



Центр фундаментальной социологии

А. Ф. Филиппов

# SOCIOLOGIA

НАБЛЮДЕНИЯ,  
ОПЫТЫ,  
ПЕРСПЕКТИВЫ

ТОМ 2

Под общей редакцией  
С. П. Баньковской



Санкт-Петербург  
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»  
2015





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 2015 году

**Филиппов А. Ф.** Sociologia: наблюдения, опыты, перспективы. Том 2 / Под общ. ред. С. П. Баньковской. — СПб.: Владимир Даль, 2015. — 470 с.

Эта книга — собрание работ отечественного социолога и философа Александра Филиппова. В двухтомник вошли сочинения разных лет, охватывающие двадцатипятилетний период творчества автора. Во втором томе публикуются статьи, посвященные социологии событий, политической философии и наследию К. Шмитта. В представленных работах рассматриваются основные понятия теории событий, значение феномена мобильности для современных обществ, роль философии Т. Гоббса в социально-политических исследованиях, содержание политико-правовых исследований К. Шмитта. В том также вошли статья, посвященная фильму «Бегущий по лезвию», и пьеса «Насос».

ISBN 978-5-93615-165-1 (Т. 2)  
ISBN 978-5-93615-163-7

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





## Содержание

### *IV Теория события*

Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода (2004) . . . . .	7
Пространство политических событий (2005) . . . . .	63
К определению социального (2010) . . . . .	98

### *V Политическая философия*

Вождение изоляции (2005) . . . . .	121
Чувственность и мобилизация: к проблеме политической эстеziологии (2008) . . . . .	134
Актуальность философии Томаса Гоббса (2009) . . . . .	156
Политический трепет и теодицея Левиафана (2011) . . . . .	197
Мобильность и солидарность. Статья первая (2011) . . . . .	207
Мобильность и солидарность. Статья вторая (2012) . . . . .	231

### *VI Шмиттиана*

Политическая эзотерика и политическая техника в концепции Карла Шмитта (2006) . . . . .	261
Власть как средство и среда: два рассуждения на тему Карла Шмитта (2008) . . . . .	282
К политико-правовой философии пространства Карла Шмитта (2009) . . . . .	296





Техника диктатуры: к логике политической социологии (2009) . . . 317

Политика времен нацизма: предисловие к публикации  
«Политики» Карла Шмитта (2010) . . . . . 369

Политический романтизм Карла Шмитта (2010). . . . . 380

VII *Marginalia*

Восстание картезианцев: к социологической характеристике  
фильма «Бегущий по лезвию» (2006) . . . . . 425

Насос (пьеса) (2007) . . . . . 459





# IV Теория события







## Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода\*

Прошлое является социальным конструктом. Это утверждение может считаться чуть ли не общим местом современных социальных наук и не нуждается в подробных обоснованиях. Природа таких утверждений очевидна: с точки зрения социальной науки всякий социологически *значимый* факт обретает свое *значение* в обществе и благодаря обществу. Даже если его собственная природа признается самостоятельной, от общества независимой, в социальном контексте она модифицируется, ей приписывается социальный смысл, *конструируемый* подобно всякому социальному смыслу. В сжатой форме аргументацию, относящуюся к сконструированности прошлого, можно было бы представить следующим образом:

Если

- мы имеем дело с событиями, о которых совершаем осмысленные высказывания;
  - событие, о котором совершается осмысленное высказывание, коррелятивно наблюдателю;
  - невозможно обнаружить или по меньшей мере операционально, т. е. принятым в той или иной науке способом, зафиксировать абсолютного наблюдателя, наблюдениям которого было бы коррелятивно все множество фактических событий,
- то количественно ограниченные совокупности событий квалифицируются как прошлые события *одним* или *несколькими* из

---

\* Впервые опубликовано в: Препринт WP6/2004/05. Серия WP6: Гуманитарные исследования ИГИТИ. М.: ГУ-ВШЭ, 2004.





возможных наблюдателей, т. е. прошлые события коррелятивны наблюдателю, не тождественному ни абсолютному наблюдателю, ни целокупности наблюдателей.

Однако при этом

- единичный наблюдатель является фикцией, ибо эмпирически не только легко фиксируется его принадлежность к более или менее внятно очерченному сообществу наблюдателей, но и
- понятие «осмысленного высказывания» предполагает по меньшей мере речевое сообщество, в котором любое высказывание, будь то реально произнесенное или в принципе возможное, идентифицируется как осмысленное.

Таким образом,

- именно в сообществе наблюдателей — явном или менее явном — ряд событий квалифицируется как события, совершившиеся в прошлом;
- в свою очередь, сообщество наблюдателей возможно только как *социальное* образование;
- социальное образование можно последовательно мыслить как совокупность актуальных и потенциальных взаимодействий;
- социальные взаимодействия можно рассматривать как коммуникации;
- следовательно, отбор и квалификация событий происходят в коммуникативном сообществе; участники коммуникации воздействуют и ориентируются друг на друга: как непосредственно, так и через посредников коммуникации, будь то информационные носители или символические системы.

Социальная жизнь представляет собой процессы коммуникации; устойчивые смыслы, образцы поведения и восприятия; культурные символы суть результаты, порожденные этим процессом и структурирующие этот процесс.

Поэтому ряды событий, отобранные и квалифицированные в качестве прошлого, суть прошлое, сконструированное в процессе коммуникации и отложившееся в устойчивые составляющие социального взаимодействия.

Однако такой аргумент, даже будучи развернут более подробно, вряд ли может считаться вполне удовлетворительным. По меньшей мере несколько вопросов заслуживают более тщательного исследования. Во-первых, требуется выяснить, какова природа *события*, тема-





тизируемого наблюдателем. Во-вторых, необходимо более тщательно разобраться в том, что значит «идентифицировать событие как прошлое». Наконец, в-третьих, отсюда следует необходимость поставить еще один, быть может, самый сложный вопрос: если события коррелятивны наблюдениям, то что связывает их между собой, помимо взаимосвязи актов наблюдения? Можем ли мы говорить о прошлом как о процессе, а не просто как о событии? И если прошлое для нас самоочевидным образом есть процесс, то как быть с коррелятивностью события и наблюдения? А если под вопрос будет поставлена эта коррелятивность, то много ли мы удержим от представленного выше аргумента и удастся ли нам сохранить как общее место не требующее доказательств утверждение: *прошлое есть социальный конструкт*?

\* \* \*

*Определение.* Событием будет называться смысловой комплекс, означающий соотносительное акту наблюдения единство. В этот смысловой комплекс входит *свершение в пространстве и времени*. Событие идентифицируется наблюдателем как нечто *совершающееся* (т. е. происходящее) и *свершающееся* (т. е. имеющее внятную для наблюдателя завершенность, позволяющую отделять его от прочих событий). Единству времени, в течение которого событие сохраняет свою тождественность (момент совершения события), соответствует единство пространства (место совершения события). Как время, так и пространство события идентифицируются в некоторой системе координат или в рамках взаимосвязанной совокупности однородных моментов и мест.

*Пояснение.* Концепции события весьма многообразны. Даже краткий их обзор был бы здесь невозможен. Концептуализация события в рамках различных философских подходов представляет известные сложности для сравнения и выбора в пользу одного из них. Тем более сомнительно, что выбор между одним из философских и одним из математических, одним из философских и одним из социологических подходов может быть обоснован с некоторой универсальной точки зрения. Наше определение является дисциплинарно нейтральным, носит сугубо операциональный характер, т. е. предназначено только для использования в рамках предлагаемых рассуждений. Вместе с тем, в силу нейтральности, оно может оказаться совместимым с весьма разными подходами, что само по себе не говорит ни *за*, ни *против* него,





но позволяет в случае необходимости привлекать для его разработки ресурсы самых разных дисциплин и подходов.

Акцент в этой формулировке сделан на *элементарном характере* события. Иначе говоря, событие не есть непременно нечто значительное или запоминающееся (как это можно предположить по высказываниям типа «*X* явилось историческим событием», «*Y* не было историческим событием»), событие не есть также нечто непременно относящееся к области «неодушевленной природы», в противоположность «интенциональным действиям». Главное в событии — его моментальность и, в силу моментальности, неразложимость, т. е. элементарность. Моментальность может означать неразложимое единство времени события. Элементарность может означать далее неразложимую определенность события, т. е. отсутствие у него частей, однородных ему, как во времени, так и в пространстве.

Понятие элемента не тождественно понятию части. Часть соотносительна с целым, может быть уменьшенным целым, т. е. содержать в себе части. Элемент принципиально неразложим и соотносится не с целым, но с системой, структурой, процессом. Анализ элемента мог бы показать его составляющие, но в системе, структуре или процессе он неразложим и не поддается анализу. Иначе говоря, аналитика элемента предполагает смену модуса внимания, при этом теряется из виду тот контекст, который только и представлял интерес при описании элементного состава релевантных объектов наблюдения. Элемент соответствует элементарному акту аналитического наблюдения. Поэтому элемент не имеет меньших, однородных ему частей<sup>1</sup>. Наблюдению может также соответствовать «переживание целостности». В этом последнем случае целое не членится на части, но не является элементом. Целое не членится на части, поскольку наблюдаемое релевантно как таковое, безотносительно к внешним и внутренним взаимосвязям. Элемент не членится на части, поскольку он релевантен безотносительно к внутренним связям, но не безотносительно к внешним. Элемент — это элемент в системе, структуре или процессе. Элементарному

---

1. При этом он может быть весьма сложным. Говоря об элементах социальной реальности, И. М. Савельева и А. В. Полетаев используют парадоксальную формулу: «Сложность первичного элемента (неделимость)». Получается, что «неделимость» поясняет или уточняет «сложность». К сожалению, дальше в этом смысле формула авторами не расшифровывается. См.: *Савельева И. М., Полетаев А. В.* Знание о прошлом: теория и история. Т. 1: Конституирование прошлого. СПб.: Наука, 2003. С. 275.





акту наблюдения соответствует элементарное событие; и то и другое неразложимо, но кроме того, и то и другое встроено в нечто более обширное, не переживаемое как неразложимая целостность. Это «более обширное» может быть названо системой, структурой или процессом, во всяком случае чем-то, что можно аналитически разъять не просто на далее делимые части, но именно на неразложимые элементы. Есть, однако, особая категория событий, которые можно назвать *абсолютными событиями*<sup>2</sup> (речь о них пойдет ниже). Абсолютные события соединяют в себе несколько противоречивых определений, и по отношению к ним различие интуиции целого и наблюдения события должно быть проведено иначе.

Элементарность события во временном аспекте связана с его моментальным характером. Событие нельзя разложить на составляющие, потому что оно прошло, состоялось. Уже одно то, что мы способны его фиксировать, говорит об этом завершении. Напротив, меняющееся, не завершённое мы готовы разлагать на моментальные события. Тем самым отношение к событию отличается от отношения к вещи и от отношения к процессу. Процессы могут состоять из *последовательности* событий. Вещь по своему смыслу является единством, *синтезирующим многообразные события наблюдения*<sup>3</sup>, однако это последнее обстоятельство обнаруживается не само по себе, не в силу «наивного» созерцания, но лишь благодаря аналитической работе, разлагающей самоочевидное единство «вещи»<sup>4</sup>.

2. Еще точнее: это абсолютные события первого рода в предложенных нами ниже терминах.

3. См. у Гуссерля: «Созерцающая индивидуальную вещь, следуя в созерцании ее движениям, ее приближениям и удалениям, ее поворотам и разворотам, ее изменениям формы и качества, ее каузальным способам поведения, мы *совершаем* постоянство созерцания, то так, то этак совпадая [с нею], заключая себя в сознание единства: взгляд направлен при этом на тождественное, на X смысла... на одно и то же, что меняет себя, поворачивается и т. д.» (*Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 5. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1993. S. 313. Ср. также в русском переводе А. В. Михайлова: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 323*).

4. Противоположным образом это представлено в «метафизике события» Л. Б. Ломбарда. См.: *Lombard L. B. Events: A Metaphysical Study. L.: Routledge & Kegan Paul, 1986. Мы пользуемся сокращенным изложением в статье: Lombard L. B. Sooner or later // Noûs. 1995. Vol. 29. № 3. P. 343–359. «Событие есть альтерация; оно... есть изменение: сначала вещь имела одно свойство, затем другое, противоположное. Хотя*





Именно здесь возникает проблема пространственного и временного единства события. Если мы сосредоточиваемся на элементарном событии наблюдения не в силу непреодолимого *пуантилизма* созерцания, но только в силу перемены модуса внимания, то именно самоочевидность того *тождественного*, которое разлагается нашим анализом, придает определенный смысл корреляту события наблюдения. Поэтому странно было бы, например, предполагать, что *единству вещи*, которая идентифицирована нами как пространственная вещь, не будет соответствовать в нашей аналитике событие наблюдения некоторого *аспекта пространства*. Точно так же и временная последовательность может быть разложена на мельчайшие *длительности*, которые, сколь бы далеко мы ни зашли в своей аналитике, никогда не потеряют характер *интервала*. Что касается пространства, то мы можем говорить о *месте* события. Некоторые разъяснения этого понятия будут даны ниже. Но как выделить интервал? Если мы по-прежнему будем утверждать моментальный характер события, то столкнемся с известной проблемой: может ли быть составлена последовательность (т. е. длительность) из отдельных моментов, *длительности не имеющих* (соответственно, как может прямая быть составлена из точек, не имеющих протяжения)? Разумеется, эта проблема некоторым образом решается в математике. Однако это достигается лишь за счет того, что в математике мы выходим за пределы созерцания. Этот путь в данном случае для нас закрыт, потому что предложенная аналитика отталкивается от созерцания, но не покидает его, а только проясняет. Следовательно, мы должны исходить из того, *что* может быть мыслимо как последнее элементарное

---

никакая вещь не может иметь свойство и в то же время иметь одно из противоположных ему в одно и то же время, ни одно событие не происходит моментально; всякое событие имеет некоторый интервал времени своего появления» (Ibid. P. 343). Это неудовлетворительная позиция. Даже если мы исключим действия из разряда событий (в самом деле, какая вещь изменила свойства на противоположные в случае события «Капитан крикнул: „Проклятие!“»?), это не поможет нам для описания события «камень упал с крыши». Если сначала одним из свойств камня было «лежать на крыше», затем «падать с крыши» и, наконец, «лежать на земле», то все эти три противоположные свойства никак не помогают нам для констатации единого события «камень упал с крыши», поскольку в этом «упал» содержится указание не на одно, а на все три, причем находившиеся в некоторой последовательности, понимаемой как единство. Впрочем, в работе Ломбарда присутствуют также правильные положения. К ним относится, в частности, утверждение об *интервале* события, хотя интерпретировано оно должно быть иначе, чем предлагает автор.





