: A New Evaluation*. Р. 247. Тённис, в свою очередь, назвал изложение Дюркгейма в его «О разделении общественного труда» схоластическим. См. его рецензию, перепечатанную в кн.: *Tönnies F. Soziologische Studien und Kritiken: Dritte Sammlung*. Jena: Gustav Fischer, 1929. S. 215–217. Цит. по: *Cahnman W. J. Tönnies and Durkheim*. Р. 253. Впрочем, он уже здесь отдает должное некоторым идеям Дюркгейма. Еще более позитивно Тённис оценил «Правила социологического метода». См.: *Tönnies F. Soziologische Studien und Kritiken*. S. 274–276. Перевод у Канмана: *Cahnman W. J. Tönnies and Durkheim*. Р. 254–256.

83. См.: *Parsons T. The Structure of Social Action*. N. Y.: McGraw-Hill, 1937. Р. 42ff., 82ff.

считал, что может, — в современном обществе. Парсонс несколько пренебрежительно замечает: «Кто еще читает Спенсера?» — этой сентенцией, не ему, впрочем, принадлежащей, он открывает свой знаменитый труд. Парсонс стремится синтезировать лучшее в классическом наследии, он создает классический канон, в который включает А. Маршалла, Э. Дюркгейма, В. Парето и М. Вебера. Он не забывает и о Тённисе, которому посвящает специальный комментарий — но не развернутые главы, как другим классикам. А между тем Тённис в некотором роде первооткрыватель проблемы именно в классической социологии и, наверное, как раз потому *непосредственное присутствие* Гоббса так заметно в его сочинениях<sup>84</sup>; в «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» — более всего там, где даются характеристики *Gesellschaft*'а. Пожалуй, это оправданно. Некоторая странность состоит только в том, что для Гоббса, как потом, с известными модификациями, и для Спенсера (и многих других), общество, составленное из отдельных индивидов, представляло собой все-таки некий огромный организм. Но никаких меньших организмов, тем более на исторически более ранней стадии, Гоббс (в отличие опять-таки от Спенсера) в обществе не находил. Тённис, прилежный исследователь Гоббса, как мы сейчас увидим, еще напишет о гигантском суперорганизме, но идея малых, безотносительно к договору существующих общностей в противоположность основанному на договоре единству уж точно — не плод его разысканий в сочинениях любимого автора<sup>85</sup>. Мы вообще не найдем ее ни у философов Нового времени, которыми так много занимался Тённис, теоретиков обще-

---

84. В смысле историческом картина получается несколько упрощенной. Скорректируем сказанное хотя бы отчасти, чтобы избежать оговорок и уточнений в последующем изложении. Парсонс считал Гоббса родоначальником утилитаризма, который в полной мере был развит именно Спенсером. Тённис, в свою очередь, был одним из первых, кто стремился популяризовать Спенсера в Германии. См.: *Tönnies F. Herbert Spencers soziologisches Werk // Soziologische Studien und Kritiken. S. 75–104.* «Отнюдь не случайно, — пишет Г. Вагнер, — что Тённис, прошедший школу Гоббса, в 1889 году, в связи с выходом в свет переводов нескольких сочинений Спенсера, предпринимает попытку познакомить немецкую публику с основными принципами его мышления, начинает обсуждение с параллелей между Гоббсом и Спенсером и ставит прежде всего вопрос о том, является ли человек общительным по природе существом или нет» (*Wagner G. Gesellschaftstheorie als politische Theologie: Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration. Berlin: Duncker & Humblot, 1993. S. 81f.*).

85. Индивиды моего *Gesellschaft*'а происходят от людей Гоббса, говорит сам Тённис. См.: *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft (1935). S. 124.* А от кого происходят члены *Gemeinschaft*'а?

ственного договора во всех его формах. Эта идея — куда более раннего происхождения, с нею боролся Гоббс, ее лишь замутнят любые исторические конкретизации — неважно, предпринятые самим Тённисом или другими авторами. Это идея об изначальной, безотносительной к рациональности и договору социальности человека, иначе говоря, идея о том, что по своей природе он есть существо общественное, общительное и политическое, т. е. то животное, которое может жить только в *κοινωνία πολιτική*, что в точном переводе и значит: *societas civilis*, *bürgerliche Gesellschaft*, *гражданское общество*. Мы находим ее у многих авторов, но перечисление Тённисом сторон сущностной воли (растительная, животная и ментальная) и различение домохозяйства, соседства и города как места высокой гражданской дружбы не оставляет сомнения: главный источник здесь Аристотель.

Прочитируем его один раз *in extenso*:

«Оно [государство] появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни (*eu dzen*), в целях совершенного и самодовлеющего существования... Такого рода общение, однако, может осуществиться лишь в том случае, если люди обитают в одной и той же местности и если они состоят между собой в эпигамии. По этой причине в государствах и возникли родственные союзы и фратрии и жертвоприношения и развлечения — ради совместной жизни. Все это основано на взаимной дружбе, потому что именно дружба есть необходимое условие совместной жизни. Таким образом, целью государства является благая жизнь, и все упомянутое создается ради этой цели; само же государство представляет собой *общение родов и селений* ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое, как мы утверждаем, состоит в счастливой и прекрасной жизни. Так что и государственное общение — так нужно думать — существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительство...»<sup>86</sup>.

Вот они — основные (хотя и далеко не исчерпывающие) определения *Gemeinschaft*'а. И как прекрасно, в пандан этим строкам, звучат слова знаменитого современника Тённиса, философа и психолога Вильгельма Вундта в докладе с примечательным названием «Об отношении индивида к *Gemeinschaft*'у»:

---

86. *Аристотель*. Политика / Пер. с древнегреч. С. А. Жебелева // *Аристотель*. Сочинения: в 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 462 (Г, V, 13-14; курсив мой. — А. Ф.).

«Прежде всего мысль о том, что недопустимо выводить существование государства из какого-либо предшествующего состояния, в котором индивид пребывал бы вне всякой общности с себе подобными, т. е. мысль, что человек есть с самого начала „существо политическое“, а также и другая, — что государство существует не просто ради собственности и безопасности своих граждан, но что оно одновременно есть для самого себя цель, будучи предназначено к производству добрых и прекрасных действий, — эти основные мысли аристотелевской „Политики“ могут теперь скорее, нежели прежде, встретить одобрение, поскольку постепенно пробуждается понимание того, что соображения эгоистической пользы — фундамент слишком неверный, чтобы основать на нем благороднейшие побуждения человеческой души»<sup>87</sup>.

Вот так. Государство, индивид, этика, *Gemeinschaft*, Аристотель, недостаточность рационального эгоизма. И здесь же, неподалеку («*Gemeinschaft und Gesellschaft*» издают в том же Лейпциге, где Вундт произносит свою прочувствованную речь), еще мало кому известный, но в самобытности уже совершенно сложившийся Тённис *со своим Гоббсом*<sup>88</sup>. Так все-таки с Гоббсом или с Аристотелем? Или с тем и другим? И как их можно было объединить, не здесь ли основной исток

---

87. *Wundt W. Über das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft* (1891) // *Wundt W. Reden und Aufsätze*. Leipzig: Alfred Kröner, 1913. S. 40.

88. Он действительно хотел присвоить Гоббса немецкой культуре, утверждая, между прочим, неоднократно, что дедуктивный метод Гоббса совершенно чужд английскому эмпиризму. В небольшой работе 1917 года «Английское государство и немецкое государство» (написанной, конечно, в худшие времена противостояния с Антантой и в обычном для немецких гуманитариев запале национализма) Тённис утверждает, что у Англии нет надлежащей идеи государства и надлежащего государственного права. Из ряда традиционно английских мыслителей он, однако, исключает Гоббса. Заслуга Гоббса состояла, в частности, в том, говорит Тённис, что путем тонкого анализа понятий он последовательно и смело представил «Левиафана» как духовную личность (см.: *Tönnies F. Der englische Staat und der deutsche Staat: eine Studie*. Berlin: Curtius, 1917. S. 188). Однако англичане идеей Гоббса не приняли, продолжает Тённис. Куда более характерным английским мыслителем является Локк, для которого суверенитет народа совместим с правлением короля, причем в качестве народа Локк рассматривает лишь Парламент. О подлинном представительстве народа здесь и речи нет. «Это аристократическое и консервативное учение в либеральной одежке, возобновление средневековых представлений об отношении князя и народа» (*Ibid.* S. 189). Подлинным же последователем Гоббса, по мнению Тённиса, оказался именно немецкий ученый, знаменитый теоретик естественного права С. Пуффендорф, чье учение через посредство Х. Вольфа стало краеугольным камнем немецкого государствоведения.



столь жесткой дихотомии двух типов социальности, что даже способы мышления о том и о другом Теннис склонен представить как решительные противоположности? Попробуем сделать еще один заход.

#### IV

Аристотель и Гоббс — это два *противоположных* воззрения на социальность, не просто отстоящие друг от друга на две тысячи лет в европейской истории, но именно принципиально различные конструкции, о чем недвусмысленно объявляет сам Гоббс в первой главе трактата «О гражданине»<sup>89</sup>. Не просто договор рациональных корыстолюбцев, но *неестественность* общества как искусственного, сотворенного людьми на время «гиперорганизма», который органичен, собственно, не более, чем любой иной организм, понимаемый сугубо механистически, ставится здесь в центр обсуждения. И держится такое социальное образование не просто на согласии и не просто на насилии. Но на чем еще?

Напомним вкратце это рассуждение. Согласно Гоббсу, социальности, т. е., в его терминологии, государству, предшествует естественное состояние. В этом состоянии имеет место антропологическое равенство своекорыстных индивидов. Своекорыстие ведет их к борьбе за захват вожделенных вещей, а равенство не позволяет никому с уверенностью ожидать успеха в этой борьбе, тем более что «война всех против всех» идет даже тогда, когда нет битвы как таковой, но «явно сказывается воля к борьбе путем сражения» (Левиафан. XIII)<sup>90</sup>. Конечно, каждому человеку свойствен «правый (истинный) разум»<sup>91</sup>, и к «правому разуму» можно апеллировать, определяя положения «естественного закона» (разумного закона мирного сосуществования) (см.: О гражданине. II, I). Но, к сожалению, «правый разум» не есть врожденная способность изначально ясного видения положений естественного закона. Такое рассуждение каждый должен выстроить самостоятельно. К чему же должно привести человека это рассуждение? К тому, что каждый

---

89. См.: Гоббс Т. О гражданине // Гоббс Т. Сочинения: в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 285.

90. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения: в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 95.

91. *Recta ratio* Гоббса имеет своим источником, по всей видимости, *ορθος λογος* греков, но ему дается такая интерпретация, что любой перевод этого термина («правый разум», «здравый разум», «истинный разум») неточен.

«должен добиваться мира, если у него есть надежда достигнуть его, если же он не может его достигнуть, то он может использовать всякие средства, дающие преимущество на войне» (Левиафан. XIV)<sup>92</sup>. Но как можно добиться мира? Только через заключение договора. А что заставит соблюдать договор? Ведь если один из договорившихся нарушил договор, то он в более выгодном положении, чем тот, кто его соблюдал. Правый разум — это разум самосохранения тела. Поэтому он диктует пойти на мирный договор. Но в мирном состоянии опасаться наказания за нарушение договора не приходится (т. е. именно *гарантированного* наказания), и правый разум не препятствует идти на риск. Нужен страх гарантированного возмездия за нарушение договора. И потому необходим суверен, которому люди передают то, что они никак не могут доверить друг другу: право карать нарушение договора смертью.

«Это больше, чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал каждому другому человеку: я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему твое право и будешь санкционировать все его действия» (Левиафан. XVII)<sup>93</sup>.

Это лицо или собрание лиц и есть суверен. Суверен — не только верховный властитель, но и верховный судья в вопросах веры и прочих суждений и мнений в вопросах, могущих иметь значение для государства.

Но в связи с понятием «правого разума», «естественного закона» и «суверена» возникают немалые трудности. В государстве «разум самого государства (т. е. государственный закон) должен приниматься каждым гражданином как истинный разум» (О гражданине. II, I, прим.)<sup>94</sup>. Это не удивительно: ведь правый разум диктует естественный закон, а «естественный и гражданский законы совпадают по содержанию и имеют одинаковый объем» (Левиафан. XXVI)<sup>95</sup>. Удивительно же то, что при этом отдельный гражданин не правомочен оценивать

---

92. Гоббс Т. Левиафан. С. 99.

93. Там же. С. 133.

94. Гоббс Т. О гражданине. С. 294.

95. Гоббс Т. Левиафан. С. 207.

гражданский закон с точки зрения естественного: издавать и толковать закон есть прерогатива суверена и его уполномоченных, притом что естественный закон является «вечным божественным законом». Получается круг: знать о естественном законе можно лишь посредством правого разума, который в гражданском состоянии есть разум государства, воплощенного в суверене, но *над* сувереном есть вечный естественный закон — правый разум (О гражданине. XIII, гл. II)<sup>96</sup>, которому и должен следовать суверен. Если же суверен ошибается, то гражданин об этом судить не полномочен.

Но не забудем, что правый разум — это разум самосохранения. И потому могут быть такие случаи, когда в целях самосохранения он прикажет подданному не выполнять волю суверена: например, если суверен велит ему убить самого себя (см.: О гражданине. VI, XIII; Левиафан. XXI)<sup>97</sup>. И права суверена, доказывает Гоббс, нисколько тем не нарушаются, ибо тогда этого подданного может по приказу суверена убить другой. Но мало этого. Гоббс утверждает, что «одно дело — сказать: я предоставляю тебе право делать что угодно, а другое: я выполню все, что ты прикажешь. И может быть дано такое приказание, что я предпочту скорее быть убитым, чем исполнить его. Следовательно, если никто не может быть обязан к добровольной смерти, тем более он не может быть принужден к тому, что хуже смерти» (О гражданине. VI, XIII)<sup>98</sup>. Последнее высказывание более чем существенно, ибо, как правило, Гоббс исходит из того, что ничего нет тяжелее смерти и, значит, все оправданно для самосохранения. Говорит он также, что одна из главнейших причин ослабления и гибели государства — это представление (или учение), «что каждый отдельный человек есть судья в вопросе о том, какие действия хороши и какие дурны» (Левиафан. XXIX)<sup>99</sup>. А потому не совсем понятно, как может тогда гражданин установить, что некое требование суверена для него не только опасно, но и бесчестно? «Дело в том, что при различиях, имеющихсся между отдельными людьми, только приказания государства могут установить, что есть беспристрастие, справедливость и добродетель, и сделать все эти правила поведения обязательными...» (Левиафан. XXVI)<sup>100</sup>.

---

96. См.: Гоббс Т. О гражданине. С. 401.

97. См.: Там же. С. 341; Левиафан. С. 169.

98. Гоббс Т. О гражданине. С. 341.

99. Гоббс Т. Левиафан. С. 252.

100. Там же. С. 207.

Точно так же сомнительны и те рассуждения Гоббса, которые касаются нарушений договора со стороны суверена: суверен в этом случае отвечает не перед гражданским законом, которому он не подчинен, но только перед божественным. Развертывать это более подробно мы не станем, потому что общая схема противоречия остается той же. Она связана с необходимостью и невозможностью определенно противопоставить естественное и государственное состояния. Если бы человек не был ничем иным, кроме как гражданином, если бы искусственное тело государства поглощало его естественное тело целиком, то его рождение и смерть оказались бы отданы целиком на произвол суверена. Если бы никакое иное понятие о нравственном законе, непосредственно открытом каждому индивиду и вещающему в нем голосом его совести, если бы иное, чем это понятие, не фигурировало у Гоббса, то разрушилась бы вся его система<sup>101</sup>. И понятно, почему моральные полномочия он сосредоточил тоже у суверена. Но такое понятие о высшем нравственном законе все-таки осталось, и значит, как отдельный гражданин, так и суверен не вполне тождествен государству не только как тело, но и как разумная нравственная личность.

Конечно, у Гоббса можно обнаружить не только своеобразно противоречивую концепцию полновластия суверена, но и новую идею дуализма государства и гражданского общества, пусть не вполне отчетливо сформулированную. Ново было то, что именно в политическом теле, суверен которого столь полновластен, что имеет даже высший авторитет в вопросах веры, именно в этом политическом организме оказалась обособленная сфера приватности: личных убеждений, поскольку они не затрагивают государственный интерес и не исповедуются публично; собственности, умножаемой безопасным для государства образом; вообще всякого преследования корыстных индивидуальных интересов, поскольку они безопасны для власти. Однако для нас сейчас более интересен другой аспект его рассуждений, которые можно ведь проинтерпретировать и другим способом. Понятие права, понятие морали возникают лишь в гражданском состоянии, но как таковые они по своему содержанию носят *обязывающий* характер, непосредственно не определяясь ни соглашением, ни принуждением. Вместе

---

<sup>101</sup> Гоббс указывает в трактате «О гражданине» (а Тённис в добавлении ко второму изданию «Gemeinschaft und Gesellschaft» специально цитирует это место), что добродетели человека и гражданина не одни и те же.

с тем именно и только в гражданском состоянии они суть *реальности*, а не конструкции мышления. Но конструирующее морально-правовые понятия мышление — это тот самый истинный и правый разум, который невозможно искоренить в гражданине и заставить его всегда и во всех случаях принять позитивное право за право естественное. Таким образом, конструкция государства держится не только своекорыстным соглашением (и это особенно подчеркивает Гоббс), не только превосходящей мощью суверена, но и его *правом*, вообще правом как отношением признания и системой обязательств. Но оно держится также и моралью, представлением о должном и недолжном, о постыдном и благородном, потому что без этого невозможно представить себе нормальное функционирование правого разума, сохранения индивидуального тела. И, разумеется, можно было бы даже сделать далеко идущий вывод, что и угроза власти, и сохранение основ государственного порядка некоторым образом связаны с тем, что ощущение обязательств к совершению определенных действий хотя и недостаточно ни для поддержания, ни для разрушения государственного строя, но при определенных обстоятельствах необходимо и для того и для другого. Сила поддерживается признанием, признание дополняется силой — эта вертикальная конструкция власти продолжается в горизонтальной конструкции договорной природы социальности, немыслимой без морали и права, этой самой вертикалью гарантированных.

Такое длинное отступление позволяет лучше понять отношение Тённиса к государству и, следовательно, *Gesellschaft*'у. Аристотель и Гоббс: можем ли мы утверждать, что основная дихотомия Тённиса возводится именно к социально-философским конструкциям этих его идейных вдохновителей? Пожалуй, так просто дело не обстоит — не только в смысле исторических влияний, среди которых К. Маркса и Г. Мэйна (автора книги «Древнее право») и сам Тённис, и его исследователи уж точно упоминают куда чаще, чем Аристотеля<sup>102</sup>. Но

---

102. В указателе к «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» Аристотель вообще не встречается ни разу. Парсонс совершенно определенно пишет только о влиянии Гоббса и Маркса как наиболее значительном; следом за ним идет «понятие контракта у сэра Генри Мэйна». См.: *Parsons T. The Structure of Social Action*. P. 687. Правда, уже Дюркгейм в рецензии на «*Gemeinschaft und Gesellschaft*», возводя генеалогию *Gesellschaft*'а не столько даже к Гоббсу и Спенсеру, сколько к Марксу и Бентаму, кажется, намекает на происхождение *Gemeinschaft*'а из теории Аристотеля, однако не развивает эту тему сколько-нибудь подробно. См. также следующее примечание.

противопоставление Гоббса и Аристотеля, предпринятое, заметим еще раз, впервые уже Гоббсом, позволяет фиксировать проблему с максимальной точностью. Итак: держится ли *Gesellschaft* сам по себе или же он представляет собой лишь «отчужденный» (термин во времена раннего Тённиса уже — еще! — вовсе не популярный), выродившийся *Gemeinschaft*, который сохраняется постольку, поскольку еще живо взаимное тяготение людей друг к другу? Конечно же, как чистые конструкции оба члена дихотомии исключают один другой. Но поскольку современность более или менее отчетливо описывается в терминах *Gesellschaft*'а, а изначальное, нерассуждающее тяготение людей именуется *Gemeinschaft*'ом, то велико искушение сказать, что не названной субстанцией изменений, более фундаментальным, но и вырождающимся, разрушающимся началом является именно этот, последний. Печальна тогда судьба Запада, и недаром социалиста Тённиса так долго и охотно числили культур-пессимистом, почвенником-консерватором. Но теоретик современности не может удовлетвориться традиционалистскими lamentациями. Он ищет резервы и ресурсы в своих конструкциях, которые, как видим, можно развернуть очень по-разному.

Прежде всего — и об этом не следует забывать — Тённис вырабатывает понятия *чистой* социологии. Но проблема, как мы видели, кроется в самих этих чистых понятиях. Пока *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* рассматриваются на уровне фундаментальных определений просто как оппозиция двух форм социальности, это еще не столь заметно, хотя проблема появляется сразу же. Когда аппарат теории обогащается все новыми и новыми категориями, внутренние напряжения конструкции проявляются все сильнее. Так, никакого внятного разрешения не получает противоречие между интуитивно-философским и научно-рациональным способами познания; вопрос о субстрате социальности, претерпевающей изменения<sup>103</sup>, или, по крайней мере, выступающей как

---

103. «Возможно ли... — говорит Дюркгейм, — чтобы эволюция одной и той же сущности, общества, начиналась с его органического существования и затем последовательно приводила к превращению в чистый механизм? Между этими видами существования — такое нарушение непрерывности, что нельзя понять, как бы они могли быть частями одного и того же развития. Примирять таким образом теории Аристотеля и Бентама означает просто поместить противоположности друг подле друга. Необходимо сделать выбор: если общество — это часть природы, то оно остается ею до самого конца» (Цит. по английскому переводу: *Cahnman W.J. Tönnies and Durkheim*. P. 247). Тённис, отвечая на возражения Дюркгейма, специально касается этого вопроса: «Я никогда не говорю об эволюции такой „сущности“, будь то *Gemeinschaft*

то единство, в котором проводится различие<sup>104</sup>, тоже остается непроясненным. Но самое главное, как нам кажется, это невозможность «удержать планку» *Gesellschaft*'а при переходе к описанию государства. Государство как союз, государство как единство, государство как общая воля, государство как «лицо» — все эти определения, конечно, можно и должно поставить в соответствие с рационально-договорным *Gesellschaft*'ом. Но единство государства есть нечто иное, чем единство партнеров по контракту. Государство надстраивается над этой рациональностью, и оно же гарантирует ее возможность как реального процесса, не разрушаемого враждебностью партнеров, которая может оказаться сильнее, чем эгоизм расчета. Но само государство к рациональности не сводится. В большей или меньшей мере оно не может не быть *морально-политическим* единством, и как раз потому, что это — единство тех же самых людей, которые конкурируют и заключают контракты, *общество* в Новое время именно как *гражданское общество* противопоставляют государству. Этого, как мы помним, *еще* не делает Гоббс, этого не делает и Тённис. Различение государства и граждан-

---

или *Gesellschaft*; я говорю об эволюции культуры и, возможно, ее носителя, народа, причем народ понимается как биологическое и, в лучшем случае (благодаря языку и т. д.), — психологическое единство. Однако все союзы и ассоциации составляются лишь посредством психологического консенсуса...» (*Tönnies F. Soziologische Studien und Kritiken. S. 193. Цит. по: Cahnman W. J. Tönnies and Durkheim. P. 249*). Вряд ли это разъяснение может считаться вполне удовлетворительным. «Народ», «культура», «биологическое/психологическое единство» — все эти термины точно так же нуждаются в дополнительном истолковании. Сам текст Тённиса дает достаточно оснований для тех интерпретаций, которые он вынужден оспаривать.

104. «Это различение, — говорит Луман, — можно понять, только уяснив себе, что здесь не формулируются понятия, наследующие „*koinonía*“, но что „*Gesellschaft*“ и „*Gemeinschaft*“ означают разные типы личных отношений. Различение, так сказать, стандартизирует межличностное взаимопроникновение и тем самым предлагает также определенное решение проблемы отношения индивида и коллектива. Оно обретает свою теоретическую форму в единстве двойства и в раскраске типов, а потому оказывается застывшим, неспособным к дальнейшему развитию фрагментом теории зарождающейся социологии» (*Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. S. 245*). Суждение слишком поспешное и не совсем справедливое. Дело, как мы видим, не в том, наследуют ли *koinonía* оба понятия или же не наследует ни одно, но в том, что в определениях *Gemeinschaft*'а это наследование совершенно очевидно, тогда как *Gesellschaft* имеет иную генеалогию. Однако Луман, возможно, прав в другом: с точки зрения отношения «индивид/коллектив» эта оппозиция действительно может предстать как своеобразное единство. Интерпретация такого рода, судя по всему, обнаруживается уже у Парсонса, на чем мы кратко еще остановимся ниже.

ского общества или — уже вслед за Гегелем — *семьи, гражданского общества и государства* — мы у Тённиса не находим. Но с течением времени у него явно нарастает стремление представить этический элемент государства, а конструкция начинает в целом обретать некоторые слишком знакомые черты — но только некоторые.