единство созерцания. Эмпирическим образом этот вопрос относится к психологии. В свою очередь, логическое исследование, казалось бы, может удовлетвориться констатацией того тривиального факта, что некий интервал предполагается самой процедурой мысленного расчленения длительности. Но эта констатация не плодотворна и, возможно, не совсем правильна. Она не плодотворна потому, что предлагает избежать теоретических трудностей за счет переопределения понятий. Она не совсем правильна потому, что пределом возможного членения для описанных нами операций является не мгновение, но мельчайшая различимая длительность.

*Длительность и моментальность.* Напомним, что мы указали на моментальность события в связи с его элементарностью. Теперь мы говорим о том, что не мгновение, но некоторая длительность является пределом членения. Можно ли совместить эти утверждения или правильным является только одно из них? Этот вопрос заслуживает пусть краткого, но специального рассмотрения. Будем исходить из того, что нам нет нужды интерпретировать мгновение как интервал, потому что в созерцании мы имеем дело *только* с длительностями и интервалами. Несмотря на то, что это утверждение, в свою очередь, может показаться подводящим нас к исследованию различительных способностей, характер его чисто логический. Иначе говоря, вопрос ставится не так: «Какой мельчайший интервал (объективно measurable приборами) способен различить человек?» Вопрос ставится так: «Какой мельчайший интервал мы выделяем как время элементарного события?»

*Иллюстрация:*

Предположим, что мы присутствуем в зале судебного заседания. Один из участников процесса рассказывает о событии, описывая его следующим образом:

*Свидетель Б:* В 16:15 *X* сказал, что в комнате душно и открыл окно.

*Прокурор:* Вы утверждаете, что видели это своими глазами?

*Свидетель Б:* Да, утверждаю.

*Прокурор:* Однако свидетель *B* на следствии показал, что в 16:15 вы разговоривали с ним, сидя спиной к *X*. Он запомнил время, потому что напольные часы у вас за спиной пробили четверть пятого.

*Свидетель Б:* Но я хорошо слышал и бой часов, и голос *X*. Я слышал звук отодвигаемого кресла, а потом, когда потянуло холодом, обернулся и увидел *X* у окна.





*Прокурор*: И все-таки вы не видели многого. Будете ли вы впредь утверждать, что видели, как *X* 1) отодвинул кресло, 2) встал, 3) проделал путь к окну, 4) откинул щеколду и 5) взялся рукой за раму? И, если только неведомая сила не транспортировала *X* к окну *моментально*, будете ли вы и впредь утверждать, что он *открыл окно* в 16:15, хотя ему, по всем подсчетам, потребовалось не менее двух минут, чтобы выполнить все эти действия?

*Свидетель Б*: Этого я утверждать не могу.

Мы видим, как меняется ретроспектива наблюдателя. То, что он считал одним событием, с иной точки зрения распадается на целый ряд событий. Но что было бы, если бы допросу нашего *Прокурора* был подвергнут упомянутый свидетель *В*? Он рассказал бы то же самое, и *Прокурору* не удалось бы его смутить. Тем не менее и этому свидетелю пришлось бы признать, что *X* открыл окно не одновременно с боем часов, а через несколько минут после совершения ряда действий, перечисленных выше. Таким образом, он тоже мог бы обнаружить несколько событий, описанных первоначально как одно. Однако, мы вряд ли станем рассчитывать на полное единодушие *Свидетелей* и *Прокурора*, если только последний не сумеет доказать важность различения событий для исхода процесса. И тем более мы вряд ли станем ожидать согласия наблюдателей, если им будет предложено описывать событие «подошел к окну» в терминах, предполагающих еще более дробное описание, скажем, «поднял левую ногу и перенес ее примерно на полметра вперед». Вряд ли кто-то из них (при благоприятных условиях) не мог бы различить такое событие в силу ограничений, налагаемых физиологией или психологией восприятия, но кто обратит на него внимание? Иначе говоря, будучи, в принципе, вполне различимым, это явление *не есть событие*<sup>5</sup>.

Вернемся теперь к нашему вопросу: какой мельчайший интервал мы выделяем в качестве временной протяженности элементарного события? Наша иллюстрация согласуется с определением события, данным в начале этого раздела: событие есть смысловое единство, а не

---

5. Конечно, и здесь вопрос можно было бы поставить так: пусть оно различимо в принципе, но было ли оно различимо тогда, когда не то что движения ног, но вообще перемещения участников были для *Свидетелей* не в центре, но на периферии внимания? Мы фиксируем этот вопрос, но оставляем его за пределами нашего рассмотрения, потому что в контексте нашего изложения он не имеет принципиального значения.





коррелият различительной способности. Мгновение не просто интерпретируется как интервал. Напротив, длительность квалифицируется как мгновение, и лишь затем, на следующем круге рассуждения, изначальная продолжительность того, что в интерпретации было сжато до качества мгновения, вновь обнаружило свою протяженность. Однако оборотной стороной такого подхода становится потеря главного квалифицирующего признака моментальности как предельной сжатости. Можем ли мы теперь сказать, что событие есть смысловое единство, *элементарное безотносительно* к объективно (т. е. не заинтересованно применительно к смысловому содержанию) замеряемой длительности? Эта решительная позиция напрашивается сама собой. Но какие следствия она влечет?

*Событие во временных рядах.* Временной характер события предполагает различие «прежде» и «после». Событие происходит, собственно, в интервале между «событием-прежде» и «событием-после», которые не могут принадлежать длительности события, потому что оно, по определению, не включает иные события. Однако, будучи не мгновенным, но длительным<sup>6</sup>, оно предполагает возможность различения «прежде» и «после» в нем самом. Обратимся к примеру, приведенному нами выше (см. прим. 4). Камень упал с крыши. До падения он лежал на крыше. После падения лежит на земле. Событие «упал с крыши» предполагает не только ограниченное время падения, нахождения без опоры в воздухе (такое описание падения годилось бы для события «падал»). Оно предполагает начало: мгновение пребывания на крыше перед началом падения и мгновение пребывания на земле, когда падение завершилось. И вместе с тем пребывание на крыше, безотносительно к сразу вслед за тем начинающемуся падению, равно как и пребывание на земле, безотносительно к только что завершившемуся, это «прежде» и «после», не относящиеся к событию. Поэтому

---

6. Можно было бы сказать, что событие есть *временной объект* в том смысле, в каком об этом говорил Гуссерль. См.: Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Логос, 1994. С. 25 (§ 7:30): «Под временными объектами в данном контексте мы понимаем объекты, которые не только представляют собой единства во времени, но содержат также в себе временное протяжение». Однако все следствия такого утверждения мы вынуждены выносить за скобки последующих рассуждений, поскольку идентификация коррелята наблюдения не только в качестве события, но и в качестве объекта несет на себе слишком большую нагрузку.





«упал» означает сложную пространственно-временную взаимосвязь. Событие имеет парадоксальный характер. Оно не может не иметь длительности, но его длительность не рассматривается как полноценная временная протяженность, пока нас интересует именно элементарный характер того, что мы вычленим. Значит, одно только определение места как пребывания, мгновения как интервала и моментальности как продолжительности не решает проблемы.

Это хорошо понимал Георг Зиммель. В докладе «Проблема исторического времени»<sup>7</sup> он говорил:

«То, что событие, значимое для нас как предельный познаваемый исторический элемент (т. е. части его не обнаруживают для нас содержательно детерминированного „прежде“ и „после“ и не заменяются в этом смысле переплетением с иными, чуждыми ему рядами), — что такое событие имеет временное протяжение, исторически совершенно безразлично, ибо продолжительность, которая не важна, все равно, какой она величины, практически не есть продолжительность. Такое событие есть исторический атом, а значение исторического оно обретает исключительно в силу того, что... является более поздним, чем другое, и более ранним, нежели третье»<sup>8</sup>.

С этой точки зрения моменты, вычленимые в падении камня, не являются моментами исторической последовательности, но выступают для нас как моменты логической связи: чтобы камень упал, он сначала должен находиться сверху, потом собственно падать и, наконец, оказаться внизу. И эта логическая связь будет одной и той же, независимо от того, упал ли камень 25 декабря 1977 года с крыши дома № 17 по улице Строителей в Москве или когда-то или где-то еще. Поэтому не только краткие мгновения, но и сколь угодно продолжительные явления (вроде Семилетней войны) могут рассматриваться в качестве события. Смещение же интереса приводит к тому, что событие рассматривается уже не в качестве элементарного, а с точки зрения того, какие события его составили. Эти события, в свою очередь, могут быть также далее рас-

7. См.: Зиммель Г. Проблема исторического времени / Пер. с нем. А. М. Руткевича // Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры. М.: Юрист, 1996. С. 517–529. Далее цитируется по изданию: *Simmel G. Das Problem der historischen Zeit // Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 15: Goethe. Deutschlands innere Wandlung. Das Problem der historischen Zeit. Rembrandt / Hrsg. von U. Kosser, H.-M. Kruckis und O. Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. S. 287–304.*

8. *Simmel G. Op. cit. S. 297.*





членены. До какого предела? Так или иначе, «распадение явления на элементы, в качестве суммы которых оно должно затем пониматься, на определенной ступени измельчения снимает самое индивидуальность явления... Соответственно, можно говорить о пороге измельчения»<sup>9</sup>.

Распространим рассуждения об *историческом* времени на общую проблематику события. Зиммель предполагает, что порог измельчения — не минимальная длительность, но минимальная историческая индивидуальность событий. Объективно (не заинтересованно) замеряемая длительность незначима. Поэтому «исторический атом» «практически» не имеет продолжительности. Заменяем «исторический» на «социальный». Характеристика события как смыслового единства может быть конкретизирована, если определяющим для события считать его социальную индивидуальность, т. е. сразу акцентировать не однократность появления, но специфику его содержания. Однако тем самым проблема мгновения и интервала отнюдь не будет снята. Может ли событие, не будучи индивидуальным, быть элементарным? Иначе говоря, что именно является индивидуальностью как порогом измельчения? Если специфика любого события как события состоит в его однократности, то это можно назвать количественной характеристикой индивидуальности. Однако именно это количество, квант-событие, по соображениям логическим, могло бы члениться все дальше, если бы у события не было значимого для наблюдателя качества («что» события). В свою очередь, именно *историческая* индивидуальность события связана с его *временной* определенностью. Событие произошло в *такой-то* момент времени, и это обстоятельство может быть значимо для наблюдателя. Момент фиксируется как время данного события: в *такой-то* момент времени произошло *именно это* событие. «То же самое» событие, совершившееся в иной момент, не является «тем же самым». Оно — другое, потому что произошло «в другое время». Другое время является «другим», потому что в другое время произошли другие события.

*Конфигурации событий.* Эта логика не вполне удовлетворительна. Она внушает представление о времени как едином непрерывном потоке, разделенном на некие объемы разной величины, каждый из

---

9. *Simmel G.* Op. cit. S. 302, 303. См. о «пороге измельчения» (со ссылкой на соответствующее место у Зиммеля): *Koselleck R.* Die vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. S. 145.





которых вмещает только одно событие. Какой бы концепции времени мы ни придерживались, такая трактовка вряд ли приемлема. Но если мы отказываемся от этой трактовки, необходимость привязать событие к определенному моменту времени оказывается сомнительной. Если бы в каждое мгновение могло произойти только одно событие, индивидуальность момента, за которым следует другой момент, сообщила бы событию, совершившемуся «в это время». Если бы индивидуальность момента сообщила множеству событий, она не была бы их *differentia specifica*, и, следовательно, то обстоятельство, что событие вообще произошло «в какое-то время», было бы нерелевантным.

Это обстоятельство точно описывает Зиммель, который сопрягает воедино две проблемы: безразличие к длительности и определенному историческому моменту, с одной стороны, и необходимость рассматривать историческое событие в аспекте его внутренней временной неоднородности — с другой. Сильные и слабые стороны этой позиции хорошо видны в следующем рассуждении:

«Понимание часто включает в себя именно временные отношения, например, если его предметом является причинение одним явлением другого [как следствия]. Тогда именно группа этих явлений образует понимаемое единство, временное отношение как, по своему порядку и длительности, необходимое. Само оно теперь является содержанием, востребующим понимания; однако это понимание, ориентированное на соотношение определенных элементов, явным образом совершенно не зависит от того, где, на каком месте нашей шкалы времени находится вся группа. Ибо понимается она не потому, что находится на определенном месте, а потому, что взаимно обуславливаются ее содержания. Это имманентное время понимаемой группы фактов есть не историческое время, оно сродни времени, измерение которого важно в рамках естественнонаучного эксперимента и которое не имеет ничего общего с календарной датой проведения эксперимента»<sup>10</sup>.