Посмотрим теперь под этим углом зрения в основном на позднее «Введение в социологию», представив более или менее подробно ту часть аргумента, которая относится к государству. Обширные цитаты будут здесь тем более уместны, что это по стилю совсем иной Тённис, не очень похожий на автора «*Gemeinschaft und Gesellschaft*». И тем важнее увидеть единство и непрерывность лейтмотивов его аргумента.

Социальное, говорит здесь Тённис, образуется через взаимодействие. Люди, вступающие во взаимодействие, суть органические тела, обладающие волей. Совместность людей предполагает, что на место уходящих приходят новые поколения, а это происходит путем полового воспроизводства, к которому люди стремятся так же, как и все органические существа. Чувства у людей, как у всех высокоразвитых животных, непосредственно связаны с «фактами жизни»<sup>105</sup>. Люди как организмы вовсе не суть «лишенные протяжения атомы». И некоторыми изначальными органическими отношениями или «эмоциональными потребностями» (например, голодом, жаждой, половым чувством) они столь сильно притягиваются друг к другу, что порождаемое тем самым отношение принимает *образ организма*. Группа от простого множества людей отличается не только тем, что ее члены воздействуют друг на друга, но и единым общим волением, поскольку многие ее члены одинаково и одновременно чувствуют, воспринимают, мыслят, причем именно друг для друга, «во взаимодействии обоюдного жизнеутверждения»<sup>106</sup>. Единое и органическое, как мы видим снова и снова, оказываются определениями почти тождественными. Тённис, еще со времени ответа на рецензию Дюркгейма и вплоть до поздних публикаций, постоянно старается внести ясность в этот вопрос. Он указывает, в частности, что перспектива наблюдателя и перспектива наблюдаемых не совпадают. Одно дело — как это воспринимают участники взаимодействия, другое — как это описывает социолог. Для самих взаимодействующих речь идет об очень сильном ощущении единства. Для

---

105. См.: *Tönnies F. Einführung in die Soziologie*. S. 4.

106. См.: *Ibid.* S. 5.



наблюдателя — о том, что нечто подобно организму, что его целесообразно с организмом сопоставить, но не отождествлять. Сопоставим еще раз первый набросок «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» и «Введение в социологию». В начале своей научной карьеры Тённис пишет, что для него *Gemeinschaft* — это не вещь, не организм, не нечто в некотором смысле живое. Это не более чем «длительное отношение между людьми», которое находит свое выражение в определенных фактах. Тем не менее «образно *Gemeinschaft* можно представить себе как носитель *одной* воли и постольку — как однородное человеку *лицо*<sup>107</sup>, хотя другие важные признаки этого понятия у него и отсутствуют»<sup>108</sup>. Через полвека Тённис рассуждает несколько иначе. Совместная жизнь людей, именно как жизнь, есть по сути своей единство. Живое, органическое единство отличается тем, что сохраняется при изменении его частей. «В этом смысле живые единства совместно живущих людей могут *не только сравниваться с организмами, но и с полным на то правом мыслятся и понимаются как гиперорганические живые существа*. В этом смысле все человечество можно понимать как живое существо, а в нем — его части, особенно те, относительно которых предполагается, что они теснее связаны родством, т. е. общностью происхождения»<sup>109</sup>. Тённис не забывает упомянуть, что генеалогическое единство и единство совместности в пространстве — разные вещи, но добавляет, что они во многом совпадают.

Конечно, здесь сразу видны различия раннего наброска и последней книги, но так ли уж они велики? В обоих случаях Тённис проводит аналогию между социальным и органическим. Правда, в начале карьеры он подчеркивает, что социальное нельзя отождествлять с «вещью», тем более — с живым существом, а в конце — рассуждает о «гиперорганическом живом существе», акцентирует генеалогические связи между людьми и вообще, кажется, больше придает значения живому началу. Но не забудем, что социология, как утверждает он в своей последней книге, изучает «значимые вещи», «моральные факты». Значимые вещи возникают постольку, поскольку принимается *значимость* чего-либо (например, некоторого союза). И в этом смысле

---

107. Надо иметь в виду, что уже в «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» (S. 174ff.) «лицо» называется субъектом *избирательной* воли, «понятие лица есть *фикция* или (мыслимая осуществленной) конструкция научного мышления...» (S. 174).

108. *Tönnies F. Soziologische Studien und Kritiken*. S. 30.

109. *Tönnies F. Einführung in die Soziologie*. S. 3f.

«гиперорганизм», пожалуй, еще дальше отстоит от любого мыслимого живого существа, чем государство-Левиафан Гоббса. Дюркгейма, как мы помним, волновал вопрос, является ли общество, в интерпретации Тённиса, частью природы. Почему вообще важен этот вопрос, почему его обсуждают классики социологии? Потому что общество как часть природы — это не просто «вещь» и «организм». Это — укорененность мотивов, видов взаимодействия и даже более устойчивых социальных образований в том, что несоциально. Иначе говоря, социальное можно и должно объяснять тогда через несоциальное, суверенность социологии как особой дисциплины оказывается под вопросом, все равно, будет это основополагающее несоциальное объявлено, скажем, биологическим наследственным материалом или общностью склада характера или иными общими психологическими чертами, обусловленными, например, общностью языка.

Гоббсова проблема в социологии — это не просто проблема возможности социального порядка. Это еще проблема неестественности социального. Именно Гоббс первым в философии Нового времени указал на сугубо социальный характер основных категорий морали и права — и не выдержал, как мы видели, свой аргумент вполне последовательно<sup>110</sup>. То же самое происходит и с Тённисом и, кстати говоря, также и с Дюркгеймом в его поздних работах. Но основная тенденция классиков ясна: социальное не беспочвенно, не безразлично к тому, что его образуют живые люди. Тела и психика вносят свой вклад в единство. И все-таки социальное — это нечто иное, несводимое ни к кровным узам и животному влечению, ни к психологической склонности. Вот почему так важно ключевое слово: «значимые вещи».

Легче всего представить себе эти «значимые вещи», продолжает Тённис, как следствие договора, хотя в действительности их происхождение может быть совершенно другим. Но так или иначе, благодаря совместно принимаемой значимости возникает некий социальный «гештальт», т. е. целостное образование. Лучше его рассматривать на примере «корпораций», т. е. «союзов, которые выступают для со-

---

<sup>110</sup>. Более подробно вся эта проблематика рассмотрена в двух моих статьях: *Филлипов А. Ф.* Социология и космос: суверенитет государства и суверенность социального // *Социо-Логос*. Вып. 1 / Под ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 241–273; *Он же.* Систематическое значение политических трактатов Руссо для общей социологии // *Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре. Трактаты. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 1998. С. 325–340.

знания своих собственных членов воле- и дееспособным единством, а постольку — и однородным человеку лицом»<sup>111</sup>. Но корпорации — это предельный случай, им предшествуют более рыхлые связи: «отношения» и «совокупности» («*Samtschaften*»). Отношения, совокупности и корпорации могут быть рациональными, *gesellschaft*'ными, т. е. основываться на избирательной воле, или же эмоциональными, *gemeinschaft*'ными, сообразно воле сущностной. Субъект сущностной воли — *самость*, субъект избирательной воли — *лицо*. Лицо есть внешнее, механическое единство, идеальная конструкция мышления, ищущего единства во множестве проявлений. Оно может быть индивидуальным или коллективным. Индивидуальное лицо естественно представлено отдельным человеком, который в качестве «лица» независим от других лиц. Отец не равен брату. Но лица как таковые все равны и неограниченно свободны в целеполагании и выборе средств. Отсюда и вытекают отношения между ними: не органические, но рационально-избирательные. Множество лиц способно составить систему и конституировать «фиктивное лицо», представленное собранием или опять-таки отдельным индивидом. Таким образом, *Gemeinschaft* предполагает «высшую и более общую самость» (органическое единство), *Gesellschaft* — «искусственное лицо». Рациональные отношения равноправных лиц в чистой форме представлены договором. Напротив, неравенство пола, возраста, «физических и моральных сил» способствует эмоциональному тяготению людей друг к другу. Как рациональные отношения соотносятся с договором, так «все понятия об объединениях людей, или корпорациях, коль скоро они самородны, т. е. существуют благодаря воле своих членов, я соотношу с понятием союза как рациональным и идеальным типом. Для этого понятия несущественна цель, которой он предназначен служить; лишь форма имеет решающее значение... Собравшиеся мыслят себя совместно как единство для этой цели, как „полномочное собрание“, т. е. они желают им быть»<sup>112</sup>. Такому союзу для функционирования нужен постоянный руководящий комитет, каковой он и образует. Но может быть и иначе: узкий круг подключает к образованному им союзу все больше членов, видящих в этом узком комитете представителя своих интересов, но не полномочных принимать решения. Может считаться и так, что члены

---

111. *Tönnies F. Einführung in die Soziologie. S. 19.*

112. *Ibid. S. 25.*

корпорации добровольно отказались от активности и поручили ее комитету. Так или иначе, но предполагается, что индивиды существовали прежде корпорации и образовали некий союз.

Напротив, корпорация-*Gemeinschaft* предполагается существовавшей прежде индивидов, *чувствующих* взаимную душевную близость, а не *рассчитывающих* цель и средство. Дальше всего от корпорации-союза отстоит корпорация-*Gemeinschaft* «господского типа» (т. е. при отношениях господства, например, господин естественно считается «отцом»). Другой тип связи в корпорации-*Gemeinschaft*'е — товарищеский<sup>113</sup>, его прототип — братство людей, предполагающих, что у них есть общий предок (что плохо совместимо с современным индивидуализмом). Но государство может мыслиться и как «этический организм». Это, говорит Тённис, правильно называть *Gemeinwesen*<sup>114</sup>, которому *gesellschaft*'ное государство (*Staat*) противостоит как *машина*. Характеристика такого рода не есть теоретическое привнесение, если социальные сущности — это значимые вещи. Государство таково, каким *оно себя мыслит* (это не метафора!), частично вырастая из *Gemeinwesen*'а, частично же возникая как средство удовлетворения особых новых потребностей. При наличии изолированных, рационально обменивающихся и договаривающихся между собой индивидов такова его единственно возможная форма.

Понятно, почему для Тённиса этот механизм — искусственное лицо.

«...как государство я рассматриваю, — писал он, — союз совместно живущих людей, носителями и условием которого выступают именно те люди достаточно зрелого возраста, которым как раз в силу этой их способности быть носителями государства приписывается характеристика гражданина или гражданки государства. Так понятый союз есть

---

113. С переводом термина «Genossenschaft» («товарищество») связано, в сущности, не меньше проблем, чем с переводом заглавных терминов Тённиса. Кажется, что масштаб связанных с ним проблем еще не до конца оценен. Достаточно сказать, что Тённис трактует его в своей чистой социологии так, что наиболее адекватным переводом можно считать «товарищество». Вместе с тем в исторических экскурсах он ссылается на знаменитый труд О. фон Гирке о немецком *Genossenschaftsrecht*, а этот термин в отечественной литературе традиционно переводят как «общинное право». См.: *Gierke O. von. Das deutsche Genossenschaftsrecht. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1954.*

114. О категории *Gemeinwesen* в работах Маркса см.: *Давыдов Ю. Н. Введение: Отчуждение и культура // Маркс К. Социология. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 43–68.*

искусственное, или коллективное лицо, которое регулирует и упорядочивает всю совместную жизнь людей таким образом, что этот способ регулирования и упорядочивания может быть изменен лишь им самим. Следовательно, личность государства должна быть способна действовать, чтобы осуществить такой порядок, т. е. иметь для этого в распоряжении физические силы и неуязвимые полномочия. Чтобы она была дееспособной, ее воление должно найти выражение либо в постоянно правомочной корпорации как единодушно представляющей лицо государства сущности, либо в одном-единственном естественном лице. Как в том, так и в другом случае этому представляющему репрезентирующему лицу принадлежит высшее право и высшая власть. Оба по своей сущности не ограничены, т. е. безусловны (абсолютны)»<sup>115</sup>.

Высшая власть и высшее право в государстве, пишет Тённис, продолжая это, казалось бы, вполне гоббсовское рассуждение, должны принадлежать суверену, будь то лицо естественное или искусственное (полномочная корпорация), издающее общезначимые законы. В совершенном государстве (а совершенных государств на земле нет, хотя есть более или менее совершенные) все «жизненные отношения» должны быть полностью упорядочены.

«Оно вполне пронизает собой и овладеет хозяйственной, политической и духовно-нравственной жизнью. Каждому индивиду, не являющемуся ребенком или недееспособным лицом... оно предоставит ограниченную сферу воления и действия, которая обусловлена превосходящей ее (более высокой) сферой и, таким образом, в конечном счете зависима от самой суверенной личности... в этом смысле совершенное государство сделает зависимой от себя и политическую жизнь, и посредством предписаний и наказаний воспрепятствует образованию тех партий, которые оно считает вредными и достаточно опасными для его собственного существования и действительности»<sup>116</sup>.

Но это значит, что именно государство оказалось социальным универсумом. Оно проникает даже в заповедные сферы сознания, ибо, полагает Тённис, оно должно «воздействовать и на способ мышления, а следовательно на способ действия граждан государства в зарезервированных за ними сферах их свободы, например, в воспитании

---

115. *Tönnies F. Einführung in die Soziologie. S. 112.*

116. *Ibid. S. 112.*

маленьких детей так, как ему кажется необходимым, чтобы обеспечить продолжительность своего существования, т. е. сделать сколь возможно более вероятным послушание всех граждан государства»<sup>117</sup>. Это делается через создание определенных учебных заведений, поощрение определенных вероучений и т. д.

Так снимается одно из важнейших ограничений, которые Гоббс, как мы видели, ставит всевластию суверена. Хотя речь идет только о том, чтобы гарантировать само государство от разрушения, и лишь постольку подчинить себе и хозяйственную, и духовную жизнь граждан, несомненно, что либеральное разделение государства и гражданского общества не является здесь ни целью, ни позитивно значимым ориентиром. Тённис снимает и другое ограничение государства и его важнейшее определение — локальность. Для Гоббса очень важно, что не может быть универсального государства, что государства находятся между собой в естественном состоянии войны всех против всех, а следовательно, и при переходе в гражданское состояние людям не гарантирован всеобщий мир и они по-прежнему нуждаются в защите. Тённис уже в «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» заводит речь о мировом государстве, каким в тенденции только и может быть государство совершенное. Во «Введении в социологию» эта мысль находит свое продолжение: «Отдельные государства были бы возможны только как подразделения собственно государства»<sup>118</sup>. А результатом должен быть всеобщий мир. Очевидно, что такому государству должно быть чуждо либеральное разделение властей. Но все-таки возврат к княжескому абсолютизму Тённис считает возможным, но не нормальным развитием, а парламентскую демократию расценивает как наиболее благоприятную перспективу. Реальное развитие идет именно в направлении все большей всеобщности и единства<sup>119</sup>.

Чтобы правильно оценить этот ход мысли, обратимся в завершение к уже упомянутой выше книге Тённиса об английском и немецком государствах. Излагая «правильное» (т. е. идущее в немецкой традиции) понимание государства, Тённис рассуждает в категориях *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*. «*Gemeinschaft* народа, соединенный языком, нравами и правом, искусством и наукой, преданием и историей, такой *Gemein-*

---

117. Tönnies F. Einführung in die Soziologie. S. 114.

118. Ibid. S. 115.

119. Ibid. S. 118.

*schaft* есть действительный факт. Хотя ему угрожает и постоянно его расшатывает все развитие *Gesellschaft*'а, рост торговли и общения и капиталистического способа производства, он все-таки борется за свое сохранение и утверждает себя в качестве живой силы в *национальном* государстве и в национально-народных учреждениях, а потому также — в их сбережении и приумножении. В социологическом смысле государство, в особенности если оно, как Германский Рейх, было порождено желанием и волей живого народного *Gemeinschaft*'а, можно называть организованным народом, хотя это и не есть юридическое понятие; государство, мыслимое как личное, содержит как минимум задатки к тому, чтобы как бы сочетаться браком с народом и в некоторой мере сплавиться с ним»<sup>120</sup>. Среди тех, кто уже давно поставил такую цель, Тённис называет Г. Когена и П. Наторпа и весьма известного в то время социолога Й. Пленге. Тённис одобрительно относится и к Гегелю, ибо тот выводил государство из семьи, не впадая в «пошлое отождествление» того и другого. Государство, по Гегелю, говорит Тённис, есть отрицание гражданского общества, а гражданское общество — отрицание семьи. Отсюда можно заключить, что «государство по его глубиннейшему смыслу желает выразить в себе *Gemeinschaft* вместо *Gesellschaft*'а, *Gemeinschaft* над *Gesellschaft*'ом. Тем самым государству поставлена этическая цель: стать учреждением по осуществлению отечества...»<sup>121</sup>. Но для достижения этого высшего тождества народа и государства надо организовать весь народ на основах *товарищества* (напомним, что товарищество — это, по Тённису, основа корпорации-*Gemeinschaft*'а). Государство может этому помочь, хотя и не в силах само породить такую организацию. И корениться государство должно не в каком-то классе, а во всем народе.

Конечно, здесь не все совпадает с теми рассуждениями из «Введения в социологию», которые были приведены выше. Но, несмотря на некоторые терминологические различия и очевидно менее идеологизированный характер «Введения в социологию», основная структура аргумента сохраняется. В самой грубой форме его можно представить так: индивидуализм, зарождающийся в недрах *Gemeinschaft*'а приводит к развитию и преобладанию отношений по типу *Gesellschaft*, которые, однако, в высшей степени нестабильны, так что нуждаются в дополне-

---

120. *Tönnies F.* Der englische Staat und der deutsche Staat. S. 192.

121. *Ibid.* S. 195.

нии принуждающей силой государства. Тонкость состоит здесь в том, что государство не привносится извне, но является результатом воле-ния граждан, который, однако, обретает не просто самостоятельное существование, но способность к активному воздействию на тех, кто его образует. Государство удерживает своекорыстных граждан от попыток решить конфликты иначе, чем посредством контрактов; оно силой навязывает им единство постоянного мирного пребывания вместе. Но удержать от попыток не значит удержать от желания. Государство не может держаться и держать одними угрозами. Оно выступает как единство, но это именно единство граждан, граждане непосредственно видят в лице государства свое единство. Тем самым они вновь обретают единство, превышающее преходящее согласие контрагентов договора. Но постоянное, сохраняющееся единство существенным образом *органично*. Органичное единство граждан государства возможно потому, что само государство как *личное*, т. е. (по выражению Тённиса) «воле- и дееспособное единство» *вмешивается* в заповедные для либерального политического мышления области хозяйствования и воспитания. Образуется ли тем самым новый *Gemeinschaft*? Во всяком случае, это не исключено для *народа*, в котором торговец перестает быть «всем», а прочие — «ничем». В перспективе же — поскольку *Gesellschaft* мыслится как явление всемирное — предполагается и *мировое государство*. Таким образом, если многие современники Тённиса, будь то социологи или социалисты, говорили об отмирании государства, о том, что государство оттесняется современным развитием на периферию социальности, то Тённис не только заново акцентировал значение государства, но и продемонстрировал его перспективы как морально-политического единства. И если в трактовке многих социологов современность представляла как торжество рациональности и расчета, то Тённис стремился выявить в ней противоположную тенденцию: от разобщенности к единству, от экономики — к политике, от договора — к этической общности, от рационального союза — к народу как носителю государства-корпорации. Это совсем не почвенничество, не традиционализм, не культур-пессимизм. Это, скорее, смесь консервативной социологии с государственным социализмом.

О понятии «консерватизм» в этой связи следует сказать особо. Консерватизм ведь может быть не только *охранительным* по отношению к уже существующему; он может быть также *реститутивным*, ориентированным на восстановление прошедшего в целом или в ряде



важных аспектов. Консерватизм, именно реститутивный консерватизм, может быть поэтому *радикальным*. Если бы Тённис говорил о решительном возвращении к *Gemeinschaft*'у, о переустройстве всей социальной жизни на началах *Gemeinschaft*'а, тогда его следовало бы отнести исключительно к консерваторам, причем консерватизм его назвать реститутивным и радикальным. Такой консерватизм в Германии был. Представляя либерализм как учение о «торжестве общества над государством», радикальные немецкие консерваторы заговорили об эмансипации государства, о том, что носителем такого государства является не сословие, не класс, но *народ*. Такие идеи мы находим и в «Рабочем» Эрнста Юнгера, и в «Революции справа» Ханса Фрайера (о котором еще скажем несколько слов ниже) и у многих, слишком многих. Тённиса среди них нет. Теоретически он во многом предваряет радикальный консерватизм. Политически — оппонирует ему, пребывая в стане социалистов, на стороне рабочего движения. Он стремился показать скрытый консерватизм классических либеральных учений о гражданском обществе и одновременно развил двойного рода консервативную аргументацию: как реститутивную, так и охранительную. Реститутивный характер консерватизма у Тённиса связан с тем, что в основу будущего государства он был готов в некоторых случаях положить отношения товарищества, *gemeinschaft*'ные, но ближе всего подходящие к *gesellschaft*'ным (отец не равен сыну, господин — рабу, но равны друг другу и братья, и товарищи, равны они как и лица, хотя, в отличие от последних, связывает их не расчет, а взаимное тяготение). Но реститутивный консерватизм Тённиса не радикален. К революциям своего времени, будь то (следуя официальной терминологии) Великая Октябрьская социалистическая революция в России или Великая Национал-социалистическая революция в Германии, он относится крайне отрицательно<sup>122</sup>.

Важным коррективом рассуждений об активной роли всепроникающего государства у Тённиса могла бы стать его концепция общественного мнения. Общественному мнению Тённис посвятил значительные пассажи (в том числе специальный параграф в «*Gemeinschaft und Gesellschaft*»), несколько статей и, пожалуй, самую объемную свою

---

122. Первое документировано «Введением в социологию». Второе — политико-публицистической активностью Тённиса в годы, непосредственно предшествовавшие нацизму.

монографию<sup>123</sup>. В самом деле, общественное мнение для *Gesellschaft*'а — примерно то же, что религия для *Gemeinschaft*'а<sup>124</sup>. Это область мнений, мотивов, убеждений, регулирующих поведение людей, так сказать, чисто социальным образом: без биологических инстинктов, без приманок эгоизма, без угрозы насилия. Тённис вообще очень чувствителен к этой теме: его интересует как базовый уровень согласия и взаимопонимания людей, который находится, так сказать, ниже всякого внятного соглашения и обговаривания (сюда относится и язык, который служит взаимопониманию, но не является предметом договора, и знакомство, и доверие, и взаимная симпатия), так и собственно область обсуждаемых мнений. Слово «общественный» не должно нас вводить в заблуждение. Здесь — опять другой корень и другой смысл, чем в русском языке. «Общественное мнение» («*öffentliche Meinung*») — это не «мнение общества», хотя оно и свойственно *Gesellschaft*'у. Это мнение публичное: публично высказанное, публично обоснованное, определяющее поведение «на публике»; во всяком случае, значимое, оцениваемое и регулируемое этой публикой поведение. Но какое (чьё именно) мнение может считаться общественным? Раз в нем сосредоточена некая социальная власть, способность принуждать без угрозы жизни, способность влиять без опоры на инстинктивные тяготения, то представительство от имени общественного мнения становится ставкой в борьбе: в нем заинтересовано правительство, т. е. та партия, которая находится у руля государства. Внешняя, чуждая отдельным людям с их приватными мнениями сила общественного мнения оборачивается соблазном: литературное сообщение, пресса, в которой, как в мелочной лавке, собраны все факты, мнения, суждения; или другое сравнение: как в ресторане отеля, на этой кухне новостей можно выбрать себе любое блюдо. «И потому „пресса“ — настоящее средство („орган“) общественного мнения, в руках тех, кто умеет, кто должен им пользоваться, это оружие и инструмент вызывающей страх критики процессов и изменений состояний *Gesellschaft*'а; пожалуй, она сравнима с материальной силой, которой обладают государства благодаря войскам, финансам и бюрократическому чиновничеству, или даже превосходит

---

123. См.: *Tönnies F. Kritik der Öffentlichen Meinung*. Berlin: Springer, 1922.

124. Позже это стали называть «гражданской религией». Этот термин вполне подходит и для характеристики самого фундаментального слоя общественного мнения, по Тённису, той области, где сконцентрированы самые постоянные, самые прочные верования и убеждения.

ее в некоторых отношениях...»<sup>125</sup>. Власть государства не простирается дальше границ, общественное мнение выходит за их пределы, а его последней целью может быть устранение множественности государств и учреждение «единой мировой республики, совпадающей по протяжению с мировым рынком, которая бы управлялась мыслящими, знающими и пишущими»<sup>126</sup>. В монографии 1922 года Тённис специально проводит различие между общественным мнением, так сказать, чисто фактическим, сложившейся в данный момент констелляцией мнений, в том числе и преобладающих, и подлинным, правильным общественным мнением, которое способны выработать только «мыслящие, знающие, пишущие». Трудно не распознать здесь различие «воли всех» и «общей воли», восходящее в Новое время к трактату Руссо «Об Общественном договоре». Только, в отличие от Руссо, подлинную волю суверена (настоящее общественное мнение) формулирует не одинокий мудрец, а «республика ученых», способных к критической рациональной аргументации.