Напротив, рассуждение о том, что пределом членения является релевантная индивидуальность события, наводит на мысль, что неоднородным событиям соответствует неоднородность членений времени их совершения. Простое рассуждение, что «в одно время» могло совершиться изрядное множество событий, находит свое продолжение

<sup>10</sup>. *Simmel G.* Op. cit. S. 29 of.





в том, что какие-то из них, собственно, начались «несколько раньше» и/или «завершились несколько позже» определенного события. Это не мешает с определенной точки зрения помещать их «в одно время». Но сочетание разнородного в некотором временном интервале, который мы, с позиции заинтересованного наблюдения (например, в интересах хронологии), можем объявить «одним» или «тем же самым» временем, окончательно лишит нас операционального инструментария, пригодного для внятного описания событий.

Таким образом, необходима более строгая логика рассуждений. Она возможна только при отказе от принципа индивидуальности события как *основного* аспекта описаний. Элементарность может быть фиксирована у повторяющихся событий, а уникальность преходящего момента сама по себе не переносится на смысловые характеристики события. Напротив, в духе философии А. Н. Уайтхеда мы могли бы утверждать, что событие составляет перспективу, в которой рассматривается течение времени. В перспективе события время оказывается *вне* его, т. е. *вне* события *суть* события:

- α) одновременные;
- β) предшествующие;
- γ) (возможные) последующие.

Если мы рассматриваем событие в ретроспективе, последующие события частично (в той части, в какой они следуют за прошлыми событиями, но предшествуют наблюдению) теряют статус возможных. При этом «настоящее» наблюдение, в свою очередь, есть событие, до которого простираются прошлые будущие события того события, которое совершилось в *предпрошедшем* (*plusquamperfectum*), причем в этом модусе оно находится в совокупности с предшествующими ему событиями<sup>11</sup>.

---

11. Вся проблематика, связанная с различием А-рядов и В-рядов МакТаггарта, не имеет значения, пока за точку отсчета берется непроблематизируемое *наблюдение в настоящем*. Поскольку определения МакТаггарта широко известны, как правило, в пересказе, мы считаем уместным их процитировать: «Позиции во времени, каким оно является нам *prima facie*, различаются двумя способами. Каждая из них раньше, чем какая-то из других позиций, и позже, чем какая-то из других позиций. И каждая позиция — либо прошлое, либо настоящее, либо будущее. Позиции первого рода перманентны, второго — нет. Если М когда-либо раньше N, то это всегда так. Но событие, которое сейчас настоящее, было будущим и будет прошлым. Для краткости я буду называть ряды позиций, идущих из далекого прошлого через недавнее прошлое к настоящему, а затем из настоящего через ближайшее будущее в далекое будущее, А-рядами. 





Разумеется, здесь Зиммель совершенно прав: такой исторический атом не имеет внутренней длительности. Она обнаруживается лишь при смене перспектив. Однако, неправильно предполагать, что смена перспектив может быть только одного рода: либо в сторону последовательного измельчения, либо в сторону последовательного укрупнения. На самом же деле вопрос стоит иначе. Если мы используем не совсем корректную, но эвристически ценную аналогию с геометрическими фигурами, то можно сказать, что наша задача состоит совсем не в том, чтобы вписывать один в другой концентрические круги все меньшего или все большего диаметра, ожидая, пока по одну сторону окружность не превратится в точку, а по другую — в бесконечную прямую. Задача состоит в том, чтобы вписать пирамиду в куб, вписанный в усеченный конус, вписанный снова в пирамиду, вписанную в шар. Причем размеры всех фигур таковы, что они заведомо «не влезают» друг в друга (хотя все вместе помещаются в большой куб, неизвестно где находящийся). Затмение солнца и расцвет поэзии Архилоха в популярной хроноло-

Ряды позиций, идущих от более раннего к более позднему, я буду называть В-рядами» (*McTaggart J. E. The unreality of time // Mind. New Series. 1908. Vol. 17. № 68. P. 458*). По отношению к каждому данному наблюдению свершившиеся события будут всегда иметь статус прошлого, а предстоящие — будущего (В-ряд МакТаггарта), и в этой связи не важно, что само наблюдение имеет характер временного события. (О наблюдении как событии во времени см.: *Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время: в поисках утраченного. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 91*.) Рассматривая акт наблюдения как событие, мы располагаем его на шкале времени, в А-ряде, где будущее становится настоящим, затем недавним и, наконец, давним прошлым. Однако для целей данного изложения это пока безразлично, тем более что не только предложения относительно А-рядов могут быть интерпретированы как высказывания относительно В-рядов, но и события будущего могут быть не предстоящими, но предвосхищаемыми, т. е. ожидаемыми. Ожидания могут быть разочарованы, причем именно разочарование ожидания может быть интерпретировано наблюдателем как событие. Иначе говоря, в этой части важные различия темпоральной логики становятся нерелевантными. Для дальнейшего изложения может быть важной критика МакТаггарта А. Прайором. Прайор утверждает, что МакТаггарт создает мнимые проблемы, пытаясь интерпретировать А-ряд как В-ряд. См.: *Прайор А. Н. Предтечи временной логики / Пер. с англ. Т. Вартапяна // Логос. 2000. № 2 (23). С. 98–112*. На самом деле, если принять, что прошлое-настоящее-будущее всегда могут быть релятивированы, т. е. интерпретированы как раньше-позже относительно события наблюдения, которое, в свою очередь, тоже может быть интерпретировано не применительно к абсолютной хронологии, а применительно к различению «раньше/позже» с точки зрения некоторого третьего наблюдения, и т. д., то нет оснований ни для недоразумений МакТаггарта, ни для критики его Прайором.





гии<sup>12</sup> приходится на один год. Но затмение солнца продолжалось несколько минут, расцвет поэзии вряд ли мог фиксировать наблюдатель в течение одного дня. Умножение примеров такого рода не добавит им убедительности.

Именно поэтому социолога может соблазнить понятие *ситуации*. «Очевидно, — пишет И. Гофман, — что в большинстве „ситуаций“ одновременно происходят разные события, которые начались в разные моменты времени и могут завершиться так же асинхронно»<sup>13</sup>. Однако в таком случае событие явно перестает быть квантом наблюдения. Иначе говоря, при декларируемой элементарности события интерес к нему должен быть меньше, чем к *способам* сочетания взаимонезависимых событий. Сформулируем еще раз по-другому: в таком изложении события сами по себе не связаны между собой, они охватываются рамкой (фреймом) наблюдения и/или социальной ситуации, образуя социальные конфигурации (или, если использовать термин Н. Элиаса, «фигурации») подобно стеклышкам в калейдоскопе<sup>14</sup>.

*Хронология и взаимное прилегание событий*. Эта позиция не является единственно возможной. Понятие события как элемента — более богатый ресурс, и он использован здесь недостаточно. Чтобы продвинуться дальше, необходим тонкий анализ. Прежде всего следует зафиксировать характер и основной источник трудностей, которые могут возникнуть при тщательной разработке этой темы. Поставим вопрос следующим образом: если наблюдатель фиксирует событие, важность которого состоит в его уникальности, и если уникальность события мы, как показано выше, не возводим к уникальности данного момента

12. «Затмение солнца. Расцвет поэзии Архилоха» (мы цитируем энциклопедическую хронологию «ХРОНОС: всемирная история в интернете» ([http://www.hrnono.ru/\\_400.php](http://www.hrnono.ru/_400.php)), а также известное стихотворение Олега Чухонцева).

13. *Гофман И.* Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / Пер. с англ. Р. Е. Бумагина; под ред. Г. С. Батыгина и Л. А. Козловой. М.: Ин-т социологии РАН, 2003. С. 69.

14. В «Логике смысла» Ж. Делёза мы находим в некотором роде сходный пространственный образ: «событие-эффект», как называет его Делёз, ссылаясь на стоиков, эпикурейцев, а затем и Льюиса Кэрролла, есть эффект именно *поверхностный*. Оно пространственно, но не телесно, лишено глубины. Мы могли бы сказать, что событие состоит в том, что сложился такой рисунок. Ср.: *Делёз Ж.* Логика смысла / Пер. с фр. Я. И. Свицкого // *Делёз Ж.* Логика смысла. *Фуко М.* *Theatrum philosophicum*. Екатеринбург: Деловая книга; М.: Раритет, 1998. С. 16–28. Рисунок событий можно было бы обозначить термином «*фигурация*», заимствованным из социологической теории Норберта Элиаса.





времени, то может ли, напротив, качественная уникальность события сообщить неповторимость моменту времени? С одной стороны, каждый момент уникален именно потому, что он раньше одного и позже другого момента. С другой стороны, то обстоятельство, что именно в 12:34:18 по московскому времени 25 декабря 1977 года с крыши дома № 17 по улице Строителей в Москве упал камень (событие, интересное для следствия о причинах гибели гражданина N), делает данный момент времени единственно интересным для наблюдателя. Значит ли это, что последовавшие за 12:34:18 моменты (12:35:00, 12:35:51, 13:14:03 и т. д.) не представляют никакой важности? Вполне может быть, что как раз представляют. Они представляют важность в перспективе указанного события в том и только том случае, когда наблюдателю важно фиксировать его в некоторой универсальной хронологии. Но если они все-таки *не* представляют с этой точки зрения никакой важности? Попробуем мысленно изъять из течения времени все, что не важно для определения того момента, когда камень упал с крыши не просто на землю, но на голову несчастного гражданина N. Не получится! Высказывание «день был без числа» свидетельствует о неправильной работе ума, если принята универсальная хронология. Эту необходимость непрерывной хронологии мы легко отличаем, однако, от момента или моментов времени, важных для данного случая. Независимо от того, ограничиваемся ли мы в наших разысканиях прошлого, предшествующего падению камня, временем, когда только появился дом № 17, или временем, когда на его крыше появился камень, или только тем временем, когда камень уже начал движение по крыше.

*Хронологию важных событий, связанных с падением камня, мы размещаем в объемлющей хронологии, которая не важна для данного события, но важна для частной хронологии, которая важна для размещения важного для нас события. Характер этой хронологии может быть очень разным. Однако, подобно тому, как в концепции пространства мы придерживаемся различения ближайшего пространства, пространства обозримых перемещений и общей идеи (объемлющего) пространства<sup>15</sup>, так применительно к концепции времени мы можем различать время события, время релевантных для хронологической локализации события моментов времени и связанных с ними событий и общую хронологию, в которую включена эта ограниченная хронология.*

15. См.: Филиппов А. Ф. Социология пространства. СПб.: Владимир Даль, 2008. Гл. 1.





История представлений о времени, подобно истории представлений о пространстве, не дает оснований предполагать, что за любой идентификацией события во времени *в конечном счете* стоит объемлющая универсальная хронология. Напротив, та же история дает нам все основания полагать, что, *как правило*, зафиксировать событие во времени наблюдатель может лишь при помощи некоторой частной, ограниченной хронологии, т. е. хронологии, так или иначе важной применительно к данному событию, в том числе и тогда, когда *за* этой хронологией не стоит никаких, даже самых несовершенных представлений о течении времени.

Но если мы сосредоточим внимание на том обстоятельстве, что уникальное событие важно для нас как *элементарное* событие, момент времени, в который оно произошло, получает особый акцент в контексте *любой* хронологии. Это уникальное время уникального события, однако оно включено в хронологию, предполагающую как бы *пустые места* для событий. Событий, однородных уникальному, не может быть, потому что оно уникально. Значит, в другое время (до и после уникального события) время *пусто*, не заполнено такими же событиями, даже если оно наполнено событиями иного ранга. Значит ли это, что уникальное событие не может войти в состав фигураций? Во всяком случае, этот вопрос нуждается в дополнительном прояснении. Чисто логически можно заключить, что уникальное событие «прилагает» к иным событиям в той мере, в какой оно не уникально, но однородно им. Соответственно, и время его совершения имеет как уникальные характеристики, так и позицию в объемлющей хронологии. Конечно, «прилагание» событий иного ранга к уникальному событию было бы легко объяснить с точки зрения универсальной хронологии, в которой время представляло бы собой лишь емкость, безразличную к наполнению любыми событиями. Но стоит нам согласиться с тем, что само событие сообщает ранг и уникальность моменту своего свершения, как проблема совмещения моментов времени событий иной природы и другого ранга с моментом уникального события становится вполне очевидной именно в силу их разнородности.

Эту проблему легко обнаружить, например, в мифологии сакральных событий и сакральных мест. Так, трудно поставить вопрос о том, что было *до* начала священной истории. Столь же труден вопрос, могла ли она завершиться и в каком вообще отношении находится к про-





фанной хронологии, если таковая, в отличие от сакральной, имеется<sup>16</sup>. Сакральное событие должно быть, по смыслу самого понятия сакральности, радикально иным, чем совокупность профанных событий. В сакральном выражается, если следовать Дюркгейму, фундаментальная природа социальности. Именно поэтому сакральное событие никогда не может в полной мере обрести статус прошлого. В ритуале, сплывающем членов общества, оно вновь и вновь воспроизводится в своей полной актуальности. Подобно тому, как сакральное, в классическом определении, есть *иное общества* и вместе с тем — *иное в обществе*, и вместе с тем — *сердцевина социальности*, не явленной самой себе как таковая, но явленной как иное, так и сакральное событие есть нечто иное, чем череда обычных событий. Если же переинтерпретировать социальность именно через событие, то сакральное событие (например, учредительное событие, основание государства мифическим героем в завершение некоторой истории как череды сакральных событий) обладает именно теми характеристиками, которые мы только что назвали характеристиками сакрального как такового. Забегая несколько вперед, скажем, что сакральное событие может быть отнесено к разряду *абсолютных событий*, одной из тех опорных точек, без которых конструирование прошлого в обществе стало бы внятным как совершенно релятивистский акт, разрушающий то, что необходимо создать.