Можем ли мы сказать, что эти рассуждения идут вразрез с той линией аргументации, которая была прочерчена выше? Отчасти так и есть. Общественное мнение и государство, как мы видим, это для Тённиса два противоположных элемента: государство стремится овладеть общественным мнением; общественное мнение стремится критиковать государство и выйти за его пределы. Общественное мнение — это альтернатива, а теория общественного мнения — корректива теории государства-корпорации товарищеского типа. Но основная линия социологии Тённиса, та линия, которая, как нам кажется, берет верх в его построениях, — эта линия *государственно-политическая*. Государство в перспективе берет реванш, подчиняя себе общество и «социализирует» его в самом печальном смысле XX века: либо интернациональное общество и мировое государство, либо *Gemeinschaft* народного «Рейха» и государственный национальный социализм — вот самый сжатый итог теоретических рассуждений Тённиса, сколь бы ни были мы политически несправедливы<sup>127</sup> к рассудительному и умеренному классику.

---

125. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft* (1935). S. 237.

126. *Ibid.*

127. Нелишне еще раз заметить, что Тённис был именно политическим противником национал-социализма. Он вступил в СДПГ, призывал избирателей в своей родной земле Шлезвиг-Гольштейн голосовать против нацистов и, конечно, поплатился за это.

Любопытным образом, на эту сторону его социологии недостаточно обращали внимания впоследствии. Гораздо больше социологов занимало то, что *чистые* типы, выявленные Тённисом, именно как таковые имеют универсальный характер. Социальность может принимать вид либо самого тесного эмоционального тяготения людей друг к другу, либо вид отчужденного, холодного, расчетливого поведения. Так Макс Вебер образовал другую дихотомию: «*Vergemeinschaftung/Vergesellschaftung*»<sup>128</sup>. Между прочим, первое понятие является центральным в социологии Г. Зиммеля, терминология которой (несмотря на все исторические экскурсы) сконструирована под знаком модерна. У Зиммеля *Vergesellschaftung* (*обобществление*) охватывает все виды социального взаимодействия, а социология — как недвусмысленно фиксирует подзаголовок его монументального труда — это наука о формах обобществления<sup>129</sup>. Вебер даже не упоминает о Зиммеле в этом контексте<sup>130</sup>. Он говорит о том, что его терминология напоминает тённисовскую, которая, однако, более специфична, чем это требуется

---

Уже в 1933 году политическое давление принудило Тённиса уйти с поста президента Немецкого социологического общества, который он бессменно занимал с 1909 года. Он не только лишился профессуры, что, в общем, было ожидаемо в его преклонном возрасте, но потерял также и пенсию. Впрочем, до худших репрессий, которые начались как раз в 1936–1937 гг., он не дожил. И все-таки любопытно, что социалист Тённис, агитируя против Гитлера, говорит: не верьте этому человеку, он *чужак*, он не разбирается в наших делах; он *малообразован* и предлагает простые решения для проблем, над которыми билось столетия лучшие умы. Здесь сразу все: и то, что *Gemeinschaft* у народа не нужен чужак, и то, что править должны лучшие умы, выразители подлинного общественного мнения. Простодушные критики иногда пытались найти у Тённиса «кровь и почву». Это не «кровь и почва», это «кровь и чернила» в одном флаконе.

128. См.: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1985. S. 21f.: «Социальное отношение называется „*Vergemeinschaftung*“, если и поскольку настроенность социального действия — в отдельном случае, в среднем или как чистый тип — основывается на субъективно чувствуемой (аффективной или традиционной) сплоченности участников... Социальное отношение называется „*Vergesellschaftung*“, если и поскольку настроенность социального действия основывается на рационально (ценностно-рационально или целерационально) мотивированном уравнивании интересов или на подобном же образом мотивированном соединении интересов».

129. См.: *Simmel G. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1992.

130. Причины этого заслуживают более подробного истолкования, чем возможно в контексте данной статьи.

Веберу, конструирующему самые общие чистые типы. Книгу Тённиса он называет *прекрасным трудом*<sup>131</sup>. В свою очередь, Тённис замечает, что в веберовской типологии действий (целерациональное, ценностно-рациональное, аффективное, традиционное) только первое соответствует *Gesellschaft*'у, а остальные — *Gemeinschaft*'у<sup>132</sup>. В общем, конечно, о сколько-нибудь значительном влиянии Вебера на Тённиса говорить не приходится, хотя с годами Тённис все больше интересовался методологической и содержательной стороной веберовских исследований.

В середине 1920-х гг. небольшую книжку «Границы *Gemeinschaft*'а. Критика социального радикализма»<sup>133</sup> выпустил тогда еще малоизвестный автор Хельмут Плеснер, в скором будущем основатель оригинальной версии философской антропологии и, после Второй мировой войны, один из признанных немецких социологов. Впрочем, большого резонанса эта очень мудро написанная книга не имела. Смысл же ее был в том, чтобы показать: не только взаимное тяготение друг к другу, но и холодное, дистанцированное, тактичное отношение являются важным ресурсом социальности, которая не может и не должна быть переустроена на началах *Gemeinschaft*'а. По-своему работает с концепцией *Gemeinschaft*'а упомянутый выше Ханс Фрайер.

В книге «Социология как наука о действительности»<sup>134</sup> Фрайер противопоставляет *Gesellschaft* как «динамическое образование» и *Gemeinschaft* как квазиприродный и потому внеисторичный феномен. «Дети подрастают, а старики умирают. Но *Gemeinschaft* длится сквозь века как бессмертное существо, прочно ограниченное и вполне сознающее свое единство, так что, в сущности, никогда нет сомнений, кто сюда относится, а кто — нет»<sup>135</sup>. Длительность не есть история. История рождается из деяний и социального напряжения. Но *Gemeinschaft* пребывает в потоке истории, не становясь изменчивым и историчным. Можно различать те эпохи, когда он выступает как основная структурная категория, и те, когда он есть лишь «слой», базис совокупного

---

131. См.: *Weber M.* Op. cit. S. 1.

132. См.: *Tönnies F.* Einführung in die Soziologie. S. 6.

133. *Plessner H.* Grenzen der Gemeinschaft: eine Kritik des sozialen Radikalismus. Bonn: Cohen, 1924.

134. *Freyer H.* Soziologie als Wirklichkeitwissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

135. Ibid. S. 243.

устройства социальных образований. Именно такой *Gemeinschaft*'ной основой в современную эпоху является в Европе *народ*<sup>136</sup>.

Непосредственного перехода от *Gemeinschaft*'а к *Gesellschaft*'у быть не может. Внеисторичное не может перейти в инородное ему состояние. Но возможно столкновение двух *Gemeinschaft*'ов, один из которых захватывает власть над другим. Это, по Фрайеру, «прафеномен» возникновения *Gesellschaft*'а, который с самого начала состоит из гетерогенных частей. В *Gemeinschaft*'е есть совокупное «мы», мир единой судьбы всех его членов. В *Gesellschaft*'е есть только неопределенно-личное «тап». Здесь господство одной части над другой может быть случайным событием (скажем, захват пленных на войне) или оформляться в систему господства. Такое образование не может быть вечно статичным. Конечно, с каждой из частей общества (сословий) сопряжены определенные функции, необходимые целому, причем каждое сословие сплавлено со своими задачами, так что выполнение их для него органично и обладает дисциплинирующей силой. Однако одновременно образованиям *Gesellschaft*'а присуще «напряжение господства»: особые права и привилегии господствующего сословия надо защищать. Сословные общества постоянно сотрясает борьба — но только за изменение границ сословий, за перераспределение привилегий, а не против самого сословного принципа.

Ситуация в корне меняется тогда, когда на арену общественной жизни выходят классы. Конечно, сословная структура должна послужить помехой образованию классов, и в наиболее чистом виде осуществляет в себе классовый принцип радикально внесословный пролетариат. Сословная структура образуется «сверху вниз» — поначалу сословиями в подлинном смысле являются лишь господствующие группы, и лишь постепенно сословная организация становится сквозной. Классы же образуются «снизу вверх»: бюргерство становится буржуазией, поскольку стоящий ниже всего пролетариат не желает быть ничем, кроме как классом, т. е. противопоставляет себя всему обществу и претендует на всецелость. Потому и динамика классового общества иная, нежели у сословного: борьба идет не за улучшение положения низших слоев, но за преобразование всей его структуры.

Именно поэтому «конкретно мыслящая» социология (а к ней Фрайер относит, в частности, учение Маркса) никогда не считала клас-

---

136. Freyer H. Op. cit. S. 252.

совый порядок окончательным устройством, она рассматривала его как промежуточную стадию борьбы и была в корне антилиберальна. Работая с противоположностью понятий «государство/общество», такая социология предлагала несколько принципиальных теоретических решений. Одно из них — марксистское: пролетариат, обретая политическое господство, выступает представителем всего общества и совершает тем самым первый шаг к своему отмиранию. Другое решение предлагают «ревизионистский» социализм, либеральное учение о «зрелом» индустриальном обществе и концепция профессиональных сословий. Это решение состоит в том, чтобы акцентировать уже присущие буржуазному обществу тенденции к смягчению противоположностей и переводу общества в иное состояние, основу которого уже не составляет классовый принцип. Новый порядок, который возникает таким образом, тоже не есть уже общество, ибо не основан на классовом господстве. Сам же Фрайер тяготеет к третьему решению, немецкому «государственному социализму», восходящему к Фихте, Гегелю и Шеллингу и обретшему своих приверженцев в самых разных течениях — от революционного социализма до национального консерватизма. Для этого третьего решения основополагающими являются два момента в понимании государства. Во-первых, государство рассматривается как та сила, которая должна отвоевать у распадающегося на классовые противоположности буржуазного общества некую новую структуру. Во-вторых, государство рассматривается также и как принцип самой этой структуры. «Но государство в государственно-социалистических теориях есть нечто большее, чем спасающая сила, которая извне вмешивается в кризис буржуазного общества и исцеляет его. Оно означает одновременно и новый порядок и как минимум схему нового порядка, который последует за классовым обществом. Тем самым в социологию вводится весьма наполненное понятие государства, взращенное на гегелевской философии права и на фихтевской идее государства...»<sup>137</sup>. Это изложение Фрайера помогает лучше понять смысл рассуждений позднего Тённиса, куда более осторожных и умеренно-охранительных, чем радикально-реститутивные установки его младших современников, но все-таки принадлежавших к тому же самому контексту немецкой социологии: классика изживала себя

---

137. Freyer H. Op. cit. S. 293.

в идеологических конструкциях, где научные прозрения соседствовали с политическим задором.

Наконец, мы должны сказать несколько слов и о Толкоте Парсонсе. Мы уже упоминали, что Парсонс рассматривает *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* как чистые типы социальных отношений. Но ведь конструкция социальности, которую строит Парсонс, предполагает решение «гоббсовской проблемы» в социологии, а значит, изучение прежде всего тех отношений, которые построены на соотношении целей и средств — целерациональных, в терминологии Вебера, *gesellschaft*ных, в терминологии Тённиса. Но как же быть с *Gemeinschaft*'ом, который представляет ценность сам по себе, а не для какой-то рационально определяемой цели, так что и действия, и отношения этого типа должны представлять собой нечто иное, не подпадающее под основное теоретическое описание. Между тем главное в конструкции Парсонса — это утверждение, что «Гоббсова проблема» решается за счет «совместно принимаемых ценностей». Если с этой точки зрения посмотреть на *Gemeinschaft*, то обнаружится, что здесь действия являются не столько целерациональными действиями, регулируемые и контролируемые моралью, сколько выражением некоторых установок. «Однако совершенно ясно, что и *Gemeinschaft* предполагает моральный элемент... Установки, находящие свое выражение в рамках *Gemeinschaft*'а, хоть это и конкретные установки, предполагают ценностный элемент, основной компонент которого, в свою очередь, — ценностные установки, общие членам данного сообщества»<sup>138</sup>. Иначе говоря, аналитика действия, предложенная Парсонсом, имеет силу и для *Gemeinschaft*'а, а типология Тённиса, как считает Парсонс, носит именно дескриптивный, не аналитический характер, хотя и обладает как таковая значительной собственной ценностью. Парсонс подчеркивает, что и у Вебера соответствующие понятия носят тоже дескриптивный характер, причем в ряде важных аспектов у Тённиса они очерчены куда более четко. Тем не менее во второй своей крупной работе «Социальная система» Парсонс, определяя *Gemeinschaft* как «коллектив, в котором экспрессивные интересы имеют приоритет в его ориентации на непрерывное согласованное действие»<sup>139</sup>, указывает лишь на то, что эта терминология напоминает веберовскую.

---

138. *Parsons T. The Structure of Social Action. P. 693.*

139. *Parsons T. The Social System. L.: Routledge, 1991. P. 100.*



Между тем в этой же работе Парсонс разрабатывает более развернутую классификацию так называемых «типовых переменных» определения роли: аффективность/аффективная нейтральность; ориентация на себя/ориентация на коллектив; универсализм/партикуляризм; достигнутый результат/приписанный статус; специфичность/диффузность<sup>140</sup>. Разъяснение этой типологии увело бы нас слишком далеко, но важно заметить, что в каждой оппозиции одна сторона представляет *Gemeinschaft*, другая — *Gesellschaft*<sup>141</sup>. В связи с этим Парсонс формулирует и важную проблему, связанную с социологией профессий: профессиональная деятельность отличается от своекорыстного поведения на рынке, но она не принадлежит и к тому типу отношений, который знаком нам, например, по семье. Профессиональная роль описывается в категориях универсализма, функциональной специфичности и аффективной нейтральности (*Gesellschaft*), но одновременно не в категориях эгоизма, а в категориях ориентации на коллектив (*Gemeinschaft*)<sup>142</sup>. Интересная и глубокая проблема, которую поднимает здесь Парсонс, состоит не только в том, что существуют *коллегиальные* связи и отношения, которые налагают на членов профессиональных групп (юристов, врачей) обязательства, несводимые к чисто рациональному и эгоистическому поведению. Проблема еще и в том, что аффективное, вообще говоря, отнюдь не исчезает из современного общества, которое держится *также и* эмоциями, а не только рациональностью или холодным сознанием моральных обязательств своих членов. Вот почему в одной из поздних конструкций Парсонса появляется любопытный оксюморон: *societal community*<sup>143</sup>. В русских переводах и критических статьях этот термин обычно передается как «социетальное сообщество», но, присмотревшись повнимательнее, мы увидим понятие-кентавр, *gesellschaft'ный Gemeinschaft*: «Ядром общества как системы является стандартизованный (*patterned*) нормативный порядок, посредством

---

140. См.: *Parsons T. The Social System. P. 67.*

141. См. об этом, в частности: *Parsons T. Some afterthoughts on Gemeinschaft and Gesellschaft // Ferdinand Tönnies: A New Evaluation. P. 151.*

142. См.: *Parsons T. Some afterthoughts on Gemeinschaft and Gesellschaft. P. 151f.*

143. См., в частности, работу Парсонса «Понятие общества». Появившись впервые в качестве первой главы в книге «Общества: эволюционные и сравнительные перспективы», она была потом перепечатана в нескольких сборниках его статей. См.: *Parsons T. The concept of society: the components and their interrelations // Parsons T. Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966. P. 5–29.*

которого жизнь населения организуется как жизнь коллектива. В качестве порядка он содержит ценности и партикуляризованные нормы и правила, которые могут быть осмысленными и легитимными, только ссылаясь на культуру. В качестве коллектива он демонстрирует стандартизованную концепцию членства, в которой проводится различие между теми индивидами, которые к нему принадлежат, и теми, кто не принадлежит»<sup>144</sup>. Это определение ничего не говорит об аффективном, эмоциональном элементе, оно фиксирует как *community* лишь более плотный, интенсивный способ организации социальной связи. Заимствуя этот момент у *Gemeinschaft*'а, *societal community* оказывается недостаточным, неполным, а понятие *Gemeinschaft*'а — по-своему незаменимым.

Мы не можем здесь проследить далее историю и современные употребления терминов Тённиса. Достаточно сказать, что и спустя более чем столетие после выхода книги его основная оппозиция не потеряла ни актуальности, ни той особенной заразительности, которая в сфере духа встречается так редко и отличает лишь подлинно великие творения. Вот это надо постоянно иметь в виду: что бы ни происходило за это более-чем-столетие, как бы ни менялся облик социальности в разные эпохи и в разных странах, эта маленькая схоластическая книга продолжает жить. Загляните наугад в книги тех, кто сегодня определяет состояние социологического знания, и наверняка — пусть не с первой, не со второй, но уж точно не позже, чем с третьей попытки вы убедитесь: без Тённиса по-прежнему не обойтись. Работая с его книгой, мы получаем не только шанс по-новому вышколить свой ум, но и — кто знает — совершить одно из тех чудных открытий, которые не устают готовить нам дух просвещения. ❧

---

144. Цит. по: *Parsons T. Politics and Social Structure*. N. Y.: Free Press, 1969. P. 11.

# Политическая социология: проблема классики\*

## Политическая социология и общая социология

Распространенная точка зрения на структуру социологии состоит в том, что в ней вычленяют общую социологическую теорию, отраслевые социологии и прикладные социологические исследования<sup>1</sup>. Сколь

---

\* Впервые опубликовано в: Классика и классики в социальном и гуманитарном знании / Отв. ред. И. М. Савельева и А. В. Полетаев. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 181–209.

1. В советские времена эта трехчленная схема была предметом одной из самых острых дискуссий в отечественной науке. Подлинным ее источником был американский структурный функционализм, один из крупнейших представителей которого, Толкот Парсонс, отстаивал значение общей теории, а другой видный теоретик, Роберт Мертон, обосновывал значение теорий «среднего ранга» (или, как у нас было принято переводить прежде, «среднего уровня»), т. е. вот этих самых отраслевых социологий. См.: *Merton R. On sociological theories of the middle range // Merton R. On Theoretical Sociology. N. Y.: Free Press, 1967. P. 39–72.* Структурный функционализм был в 1960-е гг. успешно усвоен в нашей науке и адаптирован для местных условий. Но всякие поползновения социологов сделать более широкие теоретические выводы из своих исследований встречали отпор. Дело в том, что «общей социологической теорией» тогда официально был объявлен исторический материализм. Вопрос стоял достаточно жестко: кому именно будет позволено интерпретировать «истмат» применительно к социологии и могут ли в социологии использоваться понятия и ходы мысли, не встречающиеся у классиков марксизма и в советской философской литературе? Именно поэтому такое внимание было привлечено к трехчленной схеме и значению каждого ее компонента. Сейчас эта дискуссия может показаться малоинтересной — но только потому, что марксизм перестал быть официальной идеологией. Сами же по себе аргументы, касающиеся взаимоотношения общей теории и отраслевых социологий, а также правомерности всей схемы как таковой, не потеряли смысла. Вопрос о том, может ли общая социологическая теория развиваться «в чистом виде», безотносительно к конкретике (отраслевых и прикладных) исследований, широко обсуждается в западной литературе. В отечественной литературе с начала 1990-х гг. дискуссии практически сошли на нет. Теоретической социологии в России не существует. См. подробнее:

бы ни было это членение неудовлетворительно по существу, сколь бы ни были смутны представления о том, где и как провести разграничительные линии между разными сферами этой дисциплины, одно, кажется, не подвергается сомнению: социология семьи, социология науки, социология права, социология культуры и т. п. суть *самостоятельные и равноправные* отрасли научного знания. В этот ряд было бы соблазнительно поставить и социологию политики. Действительно, подобно тому, как люди вступают в брак, занимаются научными исследованиями, ведут судебные тяжбы, усваивают и творят ценности культуры, они также вступают в политические партии и движения, голосуют на выборах или некоторым иным образом проявляют свою политическую волю. Таким образом, политическая социология должна была бы оказаться одной из многочисленных особых социологий, уступающей по уровню генерализации более общим теориям, представленным в современной социальной науке<sup>2</sup>.

Дело в том, что современный человек, кроме разве что профессиональных политиков в узком смысле слова, не отдает себя политической деятельности целиком. Рабочее время он проводит там, где протекает его неполитическая профессиональная деятельность, а свободное время — гораздо чаще в кругу семьи, в местах развлечений, в путешествиях, в церкви, нежели на избирательных участках и партийных собраниях. Его отношение к политике и поведение в ней действительно является далеко не первостепенным в ряду возможных занятий. Отсюда и определения политической социологии, подобные тому, которое предлагал в авторитетном «Словаре социальной мысли XX века» Т. Боттомор: «Предметом этой дисциплины первоначально было изучение политических партий, электоральных систем и электорального

---

Филиппов А. Ф. О понятии «теоретическая социология» // Социологический журнал. 1997. № 1-2. С. 5-37. См. также: Филиппов А. Ф. Теоретическая социология в России // Мыслящая Россия: картография современных интеллектуальных направлений / Под ред. В. А. Куренного. М.: Наследие Евразин, 2006. С. 185-200.

2. О том, что «социальная наука» и «социология» понятия далеко не тождественные, см.: Терборн Г. Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческая деятельность: объяснение в социологии и социальной науке / Пер. с англ. Е. В. Ананьевой // THESIS. № 4. 1994. С. 97-118. Тем не менее мы вынуждены исходить из того, что в настоящее время, несмотря на повсеместную институционализацию социологии, ее границы как дисциплины чрезвычайно размыты. Отнесение тех или иных концепций или понятий к социологии или к более широко понимаемой социальной науке — дело в значительной степени конвенциональное.

поведения, социальных движений, политического лидерства и элит, бюрократии, национализма, и формирования национальных государств, типов политических систем и политического изменения»<sup>3</sup>. Разделение социологии на общую теорию и теории среднего ранга соответствует разделению самих сфер социальной жизни, единство которых может быть постигнуто только на уровне теоретических абстракций.

Получается, что в идеальном случае *сначала* следовало бы обратиться к общей социологии, рассмотреть основополагающие характеристики социальных действий, взаимодействий и групп, т. е. основные черты того социального, которое *затем* более специальным и ограниченным образом изучала бы социология политики. Однако выстроить такое изложение — от общей социологии к частной, от общих характеристик взаимодействия к характеристикам взаимодействия политического — значит слишком быстро оказаться в области упрощенных теоретических решений. Даже если мы не будем обращаться к общей социологии, а только предположим, что социология политики должна рассматриваться как «одна из» социологий, это также не будет вполне удовлетворительным подходом.

Ведь политика, как и религия, относится к тем сферам социальной жизни, которые отнюдь не всегда поддаются столь ограниченному истолкованию. Правда, в наши дни для множества людей религия и политика не являются всепоглощающими областями действия и взаимодействия, однако, во-первых, некогда они такими все-таки *были*, а во-вторых, они и до сих пор сохраняют способность такими *стать*, более того, то и дело действительно такими *становятся*. В нашей стране в последнее десятилетие прошлого века мы не раз переживали такое состояние, когда то и дело приходилось слышать о высокой *политизации* населения. А что это значит, если не придирается к далеко не самому удачному слову обиходного словаря публицистики? Только одно: политика, политические вопросы в какой-то момент становятся для многих людей более важными, несравненно более значительными, чем их неполитическая профессиональная деятельность, семья,

---

3. Bottomore T. Political sociology // The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought / Ed. by W. Outhwaite and T. Bottomore. Oxford: Blackwell, 1993. P. 486. Ср. также весьма сходные суждения Н. Смелсера в популярном руководстве по социологии: Smelser N. Sociology and the other social sciences // The Uses of Sociology / Ed. by P. F. Lazarsfeld, W. H. Sewell and H. L. Wilensky. L.: Weidenfeld and Nicolson, 1968. P. 27–28.

развлечения и вера. Когда мы слышим, что «пошел брат на брата», то понимаем, что политика оказалась сильнее семейных уз, а «вперед, пролетарий, за дело свое» значит совсем не то, что наемному работнику предлагают встать наконец к станку.

Отличие религии и политики от других сфер социальной жизни можно сначала самым поверхностным образом охарактеризовать как противоположность (*потенциально*) основополагающего, сквозного жизнеустройства и отдельных, особенных занятий. При этом именно политика есть способ *совместной* жизни людей большими общностями *par excellence* (тогда как религиозное ведение жизни в современном обществе не исключает ни сугубо индивидуальной религиозности, ни малых общин). И если сейчас политика представляется нам лишь отдельным, ограниченным родом занятий, то известны ведь и другие социальные устройства, как те, что ставят человека в полную зависимость от верховной политической власти, не допуская его деятельного участия в ней, так и те, что востребуют его целиком именно для активной политической деятельности. Возникают, следовательно, вопросы: должна ли социология принимать в расчет такие типы социальности?

Вообще говоря, существует множество сравнительных социологических исследований, социология тесно переплетена с социальной антропологией, есть историческая социология, ориентированная именно на досовременные общества<sup>4</sup>. И все-таки базовая социологическая концептуализация происходит изначально на материале современного Запада, причем она выстраивается именно для осмысления отличий современного Запада от досовременного. «Социология, — говорит Ю. Хабермас, — возникает как теория буржуазного общества; на ее долю выпадает задача объяснить протекание и аномические формы проявления капиталистической модернизации добуржуазных обществ»<sup>5</sup>. Именно социология, по словам Хабермаса, есть в первую очередь наука о кризисе перехода от традиционных к современным обществам, именно она, единственная из социальных дисциплин, сохранила связь с проблемами всего общества. Иными словами, социология становится социологией одновременно с тем, как современность стано-

---

4. См., например, классическое исследование по политической антропологии: Эванс-Причард Э. Э. Нуэры / Пер. с англ. О. Л. Орестова. М.: Наука, 1985.

5. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. S. 21.

вится модерном<sup>6</sup>, она представляет собой совершенно новую попытку постигнуть общество как общество, а не только его экономику, политику, искусство или религию. Она претендует на особое место в ряду установившихся дисциплин. Какова бы ни была в разных обществах и в разные исторические периоды роль политики как объемлющей сферы, основные понятия политической социологии и социологии вообще изначально привязаны именно к разделению сфер социальной жизни, к современному дифференцированному обществу. Но достаточно ли нам этой простой констатации?

Ведь если *современное* общество в значительной степени сформировалось *также и* под воздействием политических теорий, то они, в свою очередь, в значительно большей степени отягощены грузом традиции, чем это явлено в социальных структурах и формах политической организации. Для социологической теории, безусловно, важны, например, исследования политической организации в так называемых «примитивных обществах» или высокоразвитых, но в высшей степени «незападных» политических систем Дальнего Востока. Однако сейчас мы хотим акцентировать иное: в теориях, в описаниях общества привычный многим поколениями (и даже многим десяткам поколений) словарь политических описаний продолжает нередко использоваться непосредственно в качестве того неотчуждаемого достояния, совместное распоряжение которым позволяет гуманитариям если и не договариваться, то хотя бы разумно дискутировать между собой. Социология отнюдь не исключена из этого, как принято теперь говорить, дискурса. Она наследует политической философии Запада, и в ретроспективе обнаруживает свои непосредственные истоки у Платона и Аристотеля, у Гоббса и Руссо, Локка и Юма, Кондорсе и Сен-Симона, не говоря уже о Канте, Фихте и Марксе<sup>7</sup>. Таким образом, понятия современной поли-

---

6. См.: Раммштедт О. Актуальность социологии Зиммеля / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 55–56.

7. Характеристики сочинения одного из самых влиятельных политических социологов Г. Олмонда, в которых автор стремится связать свою концепцию «гражданской культуры» с тысячелетней традицией политической философии. См., напр., его вступительную главу в кн.: *The Civic Culture Revisited* / Ed. by G. A. Almond and S. Verba. L.: SAGE, 1989. Напротив, концепции, авторы которых намерены решительно размежеваться с «древнеевропейской традицией», оказываются маргинальными. Термин «древнеевропейский» принадлежит известному немецкому историку философии Й. Риттеру. Он широко используется знаменитым немецким социологом Н. Луманом, которого оппоненты иногда иронически называют «иновоевропейцем». Социология Лумана,

тической социологии, изначально создаваемой для описания современного западного общества, многослойны. Их нельзя ни правильно изложить, ни правильно применить вне широкой теоретической традиции<sup>8</sup>.

Но что значит «поместить в контекст традиции»? Это значит связать современные теории с классиками мысли. Тогда о какой классике может идти речь? О классике собственно социологической? Однако в собственно социологической классике нет *отдельной* политической социологии, а те образцовые труды по политической социологии, которые в наши дни могут называть классическими, безусловно, заслуживают внимания, но несопоставимы по основательности с социологической классикой как таковой. Сформулируем это еще раз: если мы будем исходить из того, что политика — одна из сфер жизни общества, тогда ей должна соответствовать «политическая социология» *среднего уровня*, а лучшие работы по праву должны называться классическими. Если мы будем исходить из того, что *политическое* некоторым образом равно социальному, тогда может получиться, что вся социологическая классика, классика общей теории, будет переинтерпретирована как классика политической социологии. Однако такое предприятие нельзя свести просто к переименованию: хотя бы потому, что политическое переставало быть равным всему социальному еще до того, как социология выделилась в качестве отдельной науки. Небольшой философский экскурс поможет нам более адекватно рассмотреть часть возникающих здесь проблем.

---

к некоторым положениям которой мы еще вернемся, наиболее полно изложена в его книге «Общество общества». См.: *Luhmann N. Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997*, а также мою рецензию на нее в: На посту. 1998. № 2. См. перевод большого фрагмента одного из сочинений Лумана в кн.: Теория общества: фундаментальные проблемы / Под ред. А. Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 1999. С. 196–235.

8. В цитированной выше словарной статье Боттомор, в конце концов, замечает, что после Второй мировой войны политическая социология все больше сближается с политической теорией. Если мы еще добавим, что и линии разграничения политической теории и политической философии, политической философии и социальной философии, социальной философии и общей социологической теории более чем условны (несмотря на все антифилософские филиппики многих современных социологов-теоретиков), то наше нежелание принимать слишком уж всерьез это членение на дисциплины будет еще более оправданным.



Человек, говорит Аристотель в «Политике», «по природе своей есть существо политическое»<sup>9</sup> (1253a3), и он понимает это совершенно буквально: только тот — человек в полном смысле слова, кто является гражданином, государство же представляет собой некоторое «общение», к которому гражданин не может не быть некоторым образом «приобщен» (1260b40). Оно «появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни (eu dzen), в целях совершенного и самодовлеющего существования» (1280b34–35). Не всякий, кто находится на территории государства и необходим ему, является гражданином, но «по преимуществу... тот, кто обладает совокупностью гражданских прав» (1278a36). Разумеется, в разных государствах, при различных типах государственного устройства права распределены по-разному, так что в одних случаях понятия «гражданин» и «хороший гражданин» совпадают, а в других расходятся. Но в наибольшей степени государство соответствует своей природе тогда, когда оно «представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое... состоит в счастливой и прекрасной жизни» (1281a2). Общение в нем «основано на взаимной дружбе, потому что именно дружба есть необходимое условие совместной жизни» (1280b38). Таким образом, при описании любых форм государственного устройства, часто сильно различающихся между собой, Аристотель имеет в виду вот этот образец: дружба добродетельных, хотя и несовершенных граждан, составляющих большинство среди тех, кто в принципе может претендовать на участие в управлении, и образующих самодостаточное общение ради благой жизни. Не вдаваясь более подробно в характеристику его воззрений<sup>10</sup>, мы можем, однако, зафиксировать некоторые принципиально

---

9. «Политика» Аристотеля цитируется в переводе С. А. Жебелева по изданию: *Аристотель. Сочинения*: в 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 345–644.

10. Мы вычленим лишь одну линию взаимосвязанных рассуждений, которые, как известно, куда более сложны и дают намного более детальную картину и реальной жизни греческих полисов, и политических предпочтений философа. См. об этом: *Давыдов Ю. Н. Социальная философия Аристотеля // История теоретической социологии*. Т. 1: От Платона до Канта. М.: Наука, 1995. С. 48–76. В анализе Ю. Н. Давыдова очень важно исследование собственно теоретико-социологической составляющей в политической философии Аристотеля. Здесь в первую очередь следует особо обратить внимание на: 1) проблему дивергенции и взаимообусловленности дружбы и государственности; 2) акцентирование того обстоятельства, что властные отношения проникают, по Аристотелю, все виды человеческого общения, а 3) политическая природа человека

важные для нас моменты. *Во-первых*, политическое может мыслиться (и до известной степени этому соответствует определенный род реальности) как то, что забирает человека целиком — не потому, что здесь между людьми возникает наивысшая степень единства<sup>11</sup>, но потому, что именно политическое общение является для человека наиболее полноценным, здесь разворачиваются его наивысшие потенции, здесь возможна самая полная реализация высших этических добродетелей и достижение совместной счастливой жизни. *Во-вторых*, политическое есть то, что в известном смысле надстраивается над дружбой, т. е. таким общением равных, разумных, свободных людей, которое невозможно целиком свести ни к родственной привязанности, ни взаимному соседскому благорасположению, ни к подчинению подвластных своим господам. Подчеркнем: попыткой полноценной интерпретации Аристотеля это считать не следует; речь идет только о том, *что у него также* есть и *что* представляет первостепенный интерес для нашей темы.

Есть еще одна важная сторона дела, которую мы должны подчеркнуть, чтобы впоследствии правильно понять характер социологической теории. Политика есть дело свободных граждан. Свобода есть возможность, предполагающая способность, самостоятельного целеполагания. Раб не способен к целеполаганию, он служит средством для выполнения тех целей, которые ставит свободный. Политическое и свобода, таким образом, должны были бы предполагать друг друга. Это противоречит, однако, возможности правления, или режима, при котором гражданин, так сказать, не вполне реализует потенциал сво-

---

должна пониматься так, что именно в политическом общении природа человека разворачивается в полной и окончательной мере; 4) наконец, вычленение у Аристотеля развернутой концепции социальной манипуляции, необходимой для устройства наилучшего государственного устройства (которое Аристотель именовал «политией»). Ср. также более раннюю публикацию: *Давыдов Ю. Н. Искусство как социологический феномен: к характеристике эстетико-политических взглядов Платона и Аристотеля.* М.: Наука, 1968.

11. Такое единство, скорее, свойственно семье, а что политическое единство нельзя мыслить подобным образом, это Аристотель доказывает, критикуя Платона. Вместе с тем нельзя недооценивать буквально «поглощенность политикой» по меньшей мере афинских граждан. Уже применительно к реформам Клисфена, т. е. ко времени задолго до Аристотеля, современный исследователь констатирует: «В конечном счете не только политика должна была стать тем, что есть дело граждан, но и делом граждан должна была стать именно политика». Иными словами, политика стала преимущественным занятием гражданина как гражданина. См.: *Meier Ch. Die Entstehung des Politischen bei den Griechen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. S. 126–127.

боды. Тем самым образуется фундаментальное, напряжение: человек подлинно соответствует своей природе, когда он социален и свободен, но политическая свобода присутствует лишь в некоторых режимах.

Другой пример — философия Томаса Гоббса<sup>12</sup>, который резко противопоставляет свою точку зрения аристотелевской:

«Большинство из тех, кто писал когда-либо о государстве, исходят так или иначе из предположения... о том, что человек есть животное, способное от природы к жизни в обществе. Греки говорят ζῷον πολιτικόν (существо, живущее в государстве). На этом основании они строят учение о государстве таким образом, что, по их представлениям, для сохранения мира и управления всем родом человеческим нужно только, чтобы люди согласились на некоторые условия договора, которые они называют законами. Эта аксиома, хотя и принимаемая большинством, тем не менее ложна, и ошибочность ее исходит из слишком несерьезного отношения к человеческой природе... по природе мы ищем не сотоварищей, а уважения или выгоды, которые они нам могут дать...» (О гражданине. I, II).

Самое простое было бы заключить, что для Аристотеля человек по природе, скорее, «добр», ибо природа его находит завершение в основанной на дружбе счастливой «политии», тогда как для Гоббса он скорее «зол», ибо ищет выгоды, а не дружбы. Однако все сложнее. Предметом философии, как определяет его Гоббс, «является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством размышлений и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами» (О теле. I, I, 8). Это вытекает из самого понятия философии, которая познает свойства тел из их возникновения или их возникновение из их свойств. Следовательно, там, где нет ни возникновения, ни свойств, философии нечего делать. Поэтому философия исключает теологию, т. е. учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого Бога, в котором «нельзя себе представить никакого соединения и разделения, никакого возникновения» (О теле. I, I, 8). Исключив Бога, ангелов и все прочее, знание о чем основано на откровении, из области философских исследований, Гоббс оставляет философии только *вещественный универсум* — совокупность

---

12. Работы Гоббса цитируются в переводах А. Гутермана («О теле», «Левиафан») и Н. А. Федорова («О гражданине») из: *Гоббс Т. Сочинения: в 2-х тт. М.: Мысль, 1989–1991.* Переводчик работы «О человеке» в данном издании не указан.

всех тел<sup>13</sup>. Одним из таких тел и является человек. Однако это тело не обычное — не в том отношении, что оно органическое и мыслящее. И организм, и сам процесс мышления Гоббс представляет механистически. Дело в другом.

«Человек ведь является не только физическим телом; он представляет собой также часть государства, иными словами, часть политического тела. И по этой причине его следует рассматривать как человека и как гражданина» (О человеке. Посвящение). Вот этот момент — самый важный. Человек есть тело в мире тел. Как тело он связан с универсумом, при этом его разум (*recta ratio*) не обманывает его (хотя и не боится от ошибок). В мире «неразумных» тел человек движется достаточно уверенно. Однако разум удивительным образом отказывает ему в попытке преодолеть естественное состояние разобщенности. Точнее говоря, люди могут покончить с войной, но не путем *постоянного творения*<sup>14</sup> мирного состояния, преодолевая опасные разногласия. Ведь помимо разума, в человеке заложена и страсть к соперничеству, и недоверие к другим, и любовь к славе — а все это, по Гоббсу, причины войны. Если некто приходит к правильному выводу о том, что лучше всего — мирное совместное общежитие<sup>15</sup>, то здравый разум подсказывает

---

13. Иными словами, он делает решительный шаг к обособлению в теории особого социально-политического космоса внутри совокупного мироздания. В таком космосе уже не может царить высший, вечный, божественный закон, к которому апеллировала политическая мысль в течение многих веков. А поскольку возможность постижения вечного закона изначально связывалась с разумностью человека, то и разумность в смысле знания или способности познания основополагающих принципов права и справедливости перестает играть ключевую роль в политической теории. Тем самым становится возможным радикальный разрыв философии и социологии. См. подробнее об этом: Филиппов А. Ф. Социология и космос: суверенитет государства и суверенность социального // Социо-Логос. Вып. 1 / Под ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 241–273.

14. Теологическая концепция постоянного творения (*creatio continua*), т. е. непрерывного творения мира Богом, в это же время уступает место деистическому воззрению, согласно которому сотворенный Богом мир живет далее по собственным законам, не нарушаемым божественным произволом. О сопряжении политических и богословских воззрений см.: Шмитт К. Политическая теология / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца и А. Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.

15. Разум диктует человеку: следует искать мира. Это положение Гоббс называет «естественным законом» (Левиафан. XIV) и отличает его от *естественного права*, которое есть «свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т. е. собственной жизни, и, следовательно, свобода делать все то, что, по его суждению, является наиболее под-

вает ему также, что другой человек может ошибиться в своих выводах, поддаться действию страстей и прийти к иным заключениям. Тогда тот, кто будет рассчитывать на мирную жизнь, на соблюдение договоров и т. п., окажется в невыгодном положении перед нарушителем. Подобные мысли должны посещать каждого, кто заботится о самосохранении. Между тем именно на самосохранение нацелен здравый разум.

Именно так возникает *естественное состояние* людей. Для них естественна *война всех против всех* не потому, что они «злы», но потому, что они не могут не руководствоваться разумом и не могут не опасаться другого человека, просчитать поведение которого невозможно, не говоря уже о множестве людей, каждый из которых способен поддаться страсти и разрушить все надежды на мир. Но дело не в одной только страсти. Пока не возникло общество, нет ограничений, чтобы достигать своих целей любыми путями, в ущерб другим в том числе. Мир же возможен только тогда, когда каждый человек может твердо рассчитывать на него. Будучи уверенным, что нарушение мира не пройдет другому или другим безнаказанно, он также и все свои действия будет совершать из расчета на предсказуемое мирное течение событий. Но и сам он не поддастся искушению корысти и страсти, потому что состояние мира и безопасности не есть состояние безнаказанности. Как же это получается?

*Естественно* для Гоббса, как мы видим, не то, в чем человек наиболее полно развертывает свою природу. Разум самосохранения тела, естественно свойственный каждому человеку, сам по себе ведет к войне при взаимодействии людей. Разумные, *естественные* законы не действуют в *естественном* состоянии. Естественное состояние заставляет стремиться к миру, поскольку опасность побуждает к самосохранению; но едва будучи достигнут, мир снова оказывается под угрозой, потому что исчезает угроза для каждого. Само по себе общежитие неустойчиво.

Выход, который предложил Гоббс — общественный договор как источник мирного гражданского состояния, — не был на первый взгляд новинкой для тех времен. Идея договора была хорошо известна

---

ходящим для этого» (Левифан. XIV). Право состоит в свободе делать или не делать что-либо, а закон обязывает к тому или иному члену этой альтернативы. Из первого естественного закона следует, по Гоббсу, и второй: если другие люди с ним согласны, то человек должен отказаться от такой части своей свободы по отношению к ним, от какой отказываются и они по отношению к нему.

в Средние века, на ней строилось множество концепций государства. Чаще всего средневековые авторы писали о том, как народ заключает договор с государем относительно правления. Народ, таким образом, уже предполагался как нечто существующее (как раз потому, что человек считался существом общественным). Но, согласно Гоббсу, народ только и возникает через договор, а не просто соглашение относительно права и справедливости, как писали древние авторы. Общество возникает через договор людей друг с другом. Однако в таком виде оно, как мы видели, неустойчиво; даже если предположить, что все в какой-то момент договорятся о мирной совместной жизни, оно снова рассыплется, вернется в «естественное состояние». Оно нуждается в чем-то, что удерживало бы его от распада. А это должен быть страх: не страх перед будущей войной, но страх каждого перед той силой, которая заведомо превосходит любые индивидуальные или коллективные силы и способна на неотвратимую санкцию. Друг перед другом люди такого страха испытывать не могут: ведь все они, в сущности, одинаковы. Поэтому они создают государство, «смертного Бога», Левиафана, с мощью которого ничто не может сравниться. Заключая *общественный договор* друг с другом, люди договариваются совместно отдать право карать смертью (неотчуждаемое право самосохранения!) кому-то «третьему», кто и называется сувереном (Левиафан. XVII). Так физические тела — люди, выступая в качестве граждан, образуют политическое тело, верховной частью которого является суверен, гарант всех остальных договоров, а значит, и мирного общежития.

У этих рассуждений Гоббса есть два аспекта, вплотную относящихся к нашей проблематике. Если бы речь шла только о том, что суверен всех сильнее, это было бы не интересно. Во-первых, легко обнаружить, что, даже обладая огромными возможностями принуждения, он не может обладать столь же безусловными возможностями надзора. Суверен не может не разграничивать области, значимые для *надзора*, и все остальные. А во-вторых, если граждане уже живут в мире и способны договариваться, то что мешает им спокойно передоговориться относительно полномочий суверена или вообще поставить под сомнение таковые<sup>16</sup>?

---

16. Как известно, этот вывод в свое время сделали сначала Дж. Локк, который доказывал правомерность возвращения власти обществу, а затем, куда более радикально, Ж.-Ж. Руссо, обосновавший идею неотчуждаемого народного суверенитета и поло-

Что касается первого замечания, то Гоббс специально указывает на то, что в государстве существуют обширные сферы самодеятельности граждан, которые никак не затрагиваются сувереном, ибо он озабочен только сохранением мира и поддержанием существования государства. Обмен и торговля, образование групп, высказывание мнений — все это наталкивается только на одно ограничение: оно не должно иметь значимых последствий для сохранения государства. Второй вопрос более сложен. Гоббс отвечает на него, казалось бы, скорее декларативно. Договоры, говорит он, должны соблюдаться, и этот изначальный договор не может быть пересмотрен. Он высказывает, по видимости, уже совершенно неубедительные суждения, вроде того, что при определенных обстоятельствах пойти против суверена можно, но все равно это будет не по праву, а *что* есть право, определяет опять-таки суверен. На самом деле, его доказательства отнюдь не поверхностны. Гоббс показывает, что важнейшим условием существования общества является *признание* политической власти со стороны граждан. Если в государстве, как он говорит, здравым разумом считается разум суверена, то можно спросить: считается кем? Очевидно, только гражданами. Суверен не может физическим насилием принудить их к мнениям, он способен только ограничить свободу высказывания мнений и обсуждения идей. Значит, граждане действительно должны считать, что определенные действия им не просто не под силу, но они еще и не по праву, потому что сила права не сводится к праву силы. При этом Гоббс, разумеется, попадает в ловушку: здравый разум человека есть разум самосохранения его индивидуального тела. В государстве же здравым разумом считается разум суверена, что имеет отношение к «телу государства»<sup>17</sup> и его сохранению. Когда потребности самосохранения индивида вступают в противоречие с самосохранением государства, он волей-нево-

---

живший начало, с одной стороны, теориям революционного террора, с другой — всему современному социологизму. О Руссо см. подробнее: Филиппов А. Ф. Систематическое значение политических трактатов Руссо для общей социологии // Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. Трактаты. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 1998. С. 325–340.

17. Здесь, очевидно, находят продолжение старая политическая теология «двух тел короля», постулирующая, что государство является бессмертным телом индивидуально смертного суверена. Разумеется, это не более чем ее отголоски: сама идея уже деградировала, и Гоббс не случайно называет своего Левнафана «смертным богом». См.: Kantorowicz H. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. 2<sup>nd</sup> ed. Princeton: Princeton University Press, 1966.

лей пускает в ход все потенции своего интеллекта. Другое дело, что он может и в нормальной ситуации додуматься до чего-то такого, что не совпадает с «разумом суверена». В этом случае, полагает Гоббс, нужно только, чтобы это индивидуальное мнение оставалось частным, потому что, будучи высказано публично, оно может быть вредным для государства. Вместе с тем, поскольку он признает, что в государстве могут появиться неразрешенные группы, то в них могут циркулировать не одобряемые мнения, в том числе и мнения, прямо опасные для государства. Чтобы государство не рухнуло, здесь опять не обойтись без добровольного признания. Но если бы речь шла только о признанности суверена, то не пришлось бы так акцентировать его чисто физическое превосходство. Итак, насилие не держится без признания, но признания недостаточно без насилия.

Мы, таким образом, оказываемся в центре проблематики политической социологии. Для Аристотеля гражданин (по крайней мере, в идеальном случае) есть гражданин лишь постольку, поскольку политика является его основным делом, а дружба граждан хотя и необходима, но далеко не исчерпывает собой их возможных взаимодействий<sup>18</sup>. У Гоббса появляется идея преимущественно неполитического взаимодействия граждан (то, что впоследствии у Д. Юма, А. Смита, А. Фергюсона оформится в известную концепцию *гражданского общества*), которые, однако, имеют к политике в виде верховной власти в государстве тройкое отношение.

*Во-первых*, граждане предполагают, что государство и, следовательно, полновластие суверена носят характер одновременно *имманентный*, ибо они были конституированы свободным человеческим решением, и *трансцендентный*, ибо это решение не может быть изменено даже совокупной волей всех.

*Во-вторых*, граждане, как мы видели, признают полновластие суверена и в то же время *склоняются* перед его физическим и интеллектуальным превосходством.

*В-третьих*, граждане обнаруживают, что Левиафан не только подавляет их, но и позволяет свободно и своекорыстно действовать

---

18. Еще раз подчеркнем, что в этих рассуждениях Аристотеля нет никакого благодушия. Политическая философия греков, в первую очередь Платона и Аристотеля, — это реакция на политическое крушение Афин и исчерпание прежних духовных ресурсов единства народа. См. об этом: Йегер В. Пайдейя: воспитание античного грека. Т. 2 / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет, 1997. С. 5–11.



и взаимодействовать во всех тех сферах, которые не относятся к области собственно политического решения и управления. Иными словами, поскольку само существование Левиафана также зависит от их готовности признавать полновластие суверена, постольку сама их неполитическая активность также имеет негативный политический характер. Они готовы воздерживаться от нового конституирования суверена, и в этом смысле их аполитичность носит политический характер, ибо они воздерживаются от политического решения.

Рассмотрев две альтернативные модели социального взаимодействия, сыгравшие большую роль в становлении социологии и во многом принципиально важные и сейчас для всех, кто исследует ее фундаментальные понятия, мы находим, что политическая социология, безусловно, не может быть просто «одной из» социологических дисциплин. Точнее говоря, она, конечно, таковой является, поскольку речь идет об исследовании частных политических активностей, о чем и шла речь в начале. Однако в то же время политическая социология — это *общая социология*, рассматриваемая и излагаемая под определенным углом зрения, поскольку она трактует основополагающие моменты социальной жизни, которые в известном смысле оказываются политическими даже тогда, когда носят откровенно неполитический характер. Политическая социология касается фундаментальных аспектов социальной жизни. Она совпадает с общей социологией, пока речь идет о ситуациях, образцовую модель которых мы находим у Аристотеля (человек как существо политическое, а *политическое*<sup>19</sup> как конститутивный момент подлинно человеческого). Политическая социология безусловно совпадает с общей социологией и тогда, когда «Гоббсова проблема», как это называют в социологии<sup>20</sup>, решается в основном

---

19. «Политическое» здесь следует читать как субстантивированное прилагательное. Более полувека назад этот термин изобрел К. Шмитт. См.: *Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1.* См. также известные работы Ж. Фройнда и Хр. Майера: *Freund J. L'essence du politique. P.: Sirey, 1965; Meier Ch. Die Entstehung des Politischen bei den Griechen.*

20. Эта формула принадлежит Т. Парсонсу, попытавшемуся синтезировать в своей теории действия ряд классических социологических подходов. См.: *Parsons T. The Structure of Social Action. N. Y.: McGraw-Hill, 1937.* «Гоббсова проблема» расшифровывается следующим образом: «как возможен социальный порядок» (если дано множество своекорыстных изолированных индивидов)? А это, в свою очередь, неявным образом отсылает к известной формулировке классика социологии Г. Зиммеля: «Как возможно общество?» См.: *Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Созерцание жизни.*

именно так, как это внешним образом и происходит у Гоббса, т. е. верховной политической власти как сверхнасилию отдается приоритет в обеспечении гарантий для мирного и, в сущности, неполитического взаимодействия граждан. Наконец, политическая социология в значительной части совпадает с общей социологией и тогда, когда на передний план выходит другой момент предложенного Гоббсом решения. Действительно, непосредственным образом значительная часть активности людей в современном обществе не связана с политикой. Но политическая власть держится тем, что она *признана*. А это признание, в свою очередь, не может быть простой функцией страха. Человек далеко не всегда боится смерти настолько, чтобы под страхом неминуемой кары сделать что угодно. Иначе говоря, чтобы понять, почему человек признает политическую власть, почему он активен в одних случаях и ограничивает свою активность в других, следует разобраться в том, чему он вообще верит, чему подчиняется, чего боится, чего желает, как взаимодействует с другими людьми и при каких условиях готов командовать и подчиняться. Общая социология перерастает политическую социологию по объему, но по-прежнему совпадает с ней в ряде фундаментальных моментов. Ибо точно так же можно сказать, что мы ничего не поймем в совокупности верований, желаний, взаимодействий людей, если вынесем за скобки их отношение к политике — сколь бы ограниченным образом оно ни проявляло себя в конкретных обстоятельствах современной социальной жизни, — если власть, признание, солидарность и прочее мы объявим лишь одной, частной составляющей социальности.