---

16. Ниже мы кратко рассмотрим эту проблему применительно к понятию абсолютного события. Внятный пример суждения о пространственно-временной неодолимости сакрального события профанной географией и профанным течением времени мы находим в следующем средневековом тексте: «Насадил Бог рай на востоке, а на западе — муки приготовил, подобно тому, как внутри царского двора — радость и веселие, а вне двора — темница...

К тому же, брат, не дано Богом видеть людям святой рай, а муки — и теперь находятся на западе. Многие из детей моих духовных, новгородцев, видели это на Дышащем море: червь неусыпающий, и скрежет зубовный, и река кипящая Морг, и вода уходит там в преисподнюю и вновь выходит трижды за день. И если те все места мучений не погибли, то как же могло святое это место погибнуть, поведай мне, брат, — место, в котором и Пречистая Богородица находится и множество святых, которые после воскресения Господа явились многим людям в Иерусалиме и вновь пошли в рай?» (Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о Рае // Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV вв. М.: Художественная литература, 1981. С. 45). Очевидно, что неуничтожимость места означает здесь не просто остановку времени. Святое место не полностью исключено из профанной географии, оно только недоступно обычному созерцанию.





Вернемся, однако, назад, к проблематике однородных событий. Ведь события в аспекте их важности для наблюдателя бывают также однородными, что, может быть, даже усложняет трактовку. Воспользуемся еще раз нашей пространственной аналогией. Представим себе события как разноцветные стеклышки в калейдоскопе. Каждый момент времени наблюдатель может видеть изменившийся узор, образованный всеми событиями, которые случились в данный момент. Такая аналогия может быть соблазнительной, но она не удовлетворительна. В калейдоскопе стеклышки плотно прилегают друг к другу, в нем всегда есть одни и те же стеклышки. Несмотря на объем каждого из них, картинка видится плоской (*поверхностной*, в смысле Делёза). Но все, что мы знаем о событиях, вынуждает нас предполагать, скорее, появление одних, исчезновение других, проникновение одного в другое, разные объемы и формы, ничем не заполненные пустоты и т. д. Моменты времени, необходимые нам для сохранения единства большой хронологии, могут и здесь оказаться «пустыми», т. е. не идентифицироваться ни с какими событиями, однородными событиями той или иной фигуры. Интерес к собственной природе элементарного события заставит нас считать в одном случае моментами нечто иное, чем в Другом случае, причем это различие не может быть для нас неважным, если мы намерены сохранить единство хронологии. Нарушения единства хронологии могут иметь, в свою очередь, ощутимые последствия при попытках синхронизации событий, «которые начались в разные моменты времени и могут завершиться также асинхронно»<sup>17</sup>.

Мы рассмотрели проблемы и трудности. Попробуем теперь наметить способы разрешения проблем и выхода из затруднительного положения. Для того чтобы наше изложение было относительно простым, мы только вскользь затронем *особую* проблему уникальных событий. Как мы видели, в значительной степени она одна и та же при исследовании как уникальных, так и повторяющихся событий. Мы столкнулись с ней на первом этапе наших рассуждений, когда речь шла о неделимости интервала события. На следующем этапе она обнаружила себя вне рамок события, а именно как проблема *прилегания* событий друг к другу. Теперь мы можем переформулировать ее еще раз, дабы обозначить *на входе* именно то, что в преобразованном виде должно быть получено *на выходе*.

---

17. Напомним, что это слова И. Гофмана, цитированные выше (см. прим. 12).





*Проблема.* Если события являются элементами социальной жизни, то фундаментальный состав социальности образуют именно события. Если события не связаны между собой или если событий вообще нет, это может быть интерпретировано как отсутствие социальной жизни. Связь событий есть конститутивное условие социальности. Неплотное прилегание и взаимная непроницаемость событий равным образом означают неисполнение конститутивного условия социальности. К этому нас приводит логика рассуждения. Взаимная непроницаемость событий означает, что всякое событие, релевантное для наблюдения и вычленяемое как таковое с точки зрения предельного измельчения, не может пересекаться с другим таким же событием. Поэтому либо события плотно прилегают друг к другу, либо, с некоторой точки зрения, образуются пустоты между событиями. Неплотное прилегание событий означает, что наблюдатель, фиксирующий прекращение события и начало другого события, обнаруживает между ними незаполненный промежуток, т. е. интервал времени, свободный от релевантных для наблюдения социальных событий. Таким образом, традиционный социологический вопрос «Как возможно общество?» в данном случае принимает следующий вид: «Как возможна непрерывная связь и/или взаимное проникновение социальных событий?»

*Попытка решения.* Наблюдаемое событие коррелятивно событию наблюдения. Событие наблюдения происходит во времени и в пространстве. Это значит, что членение на плотно пригнанные друг к другу интервалы сопряжено с позицией наблюдателя во времени и в пространстве. Наблюдатель занимает место в пространстве, и событие наблюдения следует за одним событием, предшествуя другому событию. Это значит, что другой наблюдатель событий может не только иметь иной интерес, заставляющий его по-другому фиксировать «что» события, но и само событие его наблюдения может быть рассогласовано с тем событием наблюдения, из которого мы исходили.

Это будет лучше всего заметно не тогда, когда мы обратим внимание на два события наблюдения, но тогда, когда их будет по меньшей мере три, вменяемых трем различным наблюдателям. Итак, предположим, что мы имеем дело с тремя наблюдателями. Обозначим их  $X$ ,  $Y$  и  $Z$ . Наблюдатель  $X$  фиксирует событие  $y_1$ . Наблюдатель  $Y$  фиксирует событие  $x_1$ . Наблюдатель  $Z$  фиксирует, что событие  $x_1$  было наблюдением события  $y_1$ , а событие  $y_1$  было наблюдением события  $x_1$ . Иначе говоря,  $X$  и  $Y$  взаимно наблюдали наблюдения один другого, но только с точки





зрения  $Z$  можно было установить, что они наблюдали в одно время или в разное время. На первый взгляд это выглядит необоснованным утверждением. Действительно, наблюдатель фиксирует событие *сейчас*, в настоящем. «Мы воспринимаем события как сущие в настоящем (being present), а таковы лишь события, которые мы воспринимаем непосредственно. А все прочие события во времени, которые мы, благодаря памяти или рассуждению, считаем реальными, рассматриваются как прошлые или будущие; те, что раньше настоящего, — прошлые, те, что позже, — будущие»<sup>18</sup>. Отсюда легко сделать популярный вывод о том, что прошлого уже нет, будущего еще нет, а реально есть лишь настоящее. Но это рассуждение уведет нас к вопросу о природе времени или по меньшей мере природе восприятия времени. Для нас же представляет важность иной вопрос, а именно, вопрос о восприятии события как события во времени и его (восприятия) квалификации как настоящего. Смещая таким образом акценты, мы видим, что наблюдение события в настоящем может быть интерпретировано двумя способами. Либо мы акцентируем время совершения наблюдаемого события, либо — время совершения наблюдения.

*В первом случае* легко напрашивается утверждение, что время наблюдения и время события никак не связаны: хотя наблюдение происходит в настоящем, наблюдаемое событие могло произойти в прошлом. «*К Вам письма в октябре придут, а он убит еще в июле*». На это можно возразить, что событие, которого нет в настоящем, не воспринимается. Если что-то воспринимается в настоящем, то оно и есть именно в настоящем. Следовательно, сейчас наблюдается некоторое теперешнее событие, причем наблюдение в настоящем позволяет лишь судить о том, чего нет в настоящем, но не воспринимать его. Можно сказать, что воспринимаемое *сейчас* событие не тождественно прошлому, к которому оно отсылает («как свет умерших звезд доходит»). Но значит ли это, что событие, которое происходит, происходит именно в настоящем, т. е. в момент наблюдения? Это сомнительно. Ведь наблюдение фиксирует состоявшееся, завершенное событие. Должны ли мы сказать, что оно предшествует наблюдению? Но тогда его уже нет, и нечего воспринимать. Должны ли мы сказать, что оно одновременно наблюдению? Но тогда наблюдение начинается вместе с событием, завершается вместе с событием. Поскольку событие коррелятивно на-

<sup>18</sup>. McTaggart J. E. Op. cit. P. 458.





блюдению, можно также сказать: событие начинается с наблюдением и завершается с наблюдением. Однако этому противоречит понятие элементарности события. Идентифицировать длящееся как элементарное можно только задним числом, рефлектируя длительность наблюдения и его коррелята как нечто обособленное и неделимое. Таким образом, событие снова оказывается в прошлом, а наблюдение настоящего — парадоксальным феноменом: наблюдение настоящего невозможно, ибо настоящее ненаблюдаемо; наблюдение же прошлого возможно лишь как наблюдение настоящего.

Особый вопрос — пространственная удаленность события. Конечно, то обстоятельство, что о совершении события мы можем лишь судить, наблюдая нечто иное, находящееся «вблизи», т. е. в зоне непосредственной достижимости для органов чувств, может показаться важным. Но эта важность релятивирована развитием средств коммуникации. Свет умершей звезды идет долгие годы, но телефонный разговор собеседников, находящихся на двух разных континентах, мало чем будет отличаться в смысле достижимости события от телефонного разговора собеседников, находящихся в двух разных офисах одного здания. Проблема физической дистанции, как и социальной границы, здесь может быть *проявлена*<sup>19</sup>, но это не та достижимость, о которой сейчас идет речь. Социальная конструкция смысла, в том числе и смысла дистанции, играет большую роль, но мы не можем говорить о ней на данном этапе изложения.

*Во втором случае* наблюдение события в настоящем значит прежде всего, что в настоящем есть наблюдение как событие. Именно наблюдение, будучи всякий раз в настоящем, собственно подтверждает реальность настоящего. На это можно возразить, что настоящее есть настоящее лишь постольку, поскольку оно отличается от прошлого и будущего. Для того чтобы событие наблюдения было идентифицировано как настоящее, оно должно уже состояться и быть отличаемо от прошлого и будущего. Однако для такого различения нужна рефлексия: событие (в данном случае это событие наблюдения) должно уже свершиться,

---

19. См. об этом подробнее: *Филиппов А. Ф.* Наблюдатель империи: империя как понятие социологии и политическая проблема // *Вопросы социологии.* 1992. № 1. С. 89–120.





чтобы отличаться от прочих событий. Иначе говоря, оно парадоксально: оно должно быть в прошлом, чтобы быть в настоящем<sup>20</sup>.

Итак, мы обнаруживаем парадоксальность обоих членов корреляции: события и наблюдения. Можно, впрочем, сказать, что, поскольку наблюдение мы также считаем событием, то обнаруживается парадоксальность события, взятого в двух аспектах: наблюдения и наблюдаемого. Роль парадокса, возникающего по ходу рассуждений, можно оценивать по-разному. Во всяком случае, мы вправе предположить некоторое неблагоприятие в исходной формулировке. Обратим внимание на то, что как наблюдаемое событие, так и событие наблюдения всякий раз отсылают нас к иным событиям. Мы видим, что, будучи элементарным, событие не может мыслиться в качестве сингулярного. Иначе размышление о нем приводит к противоречивым характеристикам и парадоксам. Следовательно, для непротиворечивого мышления о событиях необходимо по меньшей мере включение в рассмотрение с самого начала *нескольких событий*, включая события наблюдения. Именно об этом мы говорили выше, утверждая, что лишь *третий* наблюдатель может установить одновременность (или неодновременность) событий наблюдения двух других. Разумеется, это заставляет, в свою очередь, поставить вопрос об этом третьем наблюдении и наблюдателе в той же плоскости. Очевидно, что и оно не может мыслиться в качестве сингулярного. Следовательно, первоначальное предположение о том, что мы можем обойтись только тремя наблюдателями и тремя актами наблюдения, необходимо уточнить. На самом деле либо в отношении количества наблюдателей, либо в отношении количества актов наблюдения это число должно быть умножено. Возможность умножения количества участников и количества актов наблюдения сама по себе предполагает известные ограничения. Мы не должны останавливаться на том, возможно ли для одного наблюдателя единовременно осуществлять несколько наблюдений. В любом случае множественные наблюдения являются делом нескольких наблюдателей, причем их наблюдения *одновременны*, а одновременность устанавливается лишь наблюдением, которое, в свою очередь, может быть фиксировано в своей одновременности с другими событиями (наблюдаемыми событиями и событиями наблюдения) только в акте наблюдения.

---

20. Более сложное рассуждение должно было бы показать справедливость этой формулы и для будущих событий.





Таким образом, мы самой логикой рассуждения о наблюдениях событий вынуждены предполагать некоторую неопределимую множественность событий, которые отсылают одно к другому, причем не все могут быть связаны со всеми. Невозможность связи всего со всем вынуждает к избирательности: одни события связаны между собой, другие не связаны. Взаимосвязанность означает отграничение от прочих, понятие границы наводит на мысль о системе: внутреннее (система) и внешнее (окружающий мир) различаются как области связанного и несвязанного. Так и есть. Начиная с единичной операции наблюдения единичного события, мы пришли к понятию системы, которое разрабатывал Никлас Луман<sup>21</sup>. Однако понятие системы, которое мы находим у Лумана, не может нас устроить. По Луману, социальные системы суть принципиально *непространственные* образования. Это связано с тем, что элементами системы являются именно *события*. У Лумана это «события коммуникации». События не обладают собственной длительностью, они моментальны, но они также не обладают и пространственной определенностью, точно так же, как наблюдатель, в его интерпретации, не телесен и не имеет места в пространстве. Это весьма существенно отличается от нашего определения события как пространственно-временного единства, а равным образом и от концептуализации наблюдателя как того, кто занимает место в пространстве. Соответственно, из непространственных событий-коммуникаций могут состоять лишь не имеющие места системы. А что же образуется из тех связей между событиями, которые мы обнаружили выше в нашем изложении?