**Основные категории политической социологии:  
«власть», «легитимность», «харизма», «конфликт»**

Что же мы намерены описывать и объяснять в категориях политической социологии? Казалось бы, самый простой ответ на этот вопрос, особенно в связи с предшествующими рассуждениями, напрашивается сам собой. Политическая социология описывает общество в целом,

---

М.: Юрист, 1996. С. 509–526. Впрочем, Э. Гидденс полагает, что формулировка Парсонса должна быть отвергнута, а Зиммеля — сохранена. См.: *Giddens A. New Rules of Sociological Method*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Polity Press, 1993. P. 105. Ниже мы еще вернемся к этой фундаментальной проблеме и проясним смысл указанных формулировок.

правда, под определенным углом зрения, а именно с точки зрения того, как организована в нем центральная власть (а также власть на более низких уровнях), в каком отношении к ней находятся граждане (включая сюда отношения взаимной зависимости властителей и граждан, признания власти, борьбы за власть и удержания власти), до какой степени пронизаны политической властью и отношениями по поводу власти разные сферы жизни общества и т. п. Однако простые ответы — и здесь не самые лучшие. В действительности, нет ни одного понятия, которое даже в контексте такого простого ответа не вызывало бы новых и куда более сложных вопросов.

Например, мы говорим «общество». Но что мы подразумеваем при этом? Разумеется, можно сказать, что если социология есть наука об обществе, то именно она и должна ответить на этот вопрос. Однако, скажем, хотя о существовании физического поля мы не знали бы без физики, но притяжение двух тел, будь то гравитационное или магнитное, мы часто можем наблюдать и без всякой науки. Поэтому научное описание общества не заменит нам ответа на вопрос: а что мы, собственно, хотим узнать, какие наблюдения, сделанные «без всякой науки»<sup>21</sup>, позволили нам говорить об обществе? И стали бы мы действительно говорить о нем, если бы не привычный политико-идеологический словарь учебников истории (и социологии!), политических речей и газетных сообщений?

Нам придется оставить без внимания то обстоятельство, что слово «общество» происходит в разных языках от разных корней, так что русский в связи с «обществом» подумает скорее о чем-то «общем»<sup>22</sup>, тогда как немец — об «общении» (*Gesellschaft* от *gesellen*), да, пожалуй, и англичанин тоже (ср. *society* и *socialise*). Мы не станем пока сосредоточиваться и на том, что вплоть до Нового времени в европейской философии об «обществе» говорили как о «государстве» и отождествляли

---

21. Разумеется, научное знание, научные понятия проникают в повседневную жизнь. «Совершенно ненаучное наблюдение» требует немалых усилий или вообще невозможно для человека, воспитанного в культуре, которая включает в себя определенные научные представления и соответствующее отношение к ним как неотъемлемую составляющую. Вряд ли без современной науки мы назвали бы падение камня на землю таким вот случаем притяжения.

22. Ср. в греческом *koinos* («общий»), отсюда *koinonia politike* («политическое сообщество»), что на латинском передавалось как *societas civilis* («гражданское общество») и приравнивалось к «государству» (*civitas*).

одно с другим (к этому мы еще вернемся). Нам сейчас важно другое: общество, строго говоря, нельзя увидеть. В европейской мысли это было осознано сравнительно поздно, возможно, начиная с Руссо<sup>23</sup>. Конечно, мы видим людей, но даже если бы нам довелось увидеть разом всех граждан какого-нибудь небольшого государства, пришедших для решения государственных вопросов в народное собрание, можем ли мы считать, что увидели общество? Наверное, здесь нет ничего удивительного — мало ли предметов изучения, невидимых, но вполне объективных. Мы не видим большей части из того, о чем трактуют современные естественные науки. Однако достаточно ли нам таких аналогий? Можем ли мы просто сказать, что множество людей (каждый из которых, в принципе, вполне наблюдаем) вместе составляет общество, которое слишком обширно по величине, чтобы просто поддаваться обзору, да кроме того, представляет собой скорее систему *отношений*, нежели *вещь*, нечто такое, что можно «пощупать»? И да и нет! Да, потому что именно отношения, а не вещи в их традиционном, аристотелевском, как сказали бы философы, понимании изучает вся современная наука. Нет, потому что в таком изложении присутствовало бы другое важное допущение, ничем опять-таки не обоснованное, а именно что столь легко, казалось бы, наблюдаемые нами поодиночке или небольшими группами люди уж во всяком случае представляют собой некоторого рода «вещи» с фиксированными свойствами. Взаимодействие этих «вещей», может быть, и производит нечто новое, несводимое к каждому по отдельности, но зато, в принципе, это новое можно вывести, исходя из их заданных свойств.

То, что это не так, показывает простой пример, который мы находим у знаменитого социолога Дж. С. Коулмена. Цивилизация инков в результате европейских завоеваний погибла, что называется, в одночасье, «коллапсировала». Но что произошло? Люди остались, говорит Коулмен, те же, но исчезла тонкая социальная структура как основа сложной социальной системы. Индейцы влачили жалкое существование в своих поселениях. «Изменились не люди, а социальная структура, в которой они обитали. Но результатом изменения был совершенно другой образ жизни, другие ресурсы и возможности, которыми они

---

23. См.: Филиппов А. Ф. Систематическое значение политических трактатов Руссо. С. 328–332.

располагали»<sup>24</sup>. Тогда, наверное, мы вправе спросить: что значит «изменились не люди»? Если «те же самые» люди не образуют старой системы, то, может быть, это уже не те же самые люди? А ведь можно поставить вопрос и по-другому: меняется ли сама система или структура от того, что люди входят в нее и ее покидают? Например, вряд ли мы вправе сказать, что университет как организация радикально изменился оттого, что его покинули одни студенты (и даже преподаватели) и пришли другие. Но тогда можно продолжить неприятные вопросы. Что значит «радикально»? Когда и кто может установить, радикально или нет совершившееся изменение?

Эти вопросы могут показаться если и не схоластическими и неразрешимыми, то, во всяком случае, далеко уводящими нас от сути дела. Однако это не так. Ведь они касаются самого существа теоретико-социологического исследования, в том числе, конечно, и в области политической социологии. Проблема социологического исследования, даже самого абстрактного и чисто теоретического, — это всегда реальная социальная проблема. Социология, говоря словами Х. Фрайера, это «наука о действительности» и теоретическое «самосознание общества»<sup>25</sup>. И если нас ставит в тупик понятие общества, то, может быть, это не случайно? Если уже Руссо говорит, что простым созерцанием здесь ничего не увидишь, так что потребуются рассуждения, речь, аргументация в понятиях, то что он имеет в виду? Не собрание людей, которое невозможно обозреть, а некоторое состояние их умов и волю, превращающее их в «народ» или, как он еще говорит, «Суверена». Когда классик социологии Э. Дюркгейм заявляет, что «общественная солидарность — чисто моральное явление, не поддающееся само по себе ни точному наблюдению, ни особенно измерению»<sup>26</sup>, то он говорит фактически то же самое. А это значит, что общество — не просто проблема для социолога или поставленного в тупик непривычным вопросом непрофессионального наблюдателя. Вернее будет сказать, что общество — это проблема для самого себя. Бывают, и далеко не столь уж редки в истории случаи, когда проблемы этой как бы не существует.

---

24. Coleman J. S. *The Asymmetric Society*. Syracuse: Syracuse University Press, 1982. P. 1.

25. См.: Freyer H. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Leipzig: Teubner, 1931.

26. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Наука, 1991. С. 65.

Ощущение спаянности, солидарности, взаимопринадлежности столь сильно, что его не приходит в голову проблематизировать никакому социологу. Да и социологов, как правило, в такие эпохи нет. Такое ощущение общности классик социологии Ф. Тённис назвал *Gemeinschaft*<sup>27</sup>. Слово это, по существу, непереводаемо на другие языки и в научной литературе часто используется просто как рабочий термин. Оно означает высшую степень взаимности, такое чувство общности, что человек действует не под влиянием своего индивидуального произвола, а реализуя волю семьи, общины, народа. Как же быть в тех случаях, когда индивидуальный произвол берет верх, когда человек уже не чувствует себя в первую очередь неотъемлемой частью *Gemeinschaft*'а, но действует под влиянием корыстных побуждений, эгоизма, расчета? Здесь, говорит Тённис, некоторое единство тоже образуется, когда люди вступают во взаимовыгодный обмен. Именно такое единство Тённис и называет «обществом», а образованная им пара понятий «*Gemeinschaft/Gesellschaft*» (их у нас иногда переводят как «община и общество» или, более строго, «сообщество и общество») оказывается одной из важнейших оппозиций всей мировой социологии. Но общество, по Тённису, — это единство зыбкое, почти фиктивное. Люди соединяются на момент обмена, а потом снова теряют интерес друг к другу или даже исполняются взаимной враждебности. Общество рассыпалось бы, если бы, помимо соображений взаимной выгоды, людей не сдерживало еще кое-что: остатки того, что называется *Gemeinschaft*'ом (т. е. еще сохраняющееся, хотя и все более деградирующее чувство общности), и политическая власть государства. Иначе говоря, здесь мы снова возвращаемся к Гоббсу, большим поклонником которого был немецкий автор. В концепции Тённиса сторона *Gemeinschaft* как бы представляет Аристотеля и всю традицию, которая берет у него начало, а *Gesellschaft* — Гоббса. Так проблемы переходят из политической философии Гоббса в собственно социологию. Только теперь мы можем сказать точнее: дело не просто в теоретической преемственности. Когда растет степень индивидуализации людей, когда каждый из них все больше становится «сам за себя», общество действительно оказывается проблемой для себя и невидимым для наблюдателя. Пусть ему не угрожает непосредственно «война всех против всех» как настоящие

---

27. См.: *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*. 8. Aufl. Leipzig: Hans Buske, 1935.

военные действия. Пусть гражданский мир для француза, англичанина или немца на рубеже XIX–XX вв. более привычен, чем для афинского грека времен Платона и Аристотеля. Тем не менее общество оказывается зыбким, подвижным, негарантированным. Основы солидарности кажутся далеко не очевидными — и именно на это реагирует социология, как некогда реагировала на кризис мифологического единства политическая философия греков.

Кризис рубежа веков обычно соотносят с наступлением так называемого модерна. Не вдаваясь в расшифровку этого термина, скажем только, что он связан по меньшей мере с двумя принципиально новыми моментами: во-первых, это появление прежде небывалой сугубо своекорыстной, рациональной, расчетливой мотивации в поведении людей (именно у множества людей и как *преобладающая* мотивация); во-вторых, это распад тех мировоззренческих основ (в том числе в религии и в политике), которые, в частности, позволяли не задаваться неприятным вопросом, как увидеть общество. Общество — это и было прежде государство, и лишь Гоббс поставил вопрос о том, как оно может появиться, если граждане только и думают, что о частном интересе. Частный интерес и рациональный расчет очевидны, а вот основы совместности и солидарности неочевидны. Но дело не только в этом.

Как мы видели, не просто совместное пребывание или согласное действие людей, но то, чем они одушевлены, что подразумевают под своими действиями и т. д., — вот что по-настоящему важно для социолога. И о том же говорит пример Коулмена. Когда гибнет цивилизация, исчезает «тонкая структура», хотя бы даже люди оставались еще теми же самыми. Значит, они уже не связаны между собой, они остались прежними, но стали другими, потому что раньше они были вот-этими людьми-в-этом-обществе, а теперь для них нужны совсем иные описания. Исчезло невидимое («тонкая структура»), а мы догадываемся об этом по видимым изменениям. Догадываемся иногда правильно, иногда неправильно. Но ученого не могут удовлетворить загадки. Он пытается пробиться к достоверности.

Так, Дюркгейм предлагает «заменить внутренний, ускользающий от нас факт внешним, символизирующим его фактом и изучить первый при помощи второго»<sup>28</sup>. В данном случае, по мысли Дюркгейма, это право. Конечно, «нравы» не во всем совпадают с правом, но тем

---

28. Дюркгейм Э. Указ. соч. С. 65.

не менее они достаточно полно являют себя в нем. «Кроме того, что останется от нее, если солидарность лишит ее социальных форм?»<sup>29</sup> Иначе говоря, невидимые связи между людьми не удержатся, не будь они выражены в чем-то зримом, каковы, например, нормы права, зафиксированные законодателем и поддержанные санкциями. Именно поэтому реальность как целого кажется несомненной. Общество для Дюркгейма — большая вещь особого рода, реальность *sui generis*.

Однако таков только один из возможных подходов. Другой был разработан Максом Вебером и носит название «понимающей социологии». Вебер и та традиция, которая берет начало в его сочинениях, исходит не из «общества» и не из «государства». Он действительно уже не может увидеть их. *Не может* именно как социолог. Понятия «государства», «армии», «церкви» он с готовностью признает, но только как понятия определенных наук, не социологии<sup>30</sup>. Социология же, по мысли Вебера, — это наука о социальном действии. Иными словами, все, что составляет «государство», «армию», «церковь» и т. д., для социолога суть конкретные действия конкретных людей. Действие, по Веберу, — это любое деяние, деяние или претерпевание, поскольку действующий связывает с ним субъективно значимый смысл<sup>31</sup>. Если мы хотим идентифицировать действие, то должны *понять* его смысл, причем не тот объективный смысл, который оно приобретает в глазах окружающих в той или иной связи, а *субъективно значимый* смысл, смысл для самого действующего. Поэтому мы не можем сказать о каком-то действии, что оно «бессмысленно», если нас удручает его неправомерность, несоответствие каким-то образцам. Оно не бессмысленно для человека, и этот внутренний, субъективный смысл определяет его поведение. От «просто» действия отличается *социальное действие*, которое по смыслу ориентировано на поведение другого человека

---

29. Дюркгейм Э. Указ. соч. С. 67.

30. В Германии вообще очень плохо приживалось понятие общества. Даже Тённис использует его только в паре с «сообществом», а Вебер и Зиммель не используют вообще.

31. См.: Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Aufl. Studienausgabe. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1985. S. 1. Важнейшее определение Вебера мы приводим в терминах, впервые предложенных П. П. Гайденко. Прекрасный перевод М. И. Левиной, которым пользуется уже несколько поколений отечественных гуманитариев (см.: Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 602–643), не везде точен, поэтому мы предпочли цитировать Вебера и далее по немецкому оригиналу.



(в том числе и на какие-то прошлые действия, например, в случае мести, или будущие действия, например, для отражения предполагаемой агрессии). Когда по меньшей мере два человека ориентируют свои действия по смыслу друг на друга, мы имеем дело с *социальным отношением*. «Итак социальное отношение полностью и исключительно *состоит* в том, что существует *шанс* на совершение социальных действий таким образом, что на это можно осмысленно указать; на чем этот шанс основан, поначалу значения не имеет»<sup>32</sup>.

Это определение Вебера, сколь бы тяжеловесным и маловразумительным оно ни казалось, имеет ключевое значение для социологии. Человек может подействовать так, а может иначе. Он может сориентировать свое действие на поведение другого, а может отказаться от этого. И если действуют по меньшей мере два человека, то возможность того, что кто-то из них просто откажется от взаимодействия, возрастает. Позже Парсонс ввел для обозначения этой ситуации понятие «двойной контингенции»<sup>33</sup>. В отличие от действий человека в чисто объективных обстоятельствах, когда результаты его поведения зависят только от него самого (при данных условиях), результаты взаимодействия людей зависят от того, что объект, на который направлено действие, сам есть действующий субъект. «Есть две ключевых точки отсчета для анализа взаимодействия: 1) каждый действующий (*actor*) есть и действующий (*acting*) агент, и объект ориентации, и для себя самого, и для других; 2) как действующий агент он ориентируется на себя самого и на других во всех основных модусах или аспектах»<sup>34</sup>. Здесь Парсонс, как мы видим, считает случайно-зависимым только *результат* взаимодействия. Неизбежность самой по себе взаимной ориентации действующих не подвергается сомнению. Напротив, для Н. Лумана<sup>35</sup> контингенция — это «возможность-быть-и-иначе», т. е. всякое данное рассматривается в аспекте его возможного инобытия. Поэтому и взаимодействие или, в его терминологии, система и коммуникация

---

32. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. S. 13.

33. Контингенция (от лат. *contingere* — случаться, соприкасаться) означает одновременно и случайность, и зависимость.

34. *Parsons T.* Interaction. I. Social interaction // International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 7 / Ed. by D. L. Sills. N. Y.: Macmillan, 1968. P. 436.

35. См.: *Luhmann N.* Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. Kap. 3.

зависят от того, «примет ли партнер коммуникацию или отклонит ее»<sup>36</sup>. Коммуникация, иными словами, это «невероятный феномен»<sup>37</sup>.

Применим теперь эту более современную терминологию к социальному отношению, как его описывает Вебер. Получается, что уже самое элементарное взаимодействие людей достаточно невероятно. Оно *вообще могло бы не состояться*. Если мы хотим выяснить, что же обеспечивает социальному отношению лучшие шансы на то, чтобы оно состоялось, необходимо определить, какой смысл должны вкладывать его участники в свои действия. Вебер говорит, что у них должны быть представления о существовании *легитимного порядка*, на которые они и ориентируются<sup>38</sup>. Такой порядок есть нечто большее, чем простая упорядоченность действий, их регулярность и т. п. Социальный порядок имеется тогда, когда участники отношения ориентируются на некие «максимы» поведения, которые возможно указать, причем рассматривают их для себя как нечто обязательное или как образец. Гарантии легитимности такого порядка могут быть либо внутренними (в силу приверженности к нему), либо внешними, когда отказ от его соблюдения должен повлечь за собой либо неодобрение других людей (тогда это *условность*), либо физическое или психическое принуждение, со стороны *штаба*, специализирующегося на поддержании порядка (тогда это *право*)<sup>39</sup>.

Итак, мы снова видим все ту же дилемму, хотя и запрятанную в тончайшие веберовские дистинкции. Участники отношения могут быть либо привержены к нему (почему — это уже иной вопрос), либо, грубо говоря, считаться с давлением на них либо других таких же участников, либо людей, специально следящих за поддержанием порядка. Но куда же делась способность вообще не участвовать в отношении? Вебер, правда, делает различие между *открытыми* и *закрытыми* отношениями: участие в первых, по смыслу их, не возбраняется никому, тогда как другие, по смыслу, предполагают замкнутость. Но в обоих случаях речь идет только о том, можно ли в них войти, а не о том, можно ли из них выйти. Иными словами, то, что отношение реализуется, — это

---

36. *Luhmann N. Soziale Systeme. S. 160.*

37. См.: *Luhmann N. Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation // Luhmann N. Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981. S. 25–34.*

38. См.: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 16f.*

39. *Ibid. S. 19.*

шанс. Но «Гоббсова проблема» состоит здесь не только в том, что действующие будут бороться между собой, преследуя корыстные цели, но и в том, что они вообще уклонятся от взаимодействия. Ниже мы еще вернемся к этому в связи с понятием конфликта. Однако и тогда, когда социальное отношение рассматривается как *уже существующее*, проблема перемещается *внутрь отношения*. «Гоббсова проблема» теперь — это не появление общества из множества враждебных своекорыстных индивидов, но враждебность, своекорыстие, относительная непредсказуемость как характеристика поведения внутри отношения. Ее приходится решать постоянно, обеспечивая внутреннюю приверженность порядку и/или достаточные средства принуждения.

Таким образом, мы можем зафиксировать первое основное положение политической социологии. *Социальный порядок не тождествен ни простой регулярности действий, ни даже простой согласованности поведения множества людей. В подлинном смысле слова о нем (как бы он ни назывался: «обществом», «сообществом», «государством», «социальной системой» или просто совокупностью упорядоченных действий и т. п.) можно говорить лишь тогда, когда имеет место непростая, неочевидная связь смыслополагания и внешнего принуждения. «Гоббсова проблема» не является чисто философской конструкцией. Она означает внутреннюю проблематичность, контингенцию социального порядка.*

Теперь присмотримся к ситуации повнимательнее. Что на самом деле столь сильно осложняет реализацию социального отношения: своекорыстие и расчет или, напротив, нерассуждающая приверженность каким-то высшим ценностям и целям? Как когда! Если со своекорыстием, кажется, все ясно, то с приверженностью ценностям еще предстоит разобраться. Ведь если в социальное отношение вступают люди не столько рациональные, сколько исповедующие противоположные, несовместимые ценности, дело добром не кончится, их солидарное поведение более чем сомнительно, а «Гоббсова проблема» более чем вероятна. А если взаимодействовать будут люди сугубо рациональные, мирные, но на грани враждебности, тогда они не будут доверять друг другу и все равно возникнет «Гоббсова проблема». Но правильно ли мы делаем, противопоставляя рациональность и приверженность ценностям?

Согласно Веберу, действующий наиболее свободен тогда, когда действует рационально, и наиболее рационален тогда, когда свободен,

т. е. на его решения не оказывает влияние «подоснова» психической жизни, настроение и страсти. И не только это.

«Чем „свободнее“ „действие“ в указанном здесь смысле, т. е. чем *меньше* оно имеет характер „природного события“, тем больше силы обретает, в конце концов, также и то понятие „личности“, согласно которому „сущность“ ее состоит в постоянстве ее внутреннего отношения к определенным последним „ценностям“ и „значениям“ жизни, которые в ее деяниях обращаются в цели и таким образом преобразуются в телеологически-рациональное действие...»<sup>40</sup>.

Что здесь имеет в виду Вебер? Рациональный человек — это и есть «личность» в высшем смысле слова. Быть личностью — значит вырваться из царства природных причинно-следственных связей. Все, что происходит в природе, имеет свою причину. Значит, имеют причину и человеческие действия. Но для того, чтобы понять, откуда и куда катится камень, достаточно выяснить его механические характеристики и те силы, которые действуют на него в начале и в процессе движения. Таков и человек, *на которого* действуют, но не тот, *кто сам* действует. Таков и человек, обуреваемый страстями и влечениями, которые он не осознает и противостоять которым не может. Свободный человек сознателен, потому что *сам* он взвешивает, какова его цель, какими средствами она может быть достигнута и какое из этих средств наиболее эффективно. Процесс его размышления нам не виден, но мы легко можем *понять*, как он пришел к своим выводам, если примем во внимание добротность его личности. Дело в том, что наиболее эффективные средства для достижения определенной цели, как считает Вебер, примерно одинаково рассчитывает любой рациональный человек. Поэтому ученому с точки зрения научной рациональности наиболее понятны именно максимально рациональные действия. Но вот цели выбираются как-то иначе. Точнее говоря, если цели выбираются как средства для достижения более отдаленных целей, то здесь все понятно. Речь идет опять о максимизации рациональности. Но если речь идет о каких-то высших целях (будь это процветание отечества или спасение души), то они выбираются уже иначе. То обстоятельство, что человек способен собраться, определить свое постоянное отношение к некоторым цен-

---

<sup>40</sup> Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 132.

ностям и уже на основе этого выбора строить свое поведение, и является показателем его свободы.

Таким образом, рациональность поведения и целеполагания отнюдь не означает, что человек не привержен каким-то высшим ценностям. Мало того, хотя сам Вебер и не формулировал этого столь однозначно, мы можем (исходя не только из теоретических посылок, но и из социального опыта XX века) утверждать, что до известной степени рациональное поведение может быть свойственно людям самых противоположных ценностных ориентаций. Ни просвещение, ни наука, ни техника — т. е. все то, что мы привыкли связывать с современным, рациональным, «западным» в самом широком смысле слова образом жизни — не гарантируют мирного солидарного социального жизнеустройства. Полагаться же на приверженность людей одним и тем же высшим ценностям<sup>41</sup> не всегда разумно. И вот почему. Если принять не только содержание, но и логику рассуждений Вебера, то получится, что личность именно до такой степени и является личностью, насколько она способна собраться, сконцентрироваться и самостоятельно и сознательно определить свое отношение к высшим ценностям. Но если она способна его определить, то может и переопределить. Грубо говоря, свободный самосознательный человек *может додуматься до чего угодно*. Конечно, личность потому и есть личность, что ее отношение к ценностям не только свободно, но и постоянно. Но «постоянно» не значит «вечно». А потому нельзя исключить, что оно все-таки изменится. И что тогда? Уже Гоббс прекрасно видит здесь опасность именно для политического порядка. Ведь личность, избравшая для себя некие высшие духовные ценности, может поставить под сомнение, например, ценность государства. Но пусть даже она и не зайдет так далеко, а только просветлится духом и заявит, подобно русскому классику, «не могу молчать». Одна беда здесь то, что эта ее новая вера вступит в противоречие с верой официальной. Другая беда, что и вторая, и третья и т. д. личности додумаются до своих оснований веры. Строго говоря, именно к этому изначально и склоняет человека протестантизм. Результат: религиозные войны, жестокость которых потрясла тогдашнюю Европу, и знаменитый принцип Аугсбургского религиозного мира *cuius regio eius religio* — чья власть, того и вера, призванный ограничить произвол публичного поиска религиозной истины хотя бы властью князей.