Если бы речь шла только о связях наблюдений, мы могли бы удовлетвориться тем, что наблюдатель телесен и имеет место, тогда как операция наблюдения ментальна и места не имеет. Однако события наблюдения включены нами в ряды событий, которые суть не только события-когда, но и события-где, поскольку событие мы определили как пространственно-временное единство. Для нас важна телесность наблюдателя, не только членящего происходящее на минимальные по длительности единства, но и отличающего «свое место» от мест наблюдаемых событий. Таким образом, для него его собственное наблюдение как событие наблюдения неотделимо от места наблюдения.

---

21. См. прежде всего: *Luhmann N. Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.





Все события имеют пространственно-временной характер, включая событие наблюдения, поскольку это последнее рассматривается именно как событие, а не просто как логическая, ментальная и т. п. операция. Следовательно, мы весьма далеки от теории систем Лумана, хотя для нас большую ценность представляют его рассуждения о событиях коммуникации. Если, по Луману, события коммуникации смыкаются в системы, то мы рискуем предположить, что они смыкаются в конфигурации. Характер системы заранее предполагает, какие коммуникации в ней возможны. Конфигурации событий бесконечно многообразны.

Между тем в одной из своих поздних работ Луман, который по-своему пытался справиться с проблематикой пространства, сделал важное замечание, которое позволит нам существенно продвинуться в дальнейших рассуждениях. Это замечание относится к концепции Дж. Г. Мида. Мид, говорит Луман, опирался на философию события А. Н. Уайтхеда и считал, что «реальность переживания и действия состоит лишь из последовательности событий». Иными словами, все, что появляется, тут же разрушается, прекращает существовать, момент одного существования не соединен с моментом другого существования. Но если я переживаю саморазрушение событий в потоке времени, то и другие переживают одновременно то же самое. Значит, то, как они воспринимают («переживают») нечто одновременно со мной, мне принципиально недоступно. Атомарные, моментальные переживания событий разными людьми недоступны друг для друга. Но благодаря тому, что люди идентифицируют *объекты*, «время связывается»: что-то разрушается, но что-то задерживается, продлевается. А поскольку мы соглашаемся, что это — один и тот же объект и для меня, и для другого, согласие относительно идентичности объекта позволяет нам обойтись без непосредственного доступа к переживаниям и впечатлениям другого. «Таким образом, согласие может быть оперативно сконструировано лишь как наблюдение, остается только спросить: чье наблюдение?»<sup>22</sup>.

Сформулируем это еще раз. Имеется множество наблюдателей и наблюдений. Сами по себе наблюдения не просто элементарны (атомарны), они еще и не связаны между собой, в том числе и наблюдения одного и того же наблюдателя. Связь атомарных наблюдений возможна за счет идентификации объекта. Поскольку в число наблюдений

22. Luhmann N. Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. S. 81.





попадают чужие наблюдения, то необходимо согласие наблюдателей относительно объекта (*тот же самый объект для разных наблюдателей*). Таким образом, речь идет о социальной (*согласие* есть социальный результат) конструкции тождества объекта *во времени* (*пробывание*).

Обратим внимание на то, что речь здесь идет о проблемах, которые мы затрагивали выше. Мы старались уйти от феноменологической постановки вопроса о синтезе единства вещи из событий восприятия и от феноменологического же понятия временного объекта, поскольку основную важность для нас представляют не вещи (объекты), их тождество или альтерация, но само событие как отчетливое смысловое пространственно-временное единство *совершения и свершения* (см. вводное определение). Проясняя понятие наблюдения, мы возвращаемся к вещам и объектам. Но это имеет значение в контексте данного изложения лишь постольку, поскольку социальная конструкция тождества вещи происходит подобно тому, как происходит социальная конструкция тождества события<sup>23</sup>.

Это будет хорошо видно, если рассмотреть точку зрения Мида несколько подробнее. Мид, по его собственным словам, был намерен «взять из философии природы Уайтхеда... концепцию природы как организации существующих в природе перспектив»<sup>24</sup>. Объективность перспектив связана с интерпретацией события. События совершаются в «четырёхмерном мире Минковского» в порядке, который соотносителен некоторому «согласованному множеству» («*consentient set*»).

«Согласованное множество определяется отношением к воспринимаемому событию, или организму. Воспринимающее событие конституирует (*establishes*) постоянный характер „здесь“ и „там“, „теперь“ и „тогда“, и само по себе есть длительный образец. Образец повторяется в ходе событий. Эти повторяющиеся образцы охватываются или схватываются в единство, которое должно иметь такую временную протяженность, которая требуется организму, чтобы быть тем, что он есть, будь то период обращения электронов в атоме железа или красота человека»<sup>25</sup>.

23. Ниже мы еще увидим, как одна только идентификация объекта уже имплицитно стоящее за ним событие или даже череду событий прошлого.

24. *Mead G. H. The Philosophy of the Present / Ed. by A. E. Murphy. La Salle: Open Court, 1932. P. 163.*

25. *Ibid. P. 162.*





Итак, здесь мы опять встречаемся с постоянством, сохранением во времени некоторой вещи, хотя эта вещь и называется «воспринимающим событием» и «образцом». Мы, так сказать, не видим событийности в этом событии. Тем не менее стоит проследовать за Мидом чуть дальше, чтобы обнаружить весьма плодотворные идеи.

Организация «воспринимающим событием» согласованного и длительного множества образцов или событий, так сказать, дифференцирует природу, конституирует ее «куски» (slabs), отделяет пространство от времени. Вот это и есть «перспектива организма», присутствующая в природе. И таких перспектив, способов организации событий соответственно длительным образцам, множество. Именно это представляет особый интерес для Миды: множество перспектив как раз составляет предмет любой социальной науки. Социальная наука имеет дело с человеческим *индивидуальным* опытом. Но для нее, продолжает Мид, важно не только то, как индивид действует «в своей собственной перспективе», но и то, как он действует в перспективе другого или других, в «общей перспективе группы». Индивид способен принять установки других, встать на их точку зрения: «В поле любой социальной науки в качестве объективных данных выступает тот опыт индивидов, в котором они перенимают установку сообщества, т. е. входят в перспективы других членов сообщества»<sup>26</sup>.

Именно соотношение индивидуальной и общей перспектив имеет особую важность. В полной мере мы обнаруживаем это соотношение только в коммуникации. Коммуникация возникает во взаимодействии, в котором определенные фазы действий одного участника (Мид говорит «формы») являются стимулами для других совершить «свою часть» социальных действий. Коммуникация в полном смысле слова есть только там, где стимул («значимый символ»), который Мид называет «жестом», пробуждает в самом производящем его индивиде ту же ответную реакцию, что и в других участниках.

«В процессе коммуникации индивид есть другой прежде, нежели он есть он сам. Его самость возникает в коммуникации именно постольку, поскольку он адресуется самому себе в роли другого... Затем он может стать обобщенным другим, адресуясь себе в установке группы или сообщества. В этой ситуации он стал определенной самостью по отношению к своему социальному целому. Это — общая перспекти-

---

26. Mead G. H. The Philosophy of the Present. P. 166.





ва. Она существует в организмах всех членов сообщества... Механизм человеческого общества — это телесные самости, которые помогают или мешают друг другу в актах совместной деятельности по манипулированию физическими вещами»<sup>27</sup>.

Физическая вещь, продолжает Мид, есть вещь перцептуальная (т. е. данная в восприятии). В полной мере она

«присутствует в области манипуляции, где она видима и чувствуема, где обнаруживается как обещание контакта, так и исполнение обещания, потому что для удаленного стимулирования и акта, который этим стимулом инициируется, характерно, что установки на манипуляцию — я их буду называть предельными установками перцептивного акта — уже появились — это та готовность схватить, войти в эффективный контакт, которая в некотором смысле контролирует доступ к удаленному стимулированию»<sup>28</sup>.

Но человек способен заблуждаться относительно своих восприятий (например, в бреду); он может отбросить как ложные некоторые интерпретации своих восприятий (например, систему Птолемея), говорит Мид. Отказ от непосредственности восприятия и прежних интерпретаций восприятия возможен благодаря перспективе организации событий «воспринимающим событием» в «согласованном множестве», о чем и шла речь выше. А согласованное множество согласовано сообществом. У животного не только восприятия носили бы непосредственный характер, но и его «акты» носили бы исключительно, как называет это Мид, «консуматорный характер»: человек, будь он всего лишь животным, стремился бы только «ухватить и употребить». Но человеческое действие опосредовано коммуникацией и значимыми символами, оно не обязательно завершается собственно потреблением вещи, на которую направлено: в частности, потому, что действие может быть символическим, указательным, т. е. коммуникативным жестом, направленным на «перцептуальные вещи». Именно это, а не «физиологическая дифференциация» организмов, говорит Мид, делает социальное взаимодействие таким сложным.

В социальном взаимодействии люди участвуют как разумные существа и как физические тела. Эти тела могут быть в непосредствен-

27. Mead G. H. The Philosophy of the Present. P. 168, 169.

28. Ibid. P. 170.





ной близости друг к другу, т. е. в «области манипуляции», или быть удаленными одно от другого. Что происходит при пространственном удалении? Тот, кто действует *за пределы* области манипуляции, может только предполагать, что произойдет, когда его действие как стимул достигнет другого участника. То, что произойдет с другим участником, произойдет в будущем, этого *еще нет* в момент совершения действия. Того, что произойдет с первым участником в ответ на реакцию другого участника на его действие (реакция на реакцию), тем более еще нет. То, что произошло с тем, кто совершил действие, — это уже прошлое для того, кого достиг «удаленный стимул». Но есть здесь и другая сторона: действие представляет собой стимул не только для удаленного Другого, ибо тот «первый» участник коммуникации, как мы видели, есть Другой для самого себя прежде, чем он есть самость. Его действие, направленное на Другого, инициирует его самого *как Другого* непосредственно, моментально.

«Именно идентификация этих реакций с удаленными стимулами конституирует одновременность, придает внутреннее существование этим удаленным стимулам и дает самость организму. Без такого конституирования одновременности стимулы находятся на пространственно-временном удалении от организма, а их реальность — в будущем. Конституирование одновременности обращает эту будущую реальность в возможное настоящее, ибо все наше настоящее за пределами области манипуляций есть, что касается его перцептуальной реальности, только возможное... Реальность ждет результата акта. Реальность настоящего есть возможность»<sup>29</sup>.

Эти рассуждения Мида мы можем продолжить также и несколько иным образом, чем, вероятно, сделал бы сам философ. Одновременность, говорит он, *конституируется*. Но если так, то конституируются и прошлое, и будущее. Точнее говоря, если следовать за аргументом Мида, прошлое и будущее несомненны, и только настоящее нуждается в конституировании. Прошлое — это то, чем для участника коммуникации, на которого направлено действие и которого достиг стимул, являлся бы источник действия, если бы не было согласованной *синхронизации*. Будущее — это то, чем для источника действия, т. е. «первого» участника коммуникации, являются предполагаемые реакции Другого

29. Mead G. H. The Philosophy of the Present. P. 172, 173.





и его собственные реакции на свое собственное поведение, поскольку он смотрит на себя в перспективе Другого или обобщенного Другого, т.е. группы. Строго говоря, действие вполне свершилось только тогда, когда оно достигло адресата: мы вправе говорить «я ему сказал», «я ее обидела», «я бросил в них камень», только если жест достиг адресата и вызвал реакцию, которая, в свою очередь, достигла нас и вызвала реакцию<sup>30</sup>. Поэтому, говоря то же самое до того, как мы получили эту ответную реакцию, мы не судим о настоящем, но предвосхищаем будущее в модусе настоящего. Синхронизация и означает такое предвосхищение со смещенным модусом. Таким образом, то *настоящее*, которое непосредственно есть действие как событие, оказывается при ближайшем рассмотрении *прошлым* (поскольку оно *уже* совершилось), *будущим* (поскольку оно только *может* свершиться) и собственно *настоящим*, потому что собственно настоящее не непосредственно, а *синхронизировано* в согласованном множестве или сообществе.

Все это очевидно при внятном пространственном удалении участников друг от друга. Если участники взаимодействия находятся в зоне манипуляций друг друга, объективно существующие между ними дистанции, а равным образом и время их преодоления становятся не релевантными, стягиваются в моментальность события, и чтобы разложить его на последовательность более мелких событий, а тем более чтобы признать за этими последними статус элемента, требуется решительная перемена модуса внимания. Однако пространственное удаление только делает очевидной, а отнюдь не впервые возможной ту организацию перспектив, о которой говорит Мид<sup>31</sup>. Выходящее за пределы

30. Любопытно, что Мид находит зачатки этого уже в нашем действии на неживую природу: мы не знаем, с какой силой стукнули по камню, пока рука его не коснулась и не встретила отдачу.