---

41. Парсонс называл их «разделяемые всеми ценности» (common shared values).

А своеобразное преломление этой ситуации мы и находим в построениях Гоббса: свобода духовного самоопределения не должна быть публичной, ибо это опасно для государства. Но получается, что тогда она опять-таки должна быть относительной, ибо иначе непонятно, как может человек, которому открылась истина, воздержаться от ее публичного возвещения, если таковое возвещение входит в его понимание истины. Удержаться от публичности он может только в том случае, если свободно признает иерархию ценностей, т. е. поймет, что прозрение истины ничтожно перед лицом гражданского мира и сохранения государства, или же по меньшей мере сочтет, что сохранение собственной жизни перед лицом всевластия суверена для него важнее публичного исповедания веры.

Таким образом, мы подошли к тому, чтобы повнимательнее приглядеться к этому феномену. Некто может думать неподобающе, но поступать, как подобает. Он подчиняется власти, хотя бы даже та и держалась не только грубой силой, но и его собственным признанием. Впрочем, как мы увидим, не только признание важно для власти, но власть важна для признания, для всей структуры мотивов, ибо подчинение вопреки убеждениям сказывается и на характере убеждений. Что же такое власть? Классическое определение Вебера широко известно: «*Власть* — это всякий шанс осуществить в рамках некоторого социального отношения свою волю, все равно на чем этот шанс основывается»<sup>42</sup>. Сюда добавляются еще два важных определения: «*Господством* должен называться шанс обнаружить у конкретных лиц повиновение приказу определенного содержания; *дисциплиной* должен называться шанс обнаружить у некоторого количества конкретных людей немедленное, автоматическое и схематическое повиновение приказу, существующее в силу привычной установки»<sup>43</sup>. Власть, господство и дисциплина взаимосвязаны. Во всех случаях речь идет о шансе, потому что воля свободна и даже дисциплинированный автоматизм может давать сбои. Георг Зиммель проницательно заметил, что если угрожать другому человеку наказанием или даже смертью, то власть будет ограничена возможностью ответить наказанием на неповиновение. А что делать, если тот, кем командуют, предпочитает умереть, но не подчиниться? Шанс неповиновения существует в любом социальном отношении,

---

42. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 28.

43. Ibid.

а потому и власть, и господство, и дисциплина — это тоже шанс. Из определений Вебера следует также, что власть — самый фундаментальный феномен. Если только мы согласимся, вслед за Тённисом и Вебером, что любое социальное событие происходит от взаимодействия *воля*, сколь бы разумной ни была эта воля<sup>44</sup>, то властью оказывается способность (не более чем шанс!) осуществить, навязать свою волю, в том числе и вопреки сопротивлению. Поэтому можно сказать, что даже ребенок, который клянчит у матери конфету и в конце концов получает ее, имеет власть над ней — но он над ней не господствует, ибо она подчиняется не его приказам, а его уговорам. Понятие власти оказывается чрезмерно общим, оно годится для социологии вообще, но нуждается в спецификации применительно к разным областям социальной жизни. Вот почему Веберу требуется понятие господства. Обратим внимание сначала на то, что он использует здесь один из своих излюбленных терминов: речь идет о конкретных лицах (буквально: тех, на *которых можно указать*, — «*angebbar*»). Господство — это не тотальный феномен, который еще нуждается во множестве дополнительных спецификаций. Говорить о господстве всегда следует конкретно: кто, кому и почему приказывает. Поэтому, говорит Вебер, нельзя рассматривать вообще всякие правомерные притязания как своего рода приказы: ведь тогда получилось бы, что рабочие господствуют над предпринимателем (настолько, насколько правомерны их требования зарплаты), а чиновник — над своим государем (в той мере, в какой оправданно его требование выплатить ему содержание). Точное понятие господства не предполагает такой расплывчатости и, в частности, может быть разделено на «господство в силу констелляции интересов (особенно в силу монопольного положения) и... господство в силу авторитета (власти приказывать и обязанности подчиняться). Самый чистый тип первого — монопольное господство на рынке, а последнего — власть домохозяина или чиновника или князя»<sup>45</sup>.

---

44. Тённису, кстати говоря, принадлежит изобретение самого термина «волюнтаризм» для обозначения тех философских течений, которые во главу угла ставят волю. Термином «волюнтаризм» для характеристики собственной концепции пользовался много позже Т. Парсонс. Тень Шопенгауэра и главным образом Ницше нависает над всей классической социологией, в том числе и социологией политики.

45. *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 542. Вебер использует два разных слова, говоря о власти. В цитированном выше определении власти он называет ее

Однако определение Вебера — далеко не единственное<sup>46</sup>. Власть стала слишком популярной темой, чтобы мы могли дать здесь даже самый краткий обзор существующих подходов, однако обращение к некоторым из них позволит углубить рассмотрение. Так, согласно Р. Далю, «на самом общем уровне власть в современной науке означает *подмножества отношений между социальными единицами, при которых поведение одной или множества единиц (реагирующие единицы, P) в некоторых обстоятельствах зависит от поведения других единиц (контролирующих единиц, K)*»<sup>47</sup>. Даль, разумеется, признает, что это чрезмерно общее определение. Тем не менее он стремится придать ему эвристический характер, предлагая исследовать величину власти (степень контроля), распределение власти, ее объем (т. е. в каких случаях определенные индивиды или группы оказываются *K*, а в каких — *P*), ее область, ресурсы, мотивы, издержки. У Даля для нас существенны еще два момента. Во-первых, он говорит о том, что властные отношения аналогичны каузальным, иными словами, исследовать, имеет ли место отношение *K—P*, почти тождественно изучению каузальной связи — со всеми преимуществами и недостатками такого исследования, ибо выявить в переплетении обстоятельств причинно-следственные связи всегда очень трудно, а иногда и вовсе невозможно. Во-вторых, Даль обращает внимание на необходимость различать *обладание* властью и *исполнение* власти: часто *K* не предпринимает никаких действий, в том числе и не выражает свою волю, но *P* тем не менее подчиняется ему, сообразуя свое поведение не с реальными, но с возможными действиями *K* и своим представлением о его возможном волеизъявлении.

Оценить некоторые слабости подхода как Вебера, так и Даля нам помогают остроумные замечания С. Люкса<sup>48</sup>. Против Вебера он выдвигает то возражение, что, привязав власть к воле, тот ограничил возможности аргументации: ведь власть может состоять в способности

---

«Macht» — власть как способность, мощь. Здесь же он говорит о «Gewalt», т. е. власти как силе и насилию, изначально именно физическом.

46. Один из впечатляющих примеров продуктивной работы именно с веберовским понятием в политической социологии — книга английского социолога и историка М. Манна «Истоки социальной власти». См.: Mann M. The Sources of Social Power. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1993–1995.

47. Dahl R. Power as the control of behavior // Power / Ed. by S. Lukes. Oxford: Blackwell, 1986. P. 40.

48. См.: Lukes S. Introduction // Power. P. 1–18.



добиться чего-то, чего я не хочу. Мочь и хотеть — разные измерения. Я не навязываю волю, потому что у меня нет к этому желания, а не потому, что нет способности. Что касается Даля, то он не учитывает ни того, что совет или убеждение также могут эффективно изменить поведение другого человека, но это ведь не власть. Мало того, существуют у моего поведения и предвидимые, и непредвиденные последствия. Так можем ли мы считать властью, например, тот случай, когда я нечаянно опаздываю на встречу, а другой, тот, которому я ее назначил, не успевает попасть на автобус (и, значит, меняет поведение)?

Т. Парсонс обратил внимание именно на эту расплывчатость понятия власти у многих теоретиков, которая связана прежде всего с «тенденцией, в традиции Гоббса, рассматривать власть просто как обобщенную способность добиваться самых разных целей (ends and goals)», независимо от того, какие средства при этом используются и насколько уполномочен принимать решения и налагать обязательства тот, кто это делает<sup>49</sup>. В этом случае понятие власти недостаточно специфично, под него подпадает и феномен влияния, и (иногда) деньги. Парсонса не устраивает также непроясненность вопроса о соотношении принуждения и консенсуса в понимании власти. Сам же Парсонс предлагает рассматривать власть хотя и по аналогии с деньгами, однако совершенно специфически. «Власть... — это обобщенная способность гарантировать исполнение непреложных обязательств единицами системы коллективной организации, если обязательства легитимированы тем, что они имеют отношение к коллективным целям, а в случае непокорства предполагается принуждение посредством негативных ситуационных санкций — какова бы ни была в действительности эта деятельность по принуждению»<sup>50</sup>.

Наконец, З. Бауман, утверждает, что «власть заключается в способности пользоваться действиями других людей как средствами для достижения собственных целей; в целом — это способность уменьшать ограничения, налагаемые свободой других людей на свой выбор целей и подсчет средств»<sup>51</sup>. Бауман сопрягает понятие власти и понятие свободы: «Чем больше у человека власти, тем более широк его выбор; тем

---

49. См.: *Parsons T. On the concept of political power // Parsons T. Politics and Social Structure. N. Y.: Free Press, 1968. P. 353.*

50. *Ibid. P. 361.*

51. *Бауман З. Мыслить социологически / Пер. с англ. С. П. Баньковской. М.: Аспект-Пресс, 1996. С. 123.*

большее количество решений может считаться для него реалистичным; тем шире круг целей, которые он может преследовать вполне обоснованно, будучи уверенным, что получит то, чего хочет»<sup>52</sup>.

Это рассуждение Баумана позволяет нам, наконец, включить в наш краткий обзор одно определение, которое относится уже, собственно, не к власти, но к *насилию*, однако близко примыкает к нашей теме. Ю. Гальтунг определяет насилие как «*причину различия между потенциальным и актуальным, тем, что могло бы быть и что есть. Насилие есть то, что увеличивает дистанцию между потенциальным и актуальным и препятствует уменьшению этой дистанции*»<sup>53</sup>. Насилие, продолжает Гальтунг, «встроено в структуру и обнаруживается как неравная власть, а следовательно — неравные жизненные шансы... Прежде всего неравно распределена *власть принимать решение о распределении ресурсов*»<sup>54</sup>.

Мы далеко ушли от первоначальных определений Вебера<sup>55</sup>, и это сказало прежде всего в том, что в цитированных определениях стали появляться еще никак не обоснованные понятия, будь то «ресурсы» (Даль, Бауман, Гальтунг), «система» (Парсонс), «структура» (Гальтунг) или «легитимация» (Парсонс). Зададим в этой связи вопрос: случайно ли это? В самом деле, важнейшими моментами в определении Вебера являются формулы «осуществить свою волю» и «все равно на чем этот шанс основывается». Вопрос о происхождении воли напрашивается, однако, сам собой. А если присмотреться повнимательнее, то окажется, что и безразличие к источникам «шанса» не может быть оправдано. Возьмем простейшую ситуацию: некто реализует свою волю в рамках определенного социального отношения, потому что его воля совпадает с волей остальных участников. Он действительно добивается своего, но не в силу власти, а в силу солидарности. Но вернемся к воле. Она не тождественна полному произволу, потому что это воля личности, постоянной (хотя и относительно постоянной) в своем отношении к ценностям. Но где исток потребностей и ценностей че-

---

52. Бауман З. Указ. соч. С. 121.

53. Galtung J. Violence, peace and peace research // Journal of Peace Research. 1969. Vol. 6. № 3. P. 168.

54. Ibid. P. 171.

55. Дополнить общую картину определений власти можно, в частности, по доступным отечественным публикациям. Из новейших обзоров см. хотя бы: Кравченко И. И. Введение в исследование политики. М.: ИФРАН, 1998. С. 21–26.

ловека? Почему мы должны допускать такое простое отношение, в котором  $A$  пытается навязать свою неизвестно как возникшую волю  $B$ , а  $B$ , неважно почему, поддается или не поддается?

Конечно, дело не в том, что теоретик не хочет знать, как это по-настоящему «бывает в жизни». Теоретическое построение невозможно без *идеализации*, т. е. без создания таких конструкций, в которых исследуемое отношение выступает в максимально чистом виде, подобно тому, как геометр не продвинется в своих построениях, если начнет выяснять, сделаны ли его фигуры из твердого дерева или мягкой проволоки. Недаром на заре социологии Зиммель видел в ней прежде всего науку о *формах* социального взаимодействия, которая отвлекается от его содержания (конкретных мыслей, чувств и мотивов) подобно тому, как математик отвлекается от материи. Вопрос, значит, совсем не в том, существуют ли в реальности такие отношения (или, заметим попутно, такая война всех против всех, завершающая образование государства посредством общественного договора, какой ее описал Гоббс), но в том, насколько плодотворны такие идеализации, что можно и что нельзя выносить за скобки. Вебер, как мы видим, достаточно быстро вынужден перейти от власти к господству. Даль дает определение настолько общее, что фактически сам лишает его полной убедительности, когда начинает перечислять конкретные задачи и измерения исследования власти. Парсонс же слишком озабочен именно политической властью, т. е. не рассматривает власть как таковую, более элементарный и фундаментальный феномен. Бауман не уделяет внимания различию между обладанием властью и исполнением власти, он также не рассматривает тот случай, когда власть может быть применена не для ограничения чужой свободы и корыстного использования действий других людей, а для развития, поощрения, поддержки свободы другого. Наконец, Гальтунг вообще ступает на очень скользкий путь, ибо объективно оценить существующие потенции и степень насилия, препятствующего их осуществлению, очень трудно.

Трудности, которые здесь обозначились, в малой мере обусловлены слабостями тех или иных теорий. Эти трудности носят объективный и фундаментальный характер. Неопределенность понятия власти, по существу, может быть преодолена, если свести хотя бы часть предлагающихся решений к двум дихотомиям: 1) власть есть феномен, либо  $1^a$  характерный для любых межчеловеческих отношений, либо  $1^b$  чисто политический; 2) власть может быть либо  $2^a$  прослежена вплоть

до диадического (двух людей) взаимодействия, либо  $2^b$  должна рассматриваться как характеристика структуры или системы. Очевидно сходство утверждений  $1^a$  и  $2^a$  и, соответственно,  $1^b$  и  $2^b$ . Сами по себе дихотомии не альтернативны, они просто позволяют в разных терминах выстроить описание власти и всю сопутствующую аргументацию, которая в рамках дихотомии 1) может иметь более философский, а в рамках дихотомии 2) — более социологический вид. Очевидно и другое. Теоретическое решение в пользу одного из членов дихотомии — это также решение в пользу определенного понимания политики. Исследование власти как универсального феномена действительно заставляет нас дополнительно специфицировать ее применительно к политике, однако это означает только, что политика не отрывается от общих условий человеческого существования, что она укоренена в них уже на уровне простейших взаимодействий и что все неясности и недоразумения возникают по большей части из-за попытки приложить к фундаментальному уровню общения критерии функционирования власти в рамках политики как особой сферы.

Зафиксируем теперь второе основное положение политической социологии. *Власть есть универсальный феномен человеческого общения, начиная от диадического взаимодействия и кончая сложными системами. В самом широком смысле власть есть способность вторгаться в течение социальных событий. В зависимости от того, каковы источники властного воления, ресурсы, привлекаемые для осуществления власти, и последствия, как предвиденные, так и непредвиденные, властного действия или бездействия, мы имеем возможность рассматривать ее как специфический феномен той или иной сферы общественной жизни, в том числе и политики. Вторжение в течение социальных событий с использованием соответствующих ресурсов — один из первых шагов к установлению социального порядка.*

Самая элементарная власть может натолкнуться на противоположно направленную волю. Столкновение двух волей есть конфликт. Способность добиться своего, несмотря на конфликт, базируется на ресурсах власти. Предельный ресурс власти — физическое насилие. Физическое насилие означает, что взаимодействие волей не есть чисто ментальная характеристика. Воля неотделима от движений тела и, напротив, движения тела вносят вклад в формирование воли. Предельный случай физического насилия — угроза жизни, реальная возможность убийства непокорного. Политическая власть есть там, где

появляется возможность правомерного распоряжения чужим телом, вплоть до лишения жизни. «Итак, *политической властью*, — говорит уже Локк, — я считаю *право* создавать законы, предусматривающие смертную казнь и соответственно все менее строгие меры наказания для регулирования и сохранения собственности, и применять силу сообщества для исполнения этих законов и для защиты государства от нападения извне...»<sup>56</sup>. И через несколько столетий известный теоретик говорит о том же: «...сохранение жизни является основной целью подавляющего большинства людей. Если так, то отсюда следует, что *способность отнять жизнь — наиболее эффективная форма власти*. Иными словами, больше людей будут с большей готовностью отвечать на угрозу применения *силы*, чем на какую-либо другую»<sup>57</sup>. Однако политическая власть — это не просто превосходство в силе, но превосходство в *праве* применять силу. «В прошлом, — говорит Вебер, — различным союзам — начиная с рода — физическое насилие было известно как совершенно нормальное средство. В противоположность этому сегодня мы должны будем сказать: государство есть то человеческое сообщество, которое внутри определенной области — область включается в признак! — претендует (с успехом) на *монополию легитимного физического насилия*»<sup>58</sup>. А что такое, по Веберу, союз? Это «замкнутое» (см. выше) или, во всяком случае, ограничивающее и регулирующее внешний доступ к себе социальное отношение, в котором сохранение порядка гарантировано поведением определенного человека (руководителя) или группы людей (управленческого штаба)<sup>59</sup>. «Постольку, поскольку члены союза как таковые в силу значимого порядка подчинены отношениям господства, он должен называться *союзом господства*... *Политическим союзом* должен называться союз господства тогда и постольку, когда и постольку его существование и значимость его порядков в рамках конкретной географической области постоянно гарантируются применением и угрозой применения *физического при-*

---

56. Локк Дж. Два трактата о правлении / Пер. с англ. Ю. В. Семенова // Локк Дж. Сочинения: в 3-х тт. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 263.

57. Lenski G. Power and Privilege: A Theory of Social Stratification. N. Y.: McGraw-Hill, 1966. P. 50.

58. Вебер М. Политика как призвание и профессия / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 645.

59. См.: Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 26.

нуждения со стороны управленческого штаба»<sup>60</sup>. Таким образом, монополия управленческого штаба на применение физического насилия к конкретным людям (в случае государства: гражданам) на определенной территории позволяет, так сказать, преобразовать власть в господство: не просто реализовать свою волю даже вопреки сопротивлению другого, но обеспечить повиновение приказам, страдая физическим принуждением, вплоть до убийства<sup>61</sup>.

Иначе говоря, исследуемое отношение усложняется. По одну сторону мы имеем теперь не просто способность «где-то», «в чем-то», «как-то», «по отношению к кому-то» осуществить свою волю, но конкретных людей или круги лиц, из которых одни приказывают, а другие подчиняются приказам, причем и те и другие привержены порядку. Более дифференцированно это можно представить так: те, кто подчиняется: 1) привержены порядку, 2) боятся физического насилия и 3) считают монополизацию этого насилия со стороны руководителя и/или управленческого штаба легитимной; те же, кто командует: 1) привержены порядку, 2) располагают ресурсами для физического насилия и 3) считают свою власть единственно легитимной и поддерживают веру в ее легитимность. Можно также сказать, что приверженность порядку и со стороны командующих, и со стороны подчиненных предполагает веру в легитимность господства и применяемого насилия, так что распределению ресурсов насилия соответствует вера в легитимность.

Слово «легитимность» — одно из самых употребительных в политическом лексиконе, однако в социологии, во всяком случае, со времен Вебера, оно имеет иное значение, чем в политической теории, для которой легитимность — это не просто законность, т. е. легальность. Легитимность предполагает некоторое высшее, более подлинное обоснование, нежели законное принятие решений или действенность права, подкрепляемая санкцией<sup>62</sup>. Приведем лишь один характерный

---

60. Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 29.

61. В некоторых государствах, как известно, не существует смертной казни. Однако это не отменяет логики приведенных рассуждений: у государства все равно остается монополия на высшую степень легитимного физического насилия, в чем бы оно ни состояло.

62. См. из новейших источников на русском языке: Хёффе О. *Политика, право, справедливость: основоположения критической философии права и государства* / Пер. с нем. Вл. С. Малахова и Е. В. Малаховой. М.: Гнозис, 1994.

пример. В знаменитых лекциях Ф. Гизо «История цивилизации в Европе» мы читаем: «Политическая легитимность есть очевидным образом право, основанное на древности, на длительности; на первенство во времени ссылаются как на источник права, доказательство легитимности власти»<sup>63</sup>. Но это еще не все. «Для политической легитимности прежде всего характерно отрицание силы как источника власти, воссоединение с моральной силой, идеей права, справедливости, разума»<sup>64</sup>. Таким образом, политический философ способен решать вопрос о подлинной и неподлинной легитимности, измеряя ее меркой древности или справедливости и разума, или того и другого. Социолог же не может в рамках своей дисциплины высказываться о легитимности *самой по себе*. Социолог исследует легитимность как веру в легитимность. Для него нет правильных и неправильных порядков, а значит, нет подлинной и не подлинной легитимности. Точка зрения Вебера на легитимность и сегодня представляется одной из наиболее продуктивных. Мы постараемся изложить ее сравнительно подробно.

Согласно Веберу, легитимность некоторого порядка может быть гарантирована:

«I) чисто внутренне, а именно:

1) чисто аффективно: чувственной самоотдачей;

2) ценностно-рационально: верой в его [порядка] абсолютную значимость в качестве выражения последних обязывающих ценностей (нравственных, эстетических или каких-либо иных);

3) религиозно: верой в зависимость обладания благом спасения от его соблюдения;

II) а также (или только) ожиданиями особых внешних последствий, т. е. состоянием интересов; однако это ожидания особого рода»<sup>65</sup>.

Эта классификация дополняется перечнем того, в силу чего некоторому порядку действующие могут приписать легитимную значимость:

«а) в силу *традиции*: значимость вечно существовавшего;

б) в силу *аффективной* (особенно эмоциональной) веры: значимость нового откровения или примера;

---

63. *Guizot*. Histoire der la civilisation en Europe. P.: Victor Masson, 1851. P. 61.

64. *Ibid.* P. 63.

65. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. S. 17.

с) в силу *ценностно-рациональной* веры: значимость того, что понимается как абсолютно значимое;

d) в силу позитивного уложения, в *легальность* которого верят.

Эта легальность может быть значимой для участвующих как легитимная:

α) в силу соглашения заинтересованных лиц;

β) в силу его навязывания (на основе считающегося *легитимным* господства людей над людьми) и послушного следования ему»<sup>66</sup>.

Обратим внимание прежде всего на различие легитимности и легальности. Слова эти очень похожи и происходят от одного и того же латинского *lex* — закон. Но смысл у них разный. Исторически легальность ассоциировалась прежде всего с писаным правом, с формулировками законов<sup>67</sup>, собственно, она и означала соответствие законам, принятым также законным, легальным путем. Напротив, легитимность ассоциировалась прежде всего с традицией, «божественным правом», «естественным правом» и т. п., т. е. с тем, что должно было бы служить меркой правоты закона, сколь бы *законным* он ни был по формальным основаниям. В разные эпохи и разными политическими силами то легальность ставилась выше легитимности, то наоборот. Вебер подходит к делу именно как социолог, и потому для него общим понятием оказывается легитимность: вера в законную значимость порядка. Но тогда и легальность оказывается только одним из видов легитимности. Мы, таким образом, опять подходим к тому, каким смыслом наполняют действующие свое поведение в рамках социального порядка. Ведь мы видели, что их рациональность и своеволие могут привести к тому, что социальное отношение станет невозможным («Гоббсова проблема»). Легальность же связывается у Вебера с рациональной способностью человека, который отдает себе отчет в своих действиях, четко ставит цели и рассчитывает необходимые для их достижения средства. Такой человек готов подчиняться, готов принять значимость порядка, если он ясно увидит, что те правила, которым он вынужден подчиняться, проистекают не из традиции (давно уже потерявшей для него притягательность), не из произвола своеправного властителя, но из деятельности предсказуемо функционирующего органа, образованного

---

66. См.: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 19.

67. Вебер находит для этого важный, хотя и почти непереводаемый термин: *gesetzt* (ср.: *Satz* — «предложение», «фраза» и *Satzung* — «устав», «инструкция»).