31. Совершенно иначе смотрел на дело Никлас Луман. С точки зрения Лумана, соединить время и движение, время и пространство (что предполагает в качестве исходного различия различие «прежде» и «после») — это «традиционный», т.е., во всяком случае, не единственно возможный, а скорее всего — устаревший подход. Возможна иная семантика темпоральности. По Луману, «все происходящее происходит одновременно». «Базисом всех различий, которые соотносятся со временем и эксплицируют временное измерение, является одновременность операции различения со всем тем, что еще (т.е. помимо различия. — А. Ф.) происходит. Всякое соотносящееся со временем различие должно прежде всего создавать разновременность, т.е. прежде всего порождает парадокс одновременности разновременного, чтобы затем заняться разрешением этого невыносимого парадокса (не-теперь есть теперь). Время конституируется через размыкание своего собственного парадокса, и лишь поскольку это специфический





зоны манипуляции взаимодействие позволяет привлечь внимание к тому, что каждое из трех возможных временных определений события (прошлое, настоящее или будущее) может иметь по меньшей мере два разных значения. Легче всего это увидеть в отношении прошлого. Когда мы говорим «я сейчас отправил Вам письмо», то сам язык выдает парадоксальность недавнего прошлого в коммуникации. С одной стороны, письмо уже отправлено, мы говорим о свершившемся событии. С другой стороны, оно отправлено именно «сейчас», мы готовы говорить об этом как о едином событии: отправил письмо — и тут же сообщил — и как раз собирался сделать что-то еще. Иначе говоря, событие раскрывает свой сложный характер. Оно является смысловым единством, которое выступает пределом измельчения. Но вот оказывается, что, не меняя модус внимания, мы не можем не различать «прежде» и «после», без которых не профилируется само смысловое единство<sup>32</sup>. Однако и в пределах самого события мы замечаем нечто сходное, что позволяет, не меняя модуса внимания и не сообщая качество события его «логически», как сказал бы Зиммель, необходимым моментам, рассматривать его как *внутренне неоднородное единство*. Внутренняя неоднородность связана *на первый взгляд* со спецификой временного совершения события. Ведь если мы согласились с тем, что оно не моментально, но занимает некий интервал времени, то следовательно, даже признавая неделимость этого интервала, мы все равно предполагаем его асимметрию относительно «прежде» и «после». Так, в событии «написал и отправил письмо» мы можем и не вычле-

---

парадокс, разрешить который можно не любым способом, временное измерение в результате можно отличить от других измерений, прежде всего от пространственного» (*Luhmann N. Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990. S. 109). Иначе говоря, есть особая логика работы с парадоксом «теперь есть не-теперь», которая ничем не обязана наличию телесных наблюдателей с разными пространственными позициями. На это можно было бы возразить, что на самом деле такая логика возможна лишь благодаря особой метафорике логического пространства различений «с двумя сторонами». Поскольку, благодаря различению, нечто отличается от иного *in o actu*, обе стороны суть одновременно. Но поскольку нельзя быть сразу «на обеих сторонах», требуется время для пересечения. Так возникает фундаментальный парадокс «теперь есть не-теперь». Но как можно говорить, что пересечение требует времени, если не понимать его как движение — хотя бы только в логическом пространстве? Таким образом, вся конструкция строится на песке. Но отдельные ее элементы в силу этого отнюдь не лишены ценности.

32. См. у Козеллека: «Лишь минимум „прежде“ и „после“ конституирует смысловое единство, которое из обстоятельств делает событие» (*Koselleck R. Op. cit. S. 147*).





нять два разных события. Но подобно тому, как падающий с крыши камень сначала был на крыше, потом между крышей и почвой и лишь в конце оказался на земле, так и письмо не могло быть отправлено, не будучи написано. Это — не *временная* структура события, если только мы не членим его на более мелкие события. Это — *логика* его *смыслового устройства*, поскольку событие размещено в некотором временном интервале в рамках объемлющей хронологии, и, с точки зрения наблюдателя, для которого значима и эта хронология, и цельность события, оно предстает не как некое *заполнение* однородного однородным («пустого» времени хронологии «стоячим» временем события), но как некое предельное смыкание неоднородного в нерасчленимой цельности. Напомним, что выше мы указывали на сходство и различие в интуициях целого и элемента. Мы говорили, что элемент, как и целое, не членился на части, поскольку он релевантен для наблюдения безотносительно к существующим в нем внутренним связям (как и целое), но безотносительно к внешним (в отличие от целого). Мы также констатировали, что внимание к элементарному характеру события означает, собственно, отказ видеть в нем *однородные* ему события как составные части. Но не можем ли мы тем не менее видеть в нем некую последовательность, члены которой не имеют внятных очертаний, четких пространственно-временных границ и обретают смысл лишь в контексте целого? Иначе говоря, не можем ли мы усмотреть в нем некие квазиэлементы, которые слишком размыты и несамостоятельны в рамках события, чтобы казаться его дискретными составляющими?

Скорее всего, такое рассуждение может казаться удовлетворительным только на первый взгляд. Конечно, противоречия нашим начальным определениям здесь нет, но внимание, сосредоточенное на квазиэлементах события, может обернуться размыванием его характеристики как отчетливой атомарной целостности. Иначе говоря, здесь нужна полная ясность: до тех пор, пока внимание сосредоточено на событии как элементе, внутри события не вычлениются никакие элементы или квазиэлементы. Как только мы переносим внимание на элементы события, само событие утрачивает характер элементности, оно становится для нас системой или процессом, образованным связью элементов. Это именно то, о чем мы говорили с самого начала, и ставить под сомнение этот аспект рассуждений, значит лишиться продуктивного напряжения весь аргумент. Но не оказываемся ли мы тогда в тупике? Вполне возможно, что в этом направлении мы не продвинемся дальше, если





ограничимся только этим ходом мысли. Его можно модифицировать лишь за счет теоретически слабого «как бы»: квазиэлементы *как бы* носят некоторые характеристики события, событие *как бы* членится на квазиэлементы, последовательности в рамках событий *как бы* размыты. Размыты — почему? По логике предшествующих рассуждений, они размыты из-за *недостатка внимания*. С одной стороны, оно *как бы* обращено именно к событию. С другой стороны, оно *как бы* перенесено (но лишь отчасти) на его внутреннее устройство.

Это — достаточно реалистичный взгляд на вещи. Мы, безусловно, даем более точную характеристику вниманию, если говорим, что оно не исключительно концентрируется на атомарном событии, что даже при стремлении достичь такой концентрации мы не можем не замечать неоднородности атомарного и *как бы* делимости неделимого. Однако неделимость события коррелятивна не вниманию как таковому, поскольку в нем сохраняется момент произвольности, но логическим характеристикам наблюдения. Именно поэтому мы не можем апеллировать к вниманию, поскольку по отношению к нему наблюдение имеет более высокий статус. Внимание мы можем более или менее успешно *направлять*. Наблюдение мы *организуем*, отсекая или привлекая те или иные данные. Внимание является аспектом наблюдения. Дополнительные, побочные данные, полученные из-за некоторой размытости или частичного переноса внимания, мы принципиально выносим за скобки наблюдения.

Итак, на этом пути мы, видимо, исчерпали все возможности дальнейшего продвижения. Поэтому нам следует вернуться назад, к тому пункту рассуждений, где содержались иные, еще не до конца исчерпанные ресурсы. Прежде всего это многосмысленность события, связанная с его локализацией в пространстве и времени. Что означает определение одного и того же события как прошлого, настоящего и будущего? В самом простом смысле, как мы видели, это просто означает, что в ряду позиций А-ряда МакТаггарта оно сначала было будущим, потом стало настоящим и, наконец, превратилось в прошлое, а в ряду позиций В-ряда оно было прошлым по отношению к одному событию наблюдения, синхронизировано в настоящем с другим, ожидается — с точки зрения третьего. Но в более сложной концепции Мида, как мы реконструировали ее выше, оно выступает как единство прошлого, настоящего и будущего в одном и том же наблюдении. Что это значит? Ведь «прошлое/настоящее/будущее» — это различие!





Сказать, что нечто имеет все три характеристики — совсем не то же самое, что сказать про какую-то вещь, что она и тяжелая, и красная, и гладкая. «Быть прошлым» — значит «не быть будущим» и т. д. Но логического противоречия здесь все-таки нет. Событие, которое идентифицировано как событие в настоящем, отличается от однородного ему события в прошлом. Но условия конституирования события как события в настоящем таковы, что оно, как мы видели, под определенным углом зрения, предстает как событие в прошлом или событие в будущем. Событие в настоящем, представленное как событие в прошлом или событие в будущем, не становится тем самым ни прошлым, ни будущим событием, однородным событию в настоящем. Иначе говоря, различение события в рядах событий и различение аспектов события суть разные различения, пригодные для разных контекстов. Именно поэтому мы можем говорить о логическом устройстве события, о последовательностях, предполагаемых данным устройством, не впадая в риск смешения атомарности и делимости.

Что же такое «логическое устройство» события? Проще всего было бы говорить о том, что существует что-то вроде «идеи события», которая в этой логике представлена в многообразии своих компонентов<sup>33</sup>. Однако аналитическое представление фундаментальных характеристик события как коррелята наблюдения позволяет нам уйти от этого традиционного и малопродуктивного взгляда. Зиммель, упоминающий о *логической связи* моментов события, не раскрывает эту формулу подробно. Между тем есть разница в логической связи положений падающего камня и эпизодов военной кампании (если последняя, как предполагает Зиммель и как склонны утверждать вслед за ним и мы, тоже может трактоваться как единое событие).

---

33. Эта сторона дела вообще очень сложна. Даже если не становиться на позиции философского реализма и не трактовать «Событие» как род универсалии, все равно вопрос о *повторяющемся событии*, т. е. событии, не привязанном к уникальному пространству-времени, остается в высшей степени актуальным. Это, в частности, документировано известной дискуссией Д. Дэвидсона и Р. Чизхолма, в которой первый отстаивал значение событий как «отдельностей» («particulars»), а второй доказывал возможность и необходимость трактовать их также вневременным образом. Аргументы Дэвидсона представляются более убедительными, в частности, поскольку позволяют более внятно говорить о последовательности событий, но подробнее останавливаться на этом мы здесь не можем. См.: Davidson D. Eternal vs. ephemeral events // *Noûs*. 1971. Vol. 5. № 4. P. 335–349.





Подойдем к вопросу иначе. Что позволило нам характеризовать одно и то же событие как настоящее и прошлое? То обстоятельство, что оно именно таково в разных аспектах взаимодействия. В контексте взаимодействия, с разных точек зрения, в разных смыслах идентичность события конституируется по-разному и всякий раз, будучи идентифицировано как прошлое, настоящее или будущее, оно открывает себя наблюдателю, находящемуся вне контекста взаимодействий, как многоаспектное смысловое единство. Зафиксируем этот момент и перейдем к следующему. Выше мы говорили о том, что для нас важна телесность наблюдателя, поскольку именно то, что у него «есть место», позволяет иначе конструировать наблюдение и единство событий. Наблюдатель — это не участник социального взаимодействия, он находится «вне». Он идентифицирует события во взаимодействии в пространстве и времени, причем сам в них не участвует. Но если наблюдение и наблюдатель — это характеристики логические, а не реальные, тогда наблюдатель как «вот этот» живой человек может участвовать в свершающемся наблюдаемом и при определенных условиях все-таки быть наблюдателем. При каких условиях? Если событие в настоящем может быть идентифицировано наблюдателем как таковое лишь постольку, поскольку оно уже свершилось, т. е. отошло в прошлое, то собственное участие есть для него также прошлое участие. Это именно та рефлексия свершившегося, о которой, опираясь на Бергсона и Гуссерля, говорит Шюц в «Смысловом строении социального мира»<sup>34</sup>. Для рефлексии никакого иного настоящего, кроме прошлого, не существует.

Но почему в точном смысле слова прошлое, т. е. прошедшее, идентифицируется как настоящее? Прежде всего потому, что это прошлое

---

34. См.: *Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. Kap. 1. См. также суммирующее суждение Шюца в более позднем сочинении: «Смысл... это не качество, присущее определенному опыту, возникающему в нашем потоке сознания, а результат интерпретации прошлого опыта, увиденного из настоящего сейчас при рефлексивной установке. До тех пор, пока я живу внутри своих действий, направленных на объекты этих действий, действия не имеют никакого смысла. Они становятся осмысленными, когда я схватываю их как четко отграниченный опыт прошлого, а это значит — в ретроспекции. Только тот опыт, который можно вспомнить вне зависимости от его наличия в настоящем и который можно изучить на предмет его строения, является поэтому субъективно осмысленным» (*Шюц А. О множественности реальностей / Пер. с англ. А. М. Корбута // Социологическое обозрение. 2003. Т. 2. № 2. С. 5*).





еще не атомарно, еще не *само по себе*. Это именно аспект того настоящего, которое еще не вполне рефлектируется участвующим наблюдателем именно в силу вовлеченности последнего в живой процесс взаимодействия (т. е. рефлектируется лишь постольку, поскольку его моменты отходят в прошлое). Это прошлое того настоящего, которое всякий раз вычленено из потока и идентифицировано как таковое при следующем акте рефлексивного внимания. Поэтому для наблюдателя-участника такое прошлое-настоящее не является в полном смысле прошлым. Оно есть преддверие настоящего, то, что придает ему смысл и определенность. Чтобы стать полноценным прошлым для участвующего наблюдателя, событие должно утратить эту живую связь с его участием. У него должна быть та несомненность, какой не бывает у недосказанного предложения, незавершенного жеста, продолжающегося действия. У полноценного прошлого есть несомненность того, что состоялось и что связано с проживаемым настоящим (если вообще связано с ним) только в целом, будучи как бы отделено от него барьером смысловой завершенности. Опирируя различиями и проясняя содержание актов рефлексивного внимания, наблюдатель использует или подразумевает использование определений «сначала» и «затем». «Сначала я принял душ, а затем принялся за работу» — это значит, что работа, быть может, еще продолжается, но душ уже принят, краны завернуты, полотенце сушится. То же самое относится к описаниям взаимодействий: «После семинара мы отправились на выставку» — подразумевается, что уж семинар-то во всяком случае уже завершен, причем завершен точно до похода на выставку. Напротив, «мы продолжаем заседание» означает, что настоящее отличается непосредственной вовлеченностью наблюдателя, и ситуация, схваченная в акте рефлексивного внимания, хотя и может быть представлена в череде последовательных эпизодов, как таковая еще не завершена, не стала в собственном смысле прошлым, как бы далеко ни отстоял от актуального наблюдения тот или иной ее эпизод.