по рационально обоснованным правилам, компетентного и письменно оформляющего все свои решения и распоряжения<sup>68</sup>. С понятием легально-рациональной легитимности тесно связаны также понятие предприятия и концепция бюрократии. Предприятием Вебер называет непрерывное целенаправленное действие определенного рода<sup>69</sup>, характер предприятия может иметь и наука, и политика, не говоря уже о промышленном предприятии. Что же касается рациональной бюрократии, то она представляет собой самый чистый случай легально-рационального господства, осуществляемого при посредстве управленческого штаба. Члены этого штаба высоко квалифицированы, дисциплинированы, имеют четко обозначенные компетенции, находятся на соответствующих местах в иерархии, лично свободны, но не владеют сами средствами управления, а заключают контракт для получения должности и продвигаются по служебной лестнице в соответствии с заслугами<sup>70</sup>. Это, конечно, сильно идеализированный образ бюрократии — не только в смысле теоретической идеализации или идеального типа, но и в самом обыденном понимании, но важно понимать, что Вебер акцентирует одновременно *реально существовавшие* и *теоретически значимые* особенности бюрократического управления.

Вебер называет еще два вида легитимности: традиционную и харизматическую, и если традиционная принадлежит либо прошлому, либо иным, не западным культурам, то харизматическая, как оказывается, может существовать и в эпоху современности. Для лучшего понимания этого крайне важного момента вернемся к веберовской концепции действия. Вебер выделил четыре идеальных типа действия: целерациональное (ясность цели и расчет средств), ценностно-рациональное (ясность относительно характера поступка, акцент на совершении действия, а не на достижении результата), аффективное и традиционное (оба находятся на границе осмысленного поведения как такового, потому что первое из них носит чуть ли не чисто реактивный, а второе — чуть ли не чисто автоматический характер). Но можно предложить и более грубое, простое членение: было бы оправданно различение двух типов поведения: наполненного смыслом (рациональным или

---

68. См. детальное описание: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 125–130. *Письменные* формулировки являются необходимым условием четкости, связности и непрерывности.

69. См.: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 28.

70. См.: *Ibid.* S. 124–126.

ценностным) и почти неосмысленного (реактивного или привычного). А отсюда можно сделать следующий шаг: к различению поведения мотивированного и немотивированного.

Не очень строго, но достаточно часто Вебер подразделяет мотивы на «идеальные» и «материальные». Однако важнее было сказать, что их объединяют две важные характеристики: ясность и обыденность. Об этом говорит и знаменитое понятие «харизмы», которое фигурирует в социологии религии и социологии политики Вебера. В социологии религии мы сталкиваемся с утверждением, что «религиозно или магически мотивированное поведение первоначально ориентировано *посюсторонне*» и что сам действующий ведет себя при этом относительно рационально, различая только «большую или меньшую повседневность явлений»<sup>71</sup>. В то же время харизма — это нечто *внеобыденное*. Таков дар колдуна в отличие от обыденной магии; таково качество пророка в отличие от жреца, включенного в «предприятие спасения»<sup>72</sup>. Точно так же и харизматическое господство основывает свою легитимную значимость на «внеобыденной самоотдаче, [обращенной] к святости или героической силе или образцовости какой-либо личности или порядкам, которые она провозвещует или создает»<sup>73</sup>.

Когда харизма исчезает, то это происходит в силу, как его называет Вебер, «оповседневнивания» (*Veralltäglichung*)<sup>74</sup>, причем в этом процессе, означающем ее традиционализацию или рационализацию, ключевую роль играют определенные *мотивы* приверженцев харизматического властителя, их материальные или идеальные интересы<sup>75</sup>. Однако и в сфере религиозной, и в сфере политической внеобыденность отнюдь не исключает мотивированность как таковую. Дело в другом. Внеобыденности на шкале действий соответствует аффективное действие. Аффект, правда, находится на границе осмысленности, но все-таки по сию сторону этой границы. Аффективное действие — хотя и с трудом — признается осмысленным. Но *продолжительность* аффекта — это совершенно другое дело. Нельзя сказать, что преданность харизме столь же скоропреходяща, как, например, вспышка гнева.

---

71. Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 245.

72. Ibid. S. 260f., 268f.

73. Ibid. S. 124.

74. Для тех, кто знаком с Вебером по английским переводам, привычнее слово «рутинизация».

75. Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 144–145.

Ведь и чувственной самоотдачей гарантируется легитимность порядка (порядок же хотя бы относительно длителен). В некоторых случаях внеобыденное в области религиозной, например, личные качества мага или — как «суррогат» магии — подлинная, особо интенсивная вера, «могущая двигать горы», не квалифицируется по длительности. В тех случаях, когда религия и политика мало дифференцированы, вера в харизму причастного богам властителя легитимирует весь аппарат господства неопределенно долгое время; то же самое происходит и тогда, когда церковь, например, освящает императорскую или королевскую власть. И все-таки если мы желаем сохранить различие между традиционным и харизматическим, то придется признать, что даже регулярно воспроизводимый аффект означает некоторое *прерывание повседневности* и сугубо харизматически производимые чувства более кратковременны, чем религия, которую Вебер именует «предприятием спасения», подобно тому как он называет предприятием и государственный аппарат, и современную науку, и организацию политических партий.

Но точно так же, как собственно аффективное действие несравненно менее продолжительно, чем эмоциональная самоотдача господину, вера в магическую силу колдуна или харизму праведника, так и мотивированность поведения во втором случае несравненно выше. Схематично это можно сформулировать так: аффективное действие скорее неожиданно и немотивированно, но, в сущности, достаточно обыденно; аффективная приверженность скорее ожидаема, мотивированна, устойчива, но при этом внеобыденна как особый, кратковременный род порядка по сравнению с более продолжительными порядками повседневности. Но можно трактовать это так: внеобыденно (харизматически) фундированный род порядка создает по-своему обыденную, привычную мотивацию, но лишь постольку, поскольку предполагает достаточно вероятным частое совершение аффективного, кратковременного — и потому почти немотивированного, невнятного по смыслу действия<sup>76</sup>. Наконец, это можно переформулировать еще и так: харизма мобилизует сравнительно продолжительное аффективное поведение, в котором тем меньше аффекта, чем больше продолжительности.

---

76. Не всякий аффект относится к харизме. Но она невозможна без подлинно аффективного действия.

Растянутый и ослабленный аффект — основа направленного, сравнительно более мотивированного и осмысленного, чем обычно, аффекта.

Мы видим, что, по Веберу, ясность самосознания, осмысленность и мотивированность поведения постоянно находятся под угрозой. Им угрожают сила привычки и вспышка страсти, обыденность, доведенная до автоматизма, и внеобыденное, радикально нарушающее ход вещей. Мы видим также, что это жесткое противопоставление ясности и аффективности специфично именно для *современного* состояния с его преобладанием целевой рациональности. Современному как целерациональному противопоставляется не только традиционное в смысле значимости всегда существовавшего и привычного автоматизма. Ему противопоставляется также харизматическое, легитимированное особой прикосновенностью к высшим силам, и аффективное, т. е. сравнительно кратковременное и интенсивно эмоциональное.

Сведем теперь полученные в ходе предшествующего изложения результаты.

Третье основное положение политической социологии заключается в следующем: *Легитимность должна рассматриваться как особая характеристика приверженности действующих к социальному порядку. Это не столько приверженность к фактическому порядку как таковому, сколько к принципам и способам его самообоснования. Благодаря легитимности социальный порядок приобретает иное измерение своей значимости. Если сам по себе, просто как таковой, он выступает в единстве с физическим насилием, которое подкрепляет его и получает от него правовую санкцию, то, будучи легитимным, он оказывается укоренен в широком контексте истории и культуры, традициях, верованиях, ценностях, которые имеют более обобщенный характер. Легитимность позволяет ставить вопрос о законности закона, о правоте права, однако социолог рассматривает все существующие обоснования с точки зрения фактической приверженности действующих надфактическому.*

Поэтому преимущественным образом легитимность скорее всего должна оказаться привычной, традиционной легитимностью, даже если это привычная легальность, которую, правда, можно испытать, проверить на предмет ее рациональности. Очевидно тем не менее, что здесь имеет место вера в рациональное устройство власти, которое может при необходимости выдержать испытание разумом, подобно тому, как, включая электрическую лампочку, мы не задумываемся о научных теориях, объясняющих природу электричества и позволяющих исполь-

зовать его, а просто знаем, что в конечном счете, пожелай мы проверить их, нам предложат рациональный эксперимент и рациональное доказательство. Но может ли сама по себе легальность послужить еще и мобилизирующим моментом, т. е. давать дополнительный импульс поведению индивидов? Вебер склоняется к отрицательному ответу на этот вопрос. Вот почему — наряду с прочим ему необходимо понятие харизмы.

Четвертое основное положение политической социологии таково. *Поведение людей, в том числе и политическое, носит в значительной степени немотивированный характер. Отчетливая мотивация возникает в тех случаях, когда человек в полной мере осознает свои интересы и/или ценности. Совершенная немотивированность может быть следствием привычки или аффекта. Мотивированность может быть следствием ясного осознания целей и ценностей. Между этими идеальными полюсами и располагается все многообразие способов поведения. Харизма не просто составляет базис легитимности господства: аффективное напряжение, в том числе и в области политической, не может быть длительным, однако харизма позволяет, хотя бы и на относительно короткое время, мобилизовать людей для совершения определенных политических действий, выходящих за пределы их рутинных занятий, но и требующих более сильного импульса, чем его могут дать привычка, традиция или рациональное убеждение.*

Может ли нас в полной мере удовлетворить веберовская концепция? Разумеется, и в этой части к ней можно предъявить претензии того же рода, что и высказанные выше относительно понятия власти. Наиболее сомнительным может показаться разделение родов легитимности. Мы видим, что до известной степени традиционная, легальная и харизматическая легитимность не столько исключают, сколько поддерживают друг друга. Вместе с тем подробное исследование источников веры в некую надфактическую значимость порядка вовсе не обязательно должно ограничиваться веберовскими дистинкциями, слишком произвольными, сухими и формальными<sup>77</sup>.

В послевоенной социологической литературе как понятие легитимности, так и понятие харизмы<sup>78</sup> используются достаточно широко.

---

77. Как это представлялось в начале 1930-х гг. К. Шмитту. См.: *Schmitt C. Legalität und Legitimität. München: Duncker & Humblot, 1932. S. 14ff.*

78. См. подробное исследование проблемы харизмы вождя у С. Московичи: *Московичи С. Век толп: исторический трактат по психологии масс / Пер. с фр. Т. П. Емельяновой. М.: Центр психологии и психотерапии, 1996.*

Так, Парсонс утверждает, что общество — это система, коллективная жизнь в которой организована вокруг «структурированного нормативного порядка», который является ее ядром. Ценности этого порядка, его нормы и правила получают легитимность только благодаря тому, что они соотнесены с системой культуры, которая не является *частью* общества, а достаточно автономна и содержит ценности, несводимые к социальным условиям порождения правил и норм<sup>79</sup>. Ш. Айзенштадт, исследуя прежде всего так называемые «исторические бюрократические общества», писал о том, что в них «политическая система» обладает определенной степенью автономии. У нее свои цели, задачи, виды деятельности. Характерной чертой этих обществ является то, что легитимация правителей в них имела преимущественно религиозно-традиционный характер, а критерии оценки обычно включали политические и религиозные ценности и ориентации<sup>80</sup>. По определению С. М. Липсета, «легитимность предполагает способность системы порождать и поддерживать веру, что существующие политические институты наиболее пригодны для общества»<sup>81</sup>.

Попыткой радикальным образом переформулировать проблему стала книга Н. Лумана «Легитимация через процесс»<sup>82</sup>. Луман предложил перевести проблему легитимности во временное измерение, *темпорализовать ее*. Легитимность, по Луману, «это обобщенная готовность соглашаться с содержательно еще не определенными решениями в некоторых границах терпимости»<sup>83</sup>, причем эта готовность не имеет отношения к личному произволу и личной мотивации. Она вырабатывается через «процессы», т. е. особого рода системы, которые последовательно, шаг за шагом, устраняет неопределенность в ожиданиях событий и решений. Именно такой процессуальный характер носят в современном обществе судебная процедура, политические выборы и законодательство, принятие решений в аппарате управления. Готовность принимать вырабатываемые здесь решения (собственно,

---

79. См.: *Parsons T. Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966. P. 16f.

80. См.: *Eisenstadt S. N. The Political System of Empires*. Glencoe: Free Press, 1963. P. 19.

81. *Lipset S. M. Political Man: The Social Bases of Politics*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981. P. 64.

82. *Luhmann N. Legitimation durch Verfahren*. 2. Aufl. Darmstadt: Luchterhand, 1975.

83. *Luhmann N. Ibid.* S. 28.

это область легальной легитимности, в терминологии Вебера) обеспечивается не правильностью самих решений и не тем, что они освящены авторитетом личности, традиции или божественного закона, но тем, что они прошли через *процедуру* принятия, в ходе которой сужалось поле возможных и видимых альтернатив.

Но все это отнюдь не исключает того, что осуществление власти натолкнется на противодействие. Случай столкновения двух волей Вебер называет «борьбой», причем мирная борьба, без применения физического насилия, называется конкуренцией<sup>84</sup>. Наибольшее внимание из классиков социологии понятию борьбы уделил Зиммель<sup>85</sup>. В наши дни социологи предпочитают использовать понятие *конфликта*. В рассуждениях Зиммеля мы хотели бы акцентировать лишь несколько моментов. Во-первых, Зиммель доказывает, что конфликт означает не прекращение, а продолжение социального взаимодействия, причем часто — это единственная возможность его сохранить. Если бы мы не могли возмутиться против тирании, своеволия, бестактности и т. д., то нам бы пришлось предпринять отчаянные шаги, которые сами по себе уже не были бы борьбой, но означали бы прекращение социального взаимодействия<sup>86</sup>. Зиммель указывает также, что надо различать борьбу как средство достижения какой-то цели и борьбу ради борьбы, из желания бороться. В первом случае она может быть прекращена или ограничена, если будут найдены другие средства достичь того же результата. Во втором случае такая замена невозможна<sup>87</sup>. В-третьих, наконец, существуют виды борьбы, в которых даже элемент личной враждебности не имеет первостепенного значения: это спортивная борьба<sup>88</sup> и юридическая тяжба<sup>89</sup>. Зиммель привлекает внимание к тому важному обстоятельству, что борьба часто предполагает высокую степень общности между борющимися, и она тем острее, чем эта общность больше<sup>90</sup>. Таким образом, постепенно выясняется, что вся жизнь современного общества

---

84. См.: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 20.

85. См.: *Simmel G. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S. 284–382.

86. См.: *Ibid.* S. 289.

87. См.: *Ibid.* 297.

88. Зиммель называет ее «борьба-игра» (*Kampfspiel*).

89. *Simmel G. Op. cit.* S. 305.

90. См.: *Зиммель Г. Человек как враг* / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Зиммель Г. Избранное*. Т. 2. С. 501–508.

пронизана борьбой. Это — важнейшая предпосылка всей современной социологии конфликта<sup>91</sup>, да и вообще политической социологии.

Безусловно, важно то, почему и ради чего ведется борьба. Обычно социологи называют в качестве ее источника конфликт противоположных ценностей и стремление получить доступ к ограниченным ресурсам, будь то доход, престиж или власть. Именно в такой перспективе в современной социологии в первую очередь усвоен один из основных тезисов марксизма: «История классово разделенных обществ есть история *борьбы* классов»<sup>92</sup>. Очевидным образом конфликт связан с легитимностью. Там, где неравенство в распределении благ и престижа считается полностью легитимным и теми, кто господствует, и теми, кто ущемлен, конфликт не возникает. В марксизме вместо понятия легитимности используется понятие господствующей идеологии как идеологии господствующего класса. Вместе с тем полностью элиминировать конфликт из общества невозможно. Демократические общества, как считается, стремятся канализировать конфликт, ввести его в рамки предсказуемого и регулируемого поведения, сопряженного с минимальными возможными издержками<sup>93</sup>. Однако при этом зачастую придается забвению по меньшей мере еще два важных аспекта.

На один из них обращает внимание Луман. Признавая продуктивную роль противоречий (системам нужна нестабильность, иначе они закостенеют), указывая на роль права как иммунной системы общества (право образуется ввиду перспективы возможных конфликтов), он обращает внимание на *паразитический* характер конфликтов. Конфликты могут возникнуть в любом взаимодействии по причинам, характерным именно для этого взаимодействия. При этом они представляют собой самый чистый случай «двойной контингенции», о которой речь шла выше: «Я не сделаю того, чего ты хочешь, если ты не сделаешь того, чего я хочу», и здесь степень взаимозависимости и взаимных обяза-

---

91. В отличие от так называемой конфликтологии, которая в большей степени заинтересована способами преодоления конфликта.

92. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. 2-е изд. М.: Госполитиздат. С. 419–459.

93. Основополагающая работа по социологии конфликта: Coser L. The Functions of Social Conflict. N. Y.: Free Press, 1956. См. также: Collins R. Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science. N. Y.: Academic Press, 1975.



тельств оказывается куда выше, чем в тех случаях, когда речь идет о совместных ценностях и/или обоюдной выгоде<sup>94</sup>.

Другой аспект классическим образом представлен в работе К. Шмитта «Понятие политического»<sup>95</sup>. Основной критерий каждой области человеческой жизни, говорит Шмитт, — это особое, используемое только в ней различие. Такое различие в области экономической — «выгодное/невыгодное», в области эстетической — «прекрасное/безобразное», в области моральной — «доброе/злое». В области политической — это «друг/враг». Различение врага и друга — это высшая степень интенсивности, какую может обрести противоречие, конкуренция, несогласие в любой другой сфере. Враг — не конкурент, в том смысле, что с ним, возможно, даже выгодно было бы вести дела. Но если конкуренция достигает необычайной интенсивности, она превращается в политическую вражду. То же самое и с любыми другими противоречиями. С одной стороны, у политического нет своей собственной субстанции, но с другой — политическое противостояние заставляет забыть о других, мирно разрешимых, противоречиях и других солидарностях, кроме спайки воинов и солидарности военных союзников. Ибо настоящая, политическая вражда, по Шмитту, — это вражда не на жизнь, а на смерть. Такую вражду он называет *экзистенциальной*. Война является для него важнейшим измерением человеческого существования, политическое — высшим модусом бытия. Политическая жизнь государства характеризуется тем, что суверен подавляет политическую борьбу внутри государства, чтобы народ мог сплотиться для войны с внешним врагом. Если этого не происходит, суверенитет оказывается под угрозой, а государство, объявившее себя нейтральным, рискует, что уже не оно само, но какое-то иное государство будет определять для него, кто враг, а кто друг.

Пятое основное положение политической социологии состоит в том, что *конфликт является неизбежной и нормальной составляющей социальной жизни. Конфликт может определяться самыми разными причинами, служить разным целям и осуществляться разными средствами. Однако конфликт далеко не всегда удается ввести в русло рутинной, протекающей по правилам процедуры. Конфликт обладает собственной динамикой. Раз начавшись, он может подчинить себе основ-*

---

94. См.: *Luhmann N. Soziale Systeme. S. 504, 507, 510, 530–533.*

95. См.: *Шмитт К. Понятие политического.*

*ные механизмы мотивации. Набирая силу, он превращается из способа достижения цели в самоцель. Достигая высшей степени интенсивности, в особенности в форме военного конфликта, он пронизывает все чувства, аффекты, целеполагания. Такой конфликт не может быть канализирован или отрегулирован. Он может быть подавлен превосходящей силой, или с течением времени (иногда очень длительного) исчерпывается его энергетика, деятельностный импульс.*

### Массы, доверие, экспертиза

Эти пять основных положений политической социологии позволяют очертить основное поле ее исследований и самым сжатым образом осветить еще несколько важных понятий. Если вернуться к самому началу нашего изложения, к рассуждениям о политической социологии как особой отрасли социологии и сопоставлению Аристотеля и Гоббса, то мы увидим, что «Гоббсова проблема» и ее политическое решение в высокой степени сводятся к двум задачам: во-первых, требуется свести к минимуму последствия рациональности и своекорыстия; во-вторых, требуется найти возможности мобилизации коллективного поведения, которые бы не предполагали угрозу социальному порядку. Одним из наиболее изощренных и успешных механизмов такого рода является современная демократия.

«Как бы неожиданно это ни прозвучало, — говорит Липсет, — стабильная демократия нуждается в проявлениях конфликта или раскола, так что здесь будет борьба за властные позиции, вызов партиям, находящимся у власти... но без консенсуса — политической системы, позволяющей мирную „игру“ власти, без приверженности тех, кто „вне“ [власти], решениям тех, кто „внутри“, и без признания вторыми прав первых не может быть демократии... Раскол — там, где он легитимен — содействует интеграции обществ и организаций»<sup>96</sup>.

Современному обществу не нужна ни тупая покорность раба, ни политический энтузиазм (стремление лично вникать в основополагающие политические вопросы) античного гражданина. Все дело в том, что — как мы говорили выше — политическая мотивация, политическое поведение находятся в сложной взаимосвязи с общей системой

---

96. Lipset S. M. Op. cit. P. 21.

смыслополагания. Человек, по роду деятельности занятый рациональными операциями (будь то ученый или финансист), и человек, по роду деятельности занятый операциями рутинными (будь то рабочий у конвейера или мелкий конторский служащий), примут далеко не всякий способ политического правления и управления. Иногда такую обобщенную готовность к политическим действиям и бездействию в связи с общим смыслополаганием называют «политической культурой»<sup>97</sup>. «Основной тест на легитимность, — говорит Липсет, — состоит в том, до какой степени данная нация разработала „общую светскую политическую культуру“, главным образом национальные ритуалы и праздники»<sup>98</sup>. Однако здесь необходимо проводить дополнительную дифференциацию. Для того чтобы придать нашему изложению больше единства, мы ниже вновь будем опираться на М. Вебера.

Итак, если внимательно присмотреться к сочинениям Вебера, то можно установить, что в политике мы сталкиваемся:

*Во-первых*, с массами. Массы в современном (демократическом западном) обществе верят (в точнее неопределяемой мере) в рациональную обоснованность политического порядка. Но реальное функционирование политики как *предприятия* предполагает их эмоциональную мобилизацию на поддержку харизматического лидера. В последнем случае можно говорить об аффективном политическом действовании, прерывающем течение повседневности.

*Во-вторых*, с профессиональными политиками как функционерами предприятия. Их поведение целерационально, поскольку таково, по определению, любое предприятие. Функционеры движимы коры-

---

97. См., например, резюмирующее многие подходы определение К. С. Гаджиева: «Подобно тому, как культура определяет и предписывает те или иные нормы и правила поведения в различных сферах жизни и жизненных ситуациях, политическая культура определяет и предписывает нормы поведения и „правила игры“ в политической сфере. Политическая культура дает отдельному человеку руководящие принципы политического поведения, а коллективу — систематическую структуру ценностей и рациональных доводов, политические нормы и идеалы, обеспечивающие единство и взаимодействие институтов и организаций. Она придает целостность и интегрированность политической сфере подобно тому, как общенациональная культура придает целостность и интегрированность общественной жизни в целом» (Гаджиев К. С. Политическая культура: содержание и существенные характеристики // Политическая культура: теория и национальные модели / Отв. ред. К. С. Гаджиев. М.: Интерпракс, 1994. С. 56.

98. Lipset S. M. Op. cit. P. 68.

стью и сосредоточены на расчете средств, цели же (помимо корыстных) задаются вождем. Вождю они преданы не только корыстно, но и аффективно. Их поведение аффективно, поскольку определено преданностью харизме. Их поведение ценностно-рационально, поскольку преданность вождю предполагает самоценность определенных видов поведения. Их поведение целерационально, когда харизма «оповседневнивается», когда вождь входит в полосу неудач, когда стоит вопрос о сохранении порядка и поиске преемника-харизматика.

*В-третьих*, мы сталкиваемся с политическими вождями. Поведение вождя есть наиболее чистый тип соответствия профессиональному призванию в политике. Вождь действует «со страстью и холодным глазомером», причем страсть означает здесь не аффект («стерильную возбужденность», по словам Зиммеля, на которые ссылается Вебер), но преданность делу.

Рациональное предприятие (государство или партийная машина) мобилизует эмоциональность масс, возможность аффекта переводится в реальность аффекта, т. е. почти немотивированного, едва осмысленного поведения, находящегося *по ту сторону добра и зла* как этических истин, законодательствуемых универсальными религиями спасения. Политика забирает человека целиком, причем не только тогда, когда он как призванный профессиональный политик становится во главе партийной машины, на вершине политического предприятия (здесь он хотя бы совершает изначальный нравственный выбор, отдает себе отчет в происходящем и поступает мотивированно), но именно тогда, когда его эмоции (но отнюдь не ясное сознание мотивировок) мобилизуются для коллективного аффективного поведения. Массовое политическое поведение такого рода весьма энергично, оно *насыщено энергией*.

У Вебера мы находим описание двух сильно различающихся родов современной политики. Прежде всего она относится у него к разряду тех «жизненных порядков», которые он часто именуется «космосами». Среди них: «космос рационального капиталистического хозяйства», «культурное сообщество государственного космоса», «искусство как космос ценностей», «космос истин» рациональной науки<sup>99</sup>. Также и политика может характеризоваться как «космос *политического дей-*

---

99. Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. 9. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 544–545.