Мы помним, однако, что представление одного и того же события как настоящего, прошлого и будущего было связано с множественностью наблюдений и наблюдателей-участников ситуации. Мы зафиксировали, что их должно быть не менее трех: помимо хотя бы двух взаимодействующих участников, для каждого из которых настоящее переживание действия другого указывает на прошлое совершение этого действия, а свое собственное действие распознается как прошлое





через реакцию другого или предвосхищается по смыслу в его будущей реакции, так что синхронизация их взаимодействия предполагает, что есть еще один — наблюдатель. Исследуя этот вопрос более подробно, мы пришли к пониманию изначальной множественности событий и наблюдений. Сейчас мы приходим к тому же результату с другой стороны. Ведь 1) если наблюдатель отвлекается от взаимодействия и рефлектирует свое участие в продолжающемся взаимодействии, то в нем, очевидно, больше, чем один участник; 2) если мы говорим о непосредственной вовлеченности, прекращении вовлеченности и о том, что, как мы сейчас увидим, отстоит от наблюдателя чуть дальше, чем едва прекратившаяся вовлеченность во взаимодействие, то это наводит на мысль о разнокачественных временных характеристиках того, что обычно считается настоящим. Но эти простые соображения могут стать более продуктивными, если рассмотреть в этой связи два вопроса.

Первый вопрос — это вопрос об источнике и характере различий, которыми пользуется наблюдатель. Наблюдатель, говорим мы, поскольку он именно наблюдатель, а не участник, перестает быть вовлеченным в течение взаимодействий. Он не просто обращает внимание на свершившееся, но и отличает его от всего последующего хода переживаний и действий. Но ни эти различия не являются результатом его собственных измышлений, ни применение этих различий не является делом одного только произвола. Конечно, можно было бы сказать, что эти ограничения произвола присутствуют в реальной жизни и не имеют отношения к логической природе наблюдения. Но это заблуждение — и как раз потому, что именно исследование логических характеристик события привело нас к утверждению о множестве не только участников, но и наблюдателей. Можно сказать, что различия имеют хождение среди участников взаимодействия, причем их применение носит как теоретический, так и практический характер, поскольку явное или неявное единодушие относительно завершения некоего эпизода является важным аспектом продолжения или прекращения взаимодействий. Практика социального оперирования с синхронизацией, с определением и членением прошлого, настоящего и будущего — это тема весьма благодарная, но разработка ее опасна соскальзыванием к очень тривиальным, хотя и нуждающимся время от времени в дополнительной вербализации ходам мысли. Несколько слов об этом мы еще скажем ниже.





Второй вопрос намного сложнее. В этой части нашего рассуждения мы говорим о прекращении вовлеченности, о завершении эпизода<sup>35</sup>. Слова «событие» мы старались избегать. Ведь событие имеет не только завершение, но, как мы видели, и начало! Собственно, именно проблема дистанции между началом и завершением события разрешается при исследовании его логического устройства. Но стоит нам обратиться к началу события, как весь аргумент от вовлеченности наблюдателя теряет свою силу. Прежде всего, если наблюдатель уже не вовлечен постольку, поскольку фиксирует завершение события, то тем менее он вовлечен, фиксируя начало! Следовательно, между началом и завершением события, с точки зрения вовлеченности наблюдателя, нет никакой разницы. Если же мы скажем, что между ними вообще нет никакой временной разницы, поскольку событие фиксируется именно как событие, а не как поддающийся дальнейшим членениям эпизод, то это не только не помешает, но, напротив, заставит нас снова отойти от идеи простой единой длительности и трактовать начало и конец единого события как характеристики его логического устройства. Если же мы будем утверждать, что у события нет никакого начала и конца, ни в смысле единой длительности, ни в смысле логического устройства, то это не поможет нам на следующем этапе рассуждений. Ведь не только *вслед* за завершившимся событием что-то произошло (например, длилось взаимодействие, в которое мог быть вовлечен наблюдатель), но ему также и *предшествовало* что-то, что также могло быть, но могло и не быть событием. Если нечто, предшествующее событию, было событием, то оно, разумеется, было прежде того события, о котором мы говорили как о ближайшем к (прекращению) вовлеченности наблюдателя. Это предшествующее событие завершилось, прежде чем состоялось следующее событие. Иначе говоря, если ближайшее событие трактуется как прошлое в силу его завершенности, ибо только прошлое обладает этим качеством завершенности, то предшествующее ему событие (*plusquamperfectum*, предпрошедшее время, указывает Шюц) является *безусловно* прошлым. Но зафиксировать это безусловное прошлое можно только в том случае, если у нас есть ясность с завершением

---

35. Понятие эпизода вводится и далее используется без каких-либо обоснований, поскольку оно берется только как технический термин, на нем не выстраиваются в данном контексте никакие аргументы. Но это — только в данном контексте. При более подробном исследовании темы понятие события и понятие эпизода должны быть поставлены в категориальную связь.





данного события, а равно и началом того ближайшего прошлого, которое может представлять как настоящее.

Теперь мы видим, для чего необходимо было выше говорить о «плотном прилегании событий». Пока речь идет только об одном, ближайшем, несомненном лишь в своей завершенности, но не полной атомарности события, отличаемом более от последующей вовлеченности, нежели от предшествующих ему событий, оно еще не видно в полной мере как событие, ему не хватает, так сказать, четких очертаний *со всех сторон* (хотя такое объяснение и наводит на мысль о *пространственной* концепции времени). Но стоит нам только зафиксировать, во-первых, что ему предшествовало другое, также *завершенное* событие, а во-вторых — что череда событий непрерывна и по меньшей мере между этими двумя событиями не было пустот, как эти очертания проступают куда яснее: прекращение одного и начало другого суть чуть ли не одно и то же; будь иначе, границы события могли бы показаться размытыми, если вообще могла бы идти речь о событии. Нам всегда легче зафиксировать событие как нечто определенное, если его можно датировать между двумя другими. Но почему вообще должно быть какое-то членение на события? Оно оправдано в нашем изложении пока только одним, а именно обращенностью наблюдателя на собственный опыт, отличием непосредственной вовлеченности от того, что отрефлектировано в качестве настоящего. Дополнительный аргумент мы находим у Мида, который говорил, что новое событие, разрыв непрерывности происходящего есть необходимое условие всякого опыта постижения событий. «Без этого разрыва непрерывности невозможен опыт непрерывности... Непрерывность всегда имеет некое качество, но поскольку настоящее переходит в настоящее, имеется разрыв в непрерывности — [разрыв] внутри непрерывности, а не самой непрерывности. Этот разрыв обнаруживает, что есть непрерывность, тогда как непрерывность есть фон для нового»<sup>36</sup>. Иначе говоря, даже трактуя свой опыт как непрерывный и даже трактуя непрерывный опыт как опыт настоящего (якобы-настоящего, *specious present*, говорит Мид), мы самой возможностью опыта обязаны членениям на события. А поскольку с чем-то

36. Mead G. H. The nature of the past // Essays in Honor of John Dewey / Ed. by J. Coss. N. Y: Henry Holt, 1929. P. 239. Цит. по: Maines D. R., Sugrue N. M., Katovich M. A. The sociological import of G. H. Mead's theory of the past // American Sociological Review. 1983. Vol. 48. № 2. P. 162.





новым мы сталкиваемся постоянно, даже только что случившееся событие идентифицируется как «прошлое настоящее», потому что происходит уже следующее событие, которое в чем-то ново, а в чем-то нет. В настоящем есть не только новое, но и то, что связывает поток опыта, делает его не совершенно разорванным и дискретным, а именно единым опытом. Значит, то, что не является «самым новым» в актуальном опыте, хотя и есть в настоящем, но указывает на прошлое, которое не появляется, но и не исчезает совершенно, длясь в настоящем. Связность опыта обеспечивается именно тем, что наш опыт «переполнен настоящим», так что необходимо, если воспользоваться позднейшей терминологией Лумана, редуцировать этот избыток, относя часть настоящего к прошлому.

Всякое настоящее должно символизировать и реконструировать свое прошлое, прошлое появляется в перспективе каждого нового события в настоящем<sup>37</sup>. Но это, пожалуй, самый простой и очевидный аспект концепции Мида. Как отмечают авторы цитированной нами статьи о его теории прошлого, есть еще три аспекта, которые заслуживают внимания. Прежде всего прошлое не только символизируется настоящим. Оно также *определяет* условия настоящего. События настоящего обусловлены событиями прошлого. Во-вторых, и это намного более существенно в контексте нашего изложения, прошлое выступает как «подразумеваемое объективное прошлое».

«Время от времени Мид говорит о том, „что, *видимо*, было“ (what *must* have been). Так, например, он заявляет: „Прошлое есть то, что, видимо, было, прежде чем оно есть настоящее в опыте как прошлое“<sup>38</sup>... Он говорит не о том значении, какое прошлое имеет для настоящего. Скорее, он говорит о существовании предшествующих событий, предлагая ситуационную онтологию, которая относится к согласию относительно фактов прошлого. Какое-то событие должно было состояться, чтобы существовать в настоящем опыте как прошлое событие»<sup>39</sup>.

Наконец, последний аспект — это «мифическое прошлое», о котором, собственно, сам Мид не говорит, но которое предполагается его концепцией. Мифическое прошлое, говорят авторы, — это, скорее,

37. См.: *Maines D. R., Sugrue N. M., Katovich M. A.* Op. cit. P. 163.

38. *Mead G. H.* The nature of the past. P. 238.

39. *Maines D. R., Sugrue N. M., Katovich M. A.* Op. cit. P. 164.





*создание*, чем *воссоздание*, это прошлое, которое социально создается и которым социально манипулируют.

Этот последний аспект интерпретации Мида, конечно, напрашивается сам собой: прошлое является социальным конструктом, и это широко принятое представление мы *додумываем* за Мида, даже если оснований для этого его собственные тексты почти не дают. Между тем куда важнее тот аспект, который авторы статьи о понятии прошлого у Мида характеризуют как «*what must have been*». Действительно, настоящее трояким образом свидетельствует о прошлом: 1) как следствие или результат — о причине или условии; 2) как означающее — об означаемом (социальная конструкция означающего есть лишь случай такого означивания); 3) как член логической конструкции, в которой другим членом является предполагаемое прошлое — *what must have been*. Случай 1 — это недвусмысленное каузальное отношение. Причина предшествует следствию, условия имеют место прежде, нежели наступает только в этих условиях возможный результат. Если бы предполагалось, что некие обстоятельства не предшествуют во времени другим, а сосуществуют с ними, это отношение, справедливо говорит Луман, не могло бы считаться каузальным. Но что значит «причина» или «условие» были в прошлом? Если их больше нет, т. е. они состоялись, но миновали, можно ли сказать, что это не случай 1, но случай 3? Все зависит от характера отношения. А. Данто показывает это на примере трех выражений. Если мы говорим «есть отец», то это, строго говоря, значит, что «мужчина должен приблизительно за девять месяцев до рождения ребенка оплодотворить мать этого ребенка... Когда мы правильно называем кого-то отцом в первичном смысле, то это логически предполагает ссылку на более раннее событие, которое каузально связано, согласно известным принципам, с настоящим»<sup>40</sup>. Когда мы говорим «есть шрам», то этот предикат «однозначно ссылается на время». Можно быть отцом в социологическом смысле и не быть в биологическом, равно как и наоборот. Но шрам всегда причинен ранением; если нечто только «похоже на шрам», то ни в каком смысле шрамом оно не является<sup>41</sup>. Наконец, выражение «есть пушка, постав-

40. Данто А. С. Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А. Л. Никифорова и О. В. Гавришиной; под ред. Л. Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 75–76.

41. Там же. С. 76.





ленная здесь Франциском I после битвы при Керизоле в 1544 году»<sup>42</sup> правильно только в том случае, если имело место именно это событие: не кто-то просто поставил здесь пушку, она не была, скажем, брошена, но именно водружена, именно тогда-то и т. д.

С несомненными каузальными отношениями при правильной постановке вопроса нет особых проблем. «С горы, скатившись, камень лег в долине. / Как он упал? никто не знает ныне — / Сорвался ль он с вершины сам собой, / Иль был низринут волею чужой? / Столетье за столетьем пронеслося, / Никто еще не разрешил вопроса» (Ф. Тютчев). Несомненное каузальное отношение состоит, однако, в том, что «сам собой» в данном контексте значит не более, чем отсутствие «чужой воли». Некий импульс в сочетании с совокупностью условий (ветер, размывание грунта подземными водами, толчок землетрясения — а равно и толчок чужой воли) должен был состояться, чтобы камень упал. Но кроме этой каузальной связи (менее определенно или более определенно выраженной, как в примерах, соответственно, с отцом и с пушкой у Данто), есть каузальная связь, подразумеваемая самым общим образом, но логически не менее важная. «Есть шрам» — значит «было нанесено ранение». Настоящее логически необходимым образом указывает на прошлое. Это прошлое, логически необходимым образом предполагаемое суждениями о настоящем. Благодаря логической необходимости определяется пространство возможностей *what must have been*: это возможности совершения события ранения, оставляющего шрам. Не какого-то определенного события в определенном месте, в определенное время, «волею чужой» или «слепыми силами природы», но именно в самом общем смысле: если есть шрам, было событие ранения.

Но это позволяет нам сделать следующий шаг. То, что мы зафиксировали в предыдущем рассуждении, — это логическое устройство последовательности событий. Можем ли мы точно так же аргументировать применительно к логическому устройству самого события? Все говорит в пользу этого утверждения. Ведь мы теперь утверждаем не то, что отдельные аспекты события при определенном повороте внимания сами могут рассматриваться как события. Это, конечно, так, но это было ясно уже Зиммелю, и мы отказались основываться на характеристиках внимания как основном идентификаторе события. Вопрос

---

42. Данто А. С. Указ. соч. С. 75.