ствования»<sup>100</sup>. Именно с самостоятельными «космосами» приходит в столкновение религия, постулирующая этическую осмысленность мира как космоса. В политике как предприятии, кроме призванных политиков и их партийной машины, есть еще в основном только манипулируемая масса. В нее попадают все те, кто рационально и сознательно действует в рамках своего призвания в других сферах, других «космосах». *Ясность и самосознание, отчетливость мотива* — все это, по Веберу, покидает современного человека, преданного своему политическому вождю. То же самое можно сказать о людях, которые включены в другой род политики: не в мирный порядок, но в войну. Политик — именно тот, кого Вебер именуется подлинным политиком, поступающим в соответствии со «святым духом своего призвания» — это аскет, действующий *согласно нравственным максимам и притом вопреки универсальной этике братства*. Он живет «для» политики. Другие политики руководствуются грубыми, корыстными мотивами, живут «за счет» политики. Вебер не сомневается, что последних — большинство, поскольку речь идет о политической машине, «политическом предприятии». Они вполне рациональны, также действуют вопреки этике братства и притом без этической максимы.

Эмоции, самоотдача и т. п. присутствуют в политической жизни государства, они неотчуждаемы от политики как предприятия, однако даже в случае харизматического господства они мобилизуются преимущественно *ad hoc*, скажем, в ситуации выборов, либо в узком слое свиты политического вождя. Все остальное время рационализованная обыденность воспринимается как привычная или/и легально легитимная. Война, напротив, предполагает самоотдачу по самому своему существу. Применительно к политике как войне Вебер не разделяет призванных и корыстных политиков, политиков по профессии и массу. Война, по Веберу, создает необыкновенно спаянную общность воюющих, ибо придает смысл их жизни, точнее — для них самих — их смерти.

Итак, мы опять сталкиваемся с внеобыденностью, харизмой, аффективным действием. Если речь идет о прагматике ведения войны, о средствах достижения максимального успеха, действие должно быть преимущественно целерациональным. Сам Вебер неоднократно демонстрировал это как политический аналитик. Если речь идет о принципиальной готовности к самопожертвованию, ясном осозна-

---

100. Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 355.

нии того, «за что», то это, пожалуй, ближе всего к типу ценностной рациональности. Эту точку зрения Вебер отстаивает тогда, когда речь идет о «политике большого стиля» в противоположность мелкому прагматизму. Наконец, самопожертвование как таковое, интенсивное ощущение воинского братства, освящение жертвенности — это именно то, что вступает в конкуренцию с харизмой, та альтернативная внеобыденность, которая создает (как мы это уже видели в случае с государством и господством) основу сравнительно продолжительного аффекта. Сравнительно ослабленный и продолжительный (в отличие, например, от вспышки гнева), сравнительно интенсивный и кратковременный (в отличие от обыденной мирной жизни), сравнительно осмысленный (в отличие от «просто» аффекта), сравнительно неосмысленный (в отличие от целерационального и ценностно-рационального действия) — таков этот тип поведения, совокупно с политическим поведением внутри государства составляющий «космос политического действия».

То, что здесь мы имеем дело с весьма специфическим видением войны, явно демонстрирующим и неизжитый империалистический энтузиазм, и выраженный национализм немецкой буржуазии, к которой относил себя Вебер, вполне очевидно. Но от этого социологическое содержание его рассуждений не становится менее значимым. Важнейший момент в них следующий. Напрашивается предположение, что не ценности и цели доминируют (здесь) над социальностью, но социальность определяет характер ценностей и целей. Иными словами, *не то, ради чего ведется война, и не те конкретные надежды, которые возбуждает харизматический политик, определяют готовность к жертве и эмоциональной самоотдаче; наоборот: ситуация эмоционального напряжения освящает ценности и цели.* То есть это воспринимается так: не может ведь быть ложным то, чему отдано столько сил и страсти! А это, в свою очередь, можно спроецировать на вообще любое политическое поведение, только принимая во внимание, что в других случаях данная особенность может быть выражена менее явно.

Поведение такого рода — с парализованной, доведенной до минимума способностью к рефлексии, энергичное, характерное взаимным заражением, усилением поначалу не очень интенсивных эмоций и импульсов от совместного пребывания и, нередко, выполнения одних

и тех же действий — все это важнейшие симптомы *массы*<sup>101</sup>. Однако в рассуждениях Вебера, да и многих других авторов, нет важной категории: «доверие».

Доверие не равно харизме. «Харизма» вырывает человека из рутины обыденности. Вождь или пророк может *спасти* тех, кто ему доверился, страждущих, глубоко недовольных своей повседневностью. И только отблеском харизмы обладают современные политические лидеры, мобилизующие активность масс во время выборов. Доверие — совсем другое дело. Оно укоренено в обыденности и в нем (в таком контексте) нет ничего личного<sup>102</sup>. Я доверяю банкиру или врачу не потому, что знаю их лично, а потому, что у меня нет другого выбора. Открываю ли я водопроводный кран, включаю ли электричество, сажусь ли в лифт или в такси, покупаю ли хлеб или кладу деньги в банк, я могу только доверять тем людям, от деятельности которых, собственно, и зависит, не обернется ли для меня каждое из названных действий катастрофой.

Эти, казалось бы, совершенно рядовые обстоятельства имеют ключевое значение, о чем пишут многие современные социологи. Так, Э. Гидденс говорит, что доверие — это «защитный кокон»; «покров доверия» позволяет нам поддерживать жизнеспособность того, что в теоретической биологии и философской антропологии принято называть «Umwelt», окружающим миром<sup>103</sup>. «Окружающий мир» — это не мир как таковой, это тот его кусочек, в который хорошо вписалось живое существо. Окружающий мир нельзя отождествлять просто со «средой» обитания. Дело в том, что фактически среда обитания может меняться, но отбирать из множества информации мы все равно будем согласно некоторым предпочтениям, которые даже и не осозна-

---

101. Этот феномен достаточно хорошо освещен в том числе и в литературе, доступной на русском языке. См., в частности, уже упомянутую книгу С. Московичи «Век толп»; здесь же приведена в значительной степени и релевантная литература. Из более экзотических источников см.: *Канетти Э. Масса и власть* / Пер. с англ. Л. Г. Юнина. М.: Ad Marginem, 1997.

102. Доверие есть нечто большее, чем просто личная установка, оно является типичной ориентацией, свойственной некоторому множеству индивидов, говорит П. Штомпка. См.: *Sztompka P. Trust and distrust // European Journal of Social Theory*. 1988. Vol. 1. № 1. P. 20.

103. См.: *Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991. P. 127–130.

ем. Эта структура предпочтений — и есть «окружающий мир», и мы ее носим за собою повсюду, «как улитка свой дом»<sup>104</sup>.

Но откуда берутся эти предпочтения? Антропологическая теория социальных институтов, разработанная А. Геленом и Х. Шельски, говорит о том, что институты *разгружают* человека от бремени насущных проблем, он получает уверенность в жизни, а исполнение постоянных потребностей становится для него самоочевидным. Иными словами, у него не только нет нужды сознательно планировать свое поведение для удовлетворения потребностей, но нет и *сознания самих этих потребностей*. Институты не просто защищают его, но и проникают в глубины его сознания и воли. Однако человек не становится их марионеткой. Просто как «смысл жизни» он воспринимает не то, что гарантировано «фоновым исполнением», самоочевидным функционированием институтов, но как раз то, что еще не гарантировано. Грубо говоря, человек должен быть сравнительно сытым, чтобы выбирать между конституцией и севрюжиной с хреном. Поэтому в современном обществе и возникает проблема «постоянной рефлексии», т. е. «возрастания сознания в себе самом»<sup>105</sup>, субъективного «я», которое становится все более «спиритуалистичным», отторгает все объективированное, дабы с тем большей энергией погрузиться в глубины своего внутреннего мира. Важно иметь в виду, что эта постоянная рефлексия происходит именно не вопреки, на фоне институциональной разгрузки. Сюда, конечно, можно отнести (чего сам Шельски еще не делал) и доверие к политикам, и доверие к экспертам-профессионалам.

Несколько иначе рассуждает Луман<sup>106</sup>. Для него доверие — это не самый фундаментальный феномен. Ведь тому, что нам совершенно незнакомо, мы не можем ни доверять, ни не доверять. Сложность, многообразие непреодолимы, если сначала не возникает «осведомленность», на базе которой только и возможны доверие и недоверие. Осведомленность делает возможными относительно надежные ожидания, но она не говорит о том, благоприятно ли то, чего мы ожидаем. У нее есть важная особенность, говорит Луман, — это контрфактиче-

---

104. Эта формулировка принадлежит Максу Шелеру. Стоит заметить, что в последующем он изменил свою точку зрения. Ср.: Шелер М. *Ordo amoris* / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Шелер М. Избранное. М.: Гнозис, 1976. С. 342–346; Шелер М. *Положение человека в Космосе* / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Там же. С. 152–161.

105. Schelsky H. *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. S. 257.

106. См.: Luhmann N. *Vertrauen*. 3. Aufl. Stuttgart: Enke, 1989.



ский характер. Иными словами, доверие — это не знание, о том, как поступит тот или иной человек или будет функционировать система, но ожидание, которое может исполниться, но может быть и разочаровано, причем в обоих смыслах: и в позитивном, и в негативном. При этом разочарованность не приводит к отказу от ожидания. Тот, кто не оправдал доверия, не лишается его обычно с первого раза, а тот, кто его не заслуживал, не обретает его с первым же неожиданно хорошим поступком. Доверие же тем более отрывается от течения повседневных событий (ведь случается всякое, в том числе и то, что свидетельствует против доверия) и тем самым помогает преодолеть сложность. Доверие, говорит Луман, это «рискованное действие на опережение»<sup>107</sup>, но это не просто надежда, что случится именно то, чего мы хотим. Доверие бывает только там, где есть серьезный риск, и если оно не оправдывается, это будет значить, что мы не просто «понапрасну понадеялись на», но что было принято неправильное решение. Принимая его, мы знали, что другие принимают свои решения, которые могут быть и не в нашу пользу. Тот, кто надеется, просто не думает об этом или старается не думать. Тот, кто доверяет, заведомо знает, что может случиться всякое. Таким образом, доверие для Лумана — не «защитный кокон», но особый вид *рациональности*. Мы доверяем тогда, когда у нас не хватает информации (не тождественной просто осведомленности), не хватает времени ее собрать, а решение принимать надо. «Доверие/недоверие» как рациональная схема ориентации — вот как ставится вопрос. В одних случаях мы доверяем человеку, в других — системе, в одном аспекте доверяем, в другом — не доверяем, выстраиваем более сложную стратегию доверия/недоверия и именно так и ведем себя рационально.

П. Штомпка различает «культуры доверия и недоверия». Именно первые, по его мнению, делают возможным активное, предпринимательское поведение. Он выделяет семь «контекстуальных условий», которые поощряют доверие, тогда как противоположность им производит «культуру недоверия». Это: 1) уверенность в нормах/нормативный хаос (аномия); 2) прозрачность социальной организации/секретность; 3) стабильность социального порядка/текучесть, подвижность; 4) подотчетность власти/произвол и безответственность; 5) законодательное подтверждение прав и свобод/беспомощность, отсутствие

---

107. *Luhmann N. Vertrauen. S. 23–24.*

институтов, устанавливающих правила социальной игры; 6) принуждение к выполнению обязательств/вседозволенность; 7) защита достоинства, неприкосновенности и автономии каждого члена общества/отношение к человеку со стороны институтов скорее как объекту, нежели как субъекту<sup>108</sup>. Один из парадоксов демократии, уверен Штомпка, состоит в том, что институционализация недоверия порождает доверие. Все ее функционирование построено на том, что недоверие к власти не скрывается, не подавляется, но вводится в институциональные рамки. С другой стороны, и гражданину не доверяют абсолютно, в том смысле, что власть не считает, будто он спонтанно, без принуждения будет вести себя законопослушно. Это взаимное недоверие и порождает культуру доверия.

Мы видели, что доверие сопряжено с существованием в обществе областей профессионального знания. Гидденс в этой связи специально указывает на значение *экспертизы* для современного человека и современного общества. Но он также (а вместе с ним и ряд других крупных социологов<sup>109</sup>) указывает и на готовность современного человека доверять гадалкам, астрологам, колдунам, в общем, всем тем, кто, казалось, должен был быть вытеснен из современной социальной жизни процессом рационализации. Конечно, эксперты представляют науку, но они нередко противоречат друг другу, что легко бывает установить, если пройтись по нескольким врачам со своими болячками<sup>110</sup>. К экспертному знанию постоянно апеллируют политики.

Но можно посмотреть на это и с другой стороны. В наше время, как заметил еще А. де Токвиль, правительства постоянно обогащаются всеми знаниями, заимствованными у своих граждан. Действительно, в каждой узкой области знаний компетентность ученого, в принципе, выше, чем у чиновника. Зато в распоряжении чиновника — много ученых. Как открыватель неизведанного интеллектuala, конечно, уникален. Но как *один из* специалистов в своей области он может быть заменен. Выдающиеся способности не столь важны, когда речь идет о том, что должно быть доступно всем специалистам определенного профиля.

---

108. См.: *Sztompka P.* Op. cit. P. 23–25.

109. Например, Мишель Маффесоли. См.: *Маффесоли М.* Околдованность мира или божественное социальное / Пер. с фр. И. И. Звонаревой // Социо-Логос. Вып. 1. С. 274–283.

110. А нередки ситуации, когда противоречия экспертов могут иметь роковой характер для всего общества.

И, наконец, кто сказал, что высокообразованным специалистом не может быть сам чиновник?

Мы знаем, что бюрократическое управление требует комплекса специальных знаний и как минимум специального образования, будь то в области финансов, юриспруденции или инженерных дисциплинах. Ученый стремится постоянно открывать новое и быть в курсе достижений коллег. Зато чиновник привлекает советников и экспертов, имеет доступ к особому источнику знаний: так называемой «служебной информации». Ученый прочитывает сотни книг, зато чиновник получает дайджесты, обзоры, аналитические записки. Ученый может стать чиновником, а чиновник — ученым. Но в эксперты годится не только ученый.

Действительно, хотя наука по-прежнему исправно поставляет самых разных экспертов, рекрутироваться они теперь могут *практически из любой сферы деятельности*. Главное — обладать специальными знаниями или умениями, а уж какого они рода и как получены — не столь важно. Эксперт по операциям с ценными бумагами (не ученый-экономист, но опытный биржевой спекулянт), эксперт по разведению редких пород собак, по огранке драгоценных камней, наконец, по созданию привлекательного публичного облика влиятельных персон (имиджмейкер) вряд ли могут быть отнесены к категории ученых в традиционном смысле слова. Скорее всего, под общим именем эксперта объединяются достаточно разнородные специалисты. Общее для них — роль знатока. И проблема совсем не в том, как бы не спутать ученого эксперта с неученым. Дело совсем в другом.

Ведь современный эксперт — не просто знаток чего-либо не общеизвестного. Это часто еще и *публичная фигура*, а ссылки на его мнение важный элемент *публичной аргументации*. Вот здесь-то и возникает вопрос: *во-первых*, кто и как в состоянии отобрать доброкачественного эксперта, а *во-вторых*, почему эксперт может внушать доверие публике. Сегодня всякий, кто нанимает эксперта, — тоже профессионал. Но профессионал он в чем-то одном, а эксперты ему нужны самые разные. Разумеется, можно опереться на помощь одних экспертов, чтобы подобрать других. Так появляются эксперты по экспертам. Но ведь их тоже надо отобрать! Мы не выберемся из этой ловушки, если не примем в расчет, что в обществе есть признанные, хотя и не бесспорные, инстанции экспертизы. Это прежде всего институционализируемая наука. В ученом мире происходит перекрестная проверка результатов

исследований, появляются научные «имена», присуждаются степени. Это целая система организованного производства истин и репутаций. Доверие к ученому — не столько личное доверие к человеку, сколько доверие к стоящей за ним системе. И важно не то, что он открыл, а то, какие у него свидетельства о квалификации и какая репутация. Теснейшим образом к науке примыкает и система образования. Уже диплом о высшем образовании предполагает, что эксперта учили люди, прошедшие ступени официального научного признания.

Откуда же берется доверие к науке и образованию как системам? Отношение к научному эксперту примерно такое же, как к врачу. Сколь бы ни были успешными целители, предлагающие альтернативу «официальной медицине», большинство людей все равно полагают, что знахарю не под силу зарастить своим биополем дырку в зубе или удалить аппендикс. Точно так же они доверяли врачам и сотни лет назад, когда признанные в ту пору методы лечения были совершенно ненаучными, по нынешним меркам. Успехи или неудачи, добрая слава и дурная молва не значат ничего. «Официальная» медицина, «официальная» наука, «официальное» образование входят в стабильную систему, где они освящены авторитетом политической власти, и в свой черед поставляют ей «официальных» экспертов.

Однако и политика получает от них многое. Идеальным образом это выглядит так. В демократическом обществе политическая власть гарантирует относительно автономное существование тем областям знания и опыта, откуда приходят ее эксперты. Власть, кроме того, поддерживает их общественный престиж самым фактом публичного обращения за экспертизой. Получает же она от них не только дельные советы, но и свою долю престижа: если власть привлекает для выработки решений *независимых и уважаемых* экспертов, значит, ей можно доверять, она честно искала лучшее решение.

К сожалению, благостная картина сотрудничества политической власти и науки не соответствует реальности. Дело даже не в том, что подлинная жизнь науки, как показывают современные исследования, вообще мало напоминает бескорыстный поиск истины. Все гораздо сложнее. Откуда бы ни приходили эксперты, вступая в политику, они переходят незримую, но весьма ощутимую границу. Эксперт как публичная фигура уже не принадлежит науке. В науке лишь та теория считается состоятельной, которую можно опровергнуть. В политике от ученого-эксперта ждут авторитетного суждения, а не бесконечных

разысканий истины, не аргументов и контраргументов, но окончательного вердикта. Вместе с тем эксперт не выносит политическое решение и не несет той ответственности, которая может быть сопряжена только с политической властью. Иными словами, ученый в политике, эксперт, — это не ученый и не политик. Экспертиза образует особый круг, особую систему со своими правилами игры и кодами. Именно экспертиза должна снять бремя неуверенности как с обычного человека, так и с политика, именно так и образуется «защитный кокон» доверия: *эту воду можно пить, здесь можно строить АЭС, данный договор соответствует международному праву*. Получается, что именно в руках экспертов сосредоточивается совершенно особая власть, именно они сообщают авторитет политике и науке. «*Правильное решение принял президент*», — говорят эксперты, и все довольны: хороший президент поступает по науке; хорошая наука вовремя приходит на помощь президенту.

Или не приходит! Там, где есть власть, есть и борьба за власть. Есть оппозиция в политике — на то и демократия. Есть оппоненты в науке — на то и поиск истины. Но как быть с противоположными позициями экспертов? Доверия к науке это не прибавляет, и тогда возникает соблазн привлечь экспертов, представляющих альтернативу «официальной» науке. Возникает соблазн — вполне объяснимый, впрочем — повлиять на публично выражаемое мнение экспертов всеми доступными средствами, или оспорить их мнения, исходя из превосходства человека политики над человеком науки, или «разыграть» одних экспертов против других, или вообще поставить под сомнение необходимость экспертизы — хотя бы «в данном конкретном случае».

Итак, с одной стороны, эксперты, жаждущие власти без ответственности и конфликтующие между собой в борьбе за властные позиции. С другой — политики и чиновники, обнаруживающие (часто не без помощи конкурирующих экспертов), что их советники вовсе не являются ни источниками совершенной истины, ни представителями бесспорного авторитета. С одной стороны — эксперты, ставящие под сомнение компетентность политиков и чиновников, с другой — политики и чиновники, публично подрывающие репутацию экспертов не только критикой, но и бестактным публичным поощрением.

Столкнувшись с множеством экспертных суждений, улавливая явную растерянность политиков, современный человек приходит

к пониманию того, что решать-то придется ему самому<sup>111</sup>. Получается, что отношение «массы/вождь» не то чтобы исчезает, но оно теряет ту первостепенную актуальность, какую оно имело до Второй мировой войны. Точно так же и современная рациональность не совсем похожа на целевую рациональность, о которой говорил Вебер. Человек окутан «защитным коконом» доверия, он — иногда сам того не сознавая — уверен в обеспеченности своего повседневного существования. А это, между прочим, зависит от нормального функционирования политики как особой сферы и политиков как профессионалов. Доверие, подобно вере в легитимность, дает политикам и экспертам определенное пространство свободы<sup>112</sup>. Однако все имеет свой предел, и в какой-то момент либо резкое и продолжительное уменьшение эффективности приводит к потере доверия и даже легитимности, либо рост ожиданий превышает способности политики, что имеет в конечном счете тот же результат.

Все это делает скорее не очень плодотворным элитистский анализ политики. Это не значит, что никогда прежде или хотя бы в современном обществе нет замкнутых, малочисленных и очень влиятельных кругов, нередко играющих решающую роль в политической жизни, несмотря на весь ее демократизм. Те, кто располагает наибольшими ресурсами власти, не могли бы удержать их, если бы не задавали — явно или неявно — правила игры. Дело не в том, что такие группы и круги есть, а в том, что социология здесь малопригодна. Она состоятельна, пока речь идет о коллективном поведении множества людей или небольших групп и даже индивидов, но только представляющих зримую массу, принципиально доступный наблюдению круг. Высшие и вообще закрытые для постороннего взора круги недоступны и для социолога. А поскольку социолог претендует на описание *всего* общества, то в одних случаях (в эпохи массовых движений, крушения устоявшихся форм правления и управления, повышения зависимости политиков от макропроцессов, ускользающих от их контроля и понимания) незнание «тайн мадридского двора» существенно улучшает его теоретиче-

---

111. См. об этом подробнее в моей статье: Филиппов А. Ф. Современность и повседневная рациональность // Стратегия. № 1. 1998. С. 33–49.

112. Поэтому нельзя сказать, как это предлагается в системном анализе политики Д. Истона, что, когда политика (как система) удовлетворяет соответствующие ожидания, то взамен получает поддержку. Поддержка может длиться гораздо дольше. См.: Easton D. The Political System. N. Y.: Knopf, 1953.

скую оптику<sup>113</sup>, повышает шансы на понимание происходящего. Здесь социолог не отвлекается на *пустяки*. Но в других случаях (в устойчивых иерархиях, в принципе не только закрывающих доступ к управлению со стороны масс, но и делающих непрозрачной для непосвященных самое структуру иерархии; в ситуациях заговоров и тайных сделок, имеющих серьезные последствия для множества людей) он куда более ограничен в своих возможностях. Здесь социолог не может видеть самого важного. Классическую социологию создают люди, не имевшие шансов, не захотевшие или не сумевшие войти в высшие управленческие круги. Обычно отсюда выводят «ненаучность политики», забывая о том, что другая сторона медали — это особая неполитичность науки, дающей описание воздействий властных кругов на массы, но не располагающей подлинным знанием о том, как плетутся интриги и принимаются решения.

В той мере, в какой правящие круги доступны для исследования, они не представляют собой подлинной теоретической проблемы. В той мере, в какой они скрыты от исследователя, они тоже не представляют проблемы. Социолог в любом случае не только занимается исключительно доступными объектами. Главное состоит в том, что он исследует не столько элиту, сколько то общество, в котором определенные функции сосредоточиваются в узких, замкнутых и успешно навязывающих представление о собственном престиже кругах. Однако во всяком случае для производства значимых описаний ему должно быть довольно в качестве основы того теоретического аппарата, который был выстроен в нашей статье или может быть легко достроен в соответствии с потребностями исследований<sup>114</sup>. ❖

---

113. Иными словами, у такого наблюдателя больше понятий, пригодных для производства значимых описаний.

114. См. классические работы: *Mills Ch. W. The Power Elite*. L.: Oxford University Press, 1956. Имеется русский перевод, доступный, к сожалению, далеко не в каждой библиотеке: *Миллз Ч. Р. Властвующая элита* / Пер. с англ. Е. И. Розенталь, Л. Г. Рошаля, В. Л. Кона; под ред. Л. Я. Розовского. М.: Иностранная литература, 1959. Во многом полемически направлена против Миллза книга знаменитая книга Р. Даля «Кто правит?». См.: *Dahl R. Who Governs?* New Haven: Yale University Press, 1989.





Научное издание

*Александр Фридрихович Филиппов*

Sociologia:  
наблюдения, опыты, перспективы  
Том 1

Научный редактор С. П. Баньковская  
Литературный редактор М. Г. Пугачева  
Корректор И. Е. Кроль  
Художник П. Э. Палей  
Компьютерная верстка А. М. Корбуга

Формат 60 × 84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Гарнитура Adobe Garamond Premier Pro.  
Подписано в печать 20.11.2014.  
Усл. печ. л. 32,1. Уч.-изд. л. 35,8.  
Тираж 500 экз. Заказ 1551

Издательство «Владимир Даль»  
193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, д. 19

Отпечатано способом ролевой струйной печати  
в АО «Первая Образцовая типография»  
Филиал «Чеховский Печатный Двор»  
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д.1  
Сайт: [www.chpd.ru](http://www.chpd.ru), E-mail: [sales@chpd.ru](mailto:sales@chpd.ru), тел. 8(499)270-73-59