теперь состоит в том, можем ли мы говорить о начале и завершении события, не отказываясь от его атомарности, не ставя даже вопрос о желательном или допустимом «пороге измельчения» и не превращая аспекты события в некие подобия событий. Ответ: да, можем. Логическое устройство события и логическое устройство последовательности событий суть одно и то же. Иначе говоря, мы не аспекты события «возводим» в ранг квазисобытия, но отдельные события в последовательности событий «низводим» до значения все тех же «аспектов последовательности». Но здесь нужны существенные уточнения. «Есть шрам» — значит было событие ранения и было событие заживления раны, этот шрам оставившей. «Есть шрам» — значит «есть причина и есть следствие». Но можно смотреть и по-другому: есть событие «оставившая шрам рана». И в том и в другом случае, говоря о шраме, мы подразумеваем прошлое. Но в одном случае это прошлое есть отдельное событие, ставшее причиной шрама, а в другом — логическое развертывание выражения «есть шрам». В обоих случаях это прошлое того рода, который обозначается «*what must have been*», потому что проследивание строгой каузальной связи предполагало бы совсем иные вопросы. Логическое устройство события не является его онтологическим качеством. Оно коррелятивно наблюдению, причем не индивидуальному, но социальному практическому использованию различений, которое, однако, не может не быть до известной степени изоморфно самому устройству мира, поскольку он является постижимым для нас миром. Так, логическое устройство различения, выраженное в идентификации объекта «шрам», предполагает социальное согласие относительно того, что может называться шрамом и какие события или, при определенном повороте внимания, какие аспекты единого события должны предполагаться, если это выражение имеет смысл для множества наблюдателей. Однако это социальное согласие не затрагивает того обстоятельства, что некие объекты в настоящем *не могут не свидетельствовать о событиях прошлого*, а принятые квалификации этих объектов, будь то шрам или отцовство, не могут не предполагать определенный характер этих событий, хотя их точное обозначение может быть предметом разногласий. Вопросы «когда могла быть нанесена рана, после которой остался шрам?», «кто именно был отцом ребенка?» и т. п. суть те самые вопросы, которые ориентируют нас на поиск строгой каузальной связи. Но сам характер этих вопросов столь отчетливо социален, что любые дополнительные соображения о про-





извольно или произвольно сконцентрированном внимании наблюдателя приобретают не более чем побочный интерес.

Вовлеченность наблюдателя может сопровождаться квалификациями объектов без экспликации логического устройства этих квалификаций. Прекращение вовлеченности может сопровождаться экспликацией логического устройства предполагающих событие квалификаций объектов, т. е. либо вниманием к одному плохо очерченному, хотя и явно завершеному событию («когда-то была нанесена рана, и остался видимый теперь шрам»), либо вниманием к последовательности событий («в начале прошлого месяца была нанесена рана, перевязки продолжались три недели, последнюю повязку сняли неделю назад, но до сих пор виден шрам»). Переключение с логического устройства события (т. е., как мы видели, квалификации объекта, который имплицитно событие как *what must have been*) на последовательность событий может происходить, разумеется, и благодаря произвольному переключению внимания. Однако, повторим еще раз, это не представляет здесь никакого интереса. Совсем иное дело, когда такое переключение происходит в сообществе наблюдателей (которые, как мы видели, суть те же участники взаимодействия, поскольку они расстаются со своей вовлеченностью в ход дел и рефлектируют, со стороны событийной, логическое устройство релевантных объектов). Ведь событие, перед которым также было событие, т. е. событие, относительно которого есть уверенность не только по поводу его завершения, но и по поводу его начала, иначе говоря, полноценное, атомарное событие является для данного сообщества наблюдателей *событием абсолютным*. Абсолютное событие конституируется двояким образом: 1) в силу квалификации объекта, имплицитно события (поскольку иначе эти квалификации теряют смысл в данном коммуникативном сообществе); 2) в силу экспликации абсолютного события первого рода как события, предшествующего некоторому событию, если и только если оба эти события плотно прилегают друг к другу в пределах одного событийного ряда и общей хронологии. Но характеристики этой хронологии могут быть весьма различны. Об одном из предельных случаев рассказывает антрополог Эдвард Холл:

«Обитатели атолла Трук (Truk) в юго-западной части Тихого океана обращаются со временем так, что это усложняет жизнь и им самим, и другим... Время на Труке не лечит! Прошлые события все более





весомым бременем наваливаются на труканцев и отягощают собой настоящее. По сути дела, они рассматриваются так, будто только что произошли... Хотя островитяне владат на своих плечах груз накопленного прошлого, они демонстрируют почти полную неспособность к пониманию того, что два события могут происходить в одно и то же время, если они совершаются на некотором удалении друг от друга»<sup>43</sup>.

Холл рассказывает о нескольких примечательных случаях. Например, однажды местный житель, «задыхаясь от спешки», сообщил представителю военного (американского) командования о только что совершенном убийстве и о том, что убийца «разгуливает на свободе». Из дальнейших расспросов выяснилось, что жертва «крутила» с женой убийцы, а само событие произошло не несколько часов или дней, но семнадцать лет назад. И это — обычное дело, говорит Холл. Некое нарушение могло совершиться давным-давно, но годы спустя о нем могли начать размышлять как о свежей обиде и прийти к мнению, что дело так и не урегулировано.

Антропологические описания такого рода любопытны не просто в том отношении, что хронологически плотное прилегание событий может по-разному конструироваться в разных социальных обстоятельствах (к сожалению, у Холла мы ничего не узнаем именно об обстоятельствах и социальных резонах такой хронологии). Гораздо важнее то, что, несмотря на в высшей степени экстравагантный, с нашей точки зрения, способ обращения со временем, труканцы, какими нам показывает их Холл, мало чем отличаются от нас в смысле экспликации логического устройства события. В самом деле. Даже если мы введены в заблуждение характером вовлеченности наблюдателя, говорящего о давних событиях как только что свершившихся, это не отменяет того, что событие убийства есть звено в цепи событий: флирт — месть (убийство) — безнаказанность («свободно разгуливает») — донесение. Ни одно из событий в этой цепочке невозможно поменять местом с другим. Допустим, что события преступления не было бы, т. е. донесение было бы ложным. Это никак не повлияло бы на общую конструкцию цепочки событий, но только имело бы значение в отношении эмпирического референта какого-либо из ее звеньев («убийства не было», «флирта не было», «убийца не разгуливает на свободе»). А это зна-

43. *Hall E. T. The Silent Language.* N. Y: Anchor Books, 1990. P. 14, 15–16.





чит, что, при всей культурной относительности хронологии, отдельные цепочки событий, сконструированные по типу *what must have been* логического устройства события, обладают высокой степенью устойчивости. В этой конструкции между ними нет хронологических пустот, мест возможных, но не свершившихся событий, видимых наблюдателю с точки зрения иной хронологии. Подобно тому, как *начало* и *конец* (а равно и другие релевантные для его квалификации как такового) этапы события нельзя поменять местами, цепочка событий предполагает необходимую связь между звеньями. А это, в свою очередь, означает, что — какова ни была бы применяемая в данном обществе и культуре хронология — одни события могут (хотя и не обязательно должны) быть не просто ближе всего к наблюдателю, а, так сказать, находиться на пороге вовлеченности, другие же необходимым образом оказываются более или менее удаленным прошлым. Но общества и культуры (если только пользоваться этими терминами чисто технически) различаются между собой также и тем, насколько протяженны могут быть в них цепочки событий, как они соотносятся между собой и с принятой хронологией.

При экспликации понятия элементарного события мы пришли к положению о множественности событий и множественности наблюдателей как конститутивному условию события, что на элементарном уровне сопровождается квалификацией одного и того же события как прошлого, настоящего и будущего. Но это — с чисто логической точки зрения. Практически дело обстоит не так, что один из участников взаимодействия всегда только ожидает результата своих действий, направленных на другого, и, предвидя реакцию другого (будущую), рефлектируя свершенное действие (прошрое), идентифицирует событие действия как настоящее. Практически дело обстоит и не так, что, поскольку при минимум двух участниках взаимодействия, каждый из которых есть «другой» для своего партнера, синхронизация является только делом третьего, а именно наблюдателя. То, что было выше сказано об этих обстоятельствах, сохраняет свою силу, но применительно к логике анализа события. Мы исследовали ее на уровне предельной идеализации. Практически же нам хорошо известно, что, подобно тому, как разные органы чувств поставляют мозгу разную информацию, которая складывается у нормального человека в целостную картину окружающего мира, так и логически неизбежно различные позиции участников взаимодействия отнюдь не влекут за собой по-





явление «отдельно стоящего» наблюдателя, выносящего вердикт об одновременности или разновременности событий. Предельная идеализация, однако, вовсе не чужда хорошо знакомой нам реальности нашего<sup>44</sup> повседневного мира. Именно поэтому мы сразу указываем, что наблюдение — это одна из возможных позиций участника, означающая, между прочим, прекращение его вовлеченности в ход взаимодействия. Это прекращение вовлеченности отнюдь не означает, однако, совершенную дистанцированность, то объективирующее пребывание сразу вне и внутри группы (что отличает от просто участника *чужака*, будь то в интерпретации Зиммеля или Шюца). Участник становится наблюдателем в меру того, как рефлексивно осмысливает свое поведение и свои мотивы, вырываясь прежде всего из потока самоочевидностей («das fraglos Gegebene», «taken for granted», как говорит Шюц) самого фундаментального свойства, из того непрерывного изменения, которое становится для нас цепью событий лишь при особой направленности внимания. Но самоочевидное есть не только на этом фундаментальном уровне, представляющем интерес более для философа, чем для социолога. Для социологии, если следовать в этой части рассуждений феноменологической традиции, таков и мир повседневности, а также все прочие множественные социальные миры. Пребывание в потоке фундаментальных самоочевидностей и способность наблюдения событий противоположны друг другу, но невозможны друг без друга. Самоочевидности — это фон и фильтр наблюдения событий. События разрывают, как говорил Мид (см. выше), непрерывность течения самоочевидностей и тем делают ее осмысленной и возможной. Поэтому практически, несмотря на логическую необходимость существенных различий в позиции участников-наблюдателей, даже если их всего двое, они апеллируют к *одному и тому же* миру, видеть который не могут иначе, чем *совершенно по-разному*. Однако у них, говорит Шюц, имеется общая *структура релевантностей*, и они исходят из молчаливо принимаемого положения о взаимобратимости перспектив. Иначе говоря, каждый участник взаимодействия, если бы он стал на позицию другого, увидел бы то, что видит этот другой. Так это или не так — в реальности не важно, потому что в реальности они счи-

---

44. Говоря «нашего», мы имеем в виду далее не расшифровываемую общность автора и читателя, без молчаливого представления о которой вообще невозможно теоретико-социологическое изложение.





тают самоочевидным, что вокруг них один и тот же мир, тот же самый для обоих. И видят они, т. е. вычленяют из этого мира, одни и те же значимые вещи, ибо не видят, как сказал бы Луман, того, что именно они не видят: социальной конструкции социальной реальности. Эта общность участников есть общность вовлеченности, но также и общность принципов наблюдения значимых событий. Таким образом, логически необходимое дистанцирование хотя бы одного из участников, позиция наблюдателя, может быть определена как один из аспектов любого взаимодействия. Одновременность самотождественного, того, что, логически рассуждая, должно было бы восприниматься разными участниками как одновременное, есть не простой факт, но результат *синхронизации*, синхронизация же является не результатом деятельности стороннего наблюдателя<sup>45</sup>, но продуктом сообщества наблюдателей, которое в основном совпадает с сообществом участников взаимодействия<sup>46</sup>.

Характеризуя множество участников взаимодействия как *сообщество*, мы совершаем важный теоретический выбор. Допустим, что сообщество мы понимаем как *Gemeinschaft*. Тогда это не просто группа или совокупность участников взаимодействия. *Gemeinschaft* отличается высокой степенью вовлеченности всех его членов, сравнительно малой готовностью каждого из них объективировать свои мотивы и действия, занимать позицию совершенно обособленного наблюдателя. Правда, такой *Gemeinschaft*, каким его описывает Фердинанд Тённис<sup>47</sup>, вряд ли когда-либо существовал в действительности. Это идеальный тип наивысшей вовлеченности не только одного действующего, но именно совокупности действующих и взаимодействующих, причем не просто в течение дел, но именно в общие, коллективные дела. Следствием вовлеченности является проблематичность внятного вычленения событий. В идеальном *Gemeinschaft'e* не может быть сконструировано

45. Точнее говоря, она может быть и результатом деятельности стороннего наблюдателя. Но тогда необходимо принимать в расчет усвоение этой синхронизации участниками взаимодействия.

46. О принципиальной разнице одновременности и синхронизации см.: *Luhmann N. Gleichzeitigkeit und Synchronisierung // Luhmann N. Soziologische Aufklärung 5. S. 95–130.*

47. См.: *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie. 8. Aufl. Leipzig: Hans Buske, 1935.* В русском переводе: *Тённис Ф. Общность и общество: основные понятия чистой социологии / Пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2003.*





представление о цепочке атомарных событий, однако здесь, как мы сейчас увидим, жива память об учредительных (сакральных) событиях, т. е. абсолютных событиях первого рода. Феномен *памяти*, во всяком случае с точки зрения социолога, как раз и означает «живую вовлеченность», которая противостоит отстраненной *репрезентации* отчетливо очерченных событий<sup>48</sup>. Память не только удерживает случившееся, она фиксирует его именно как прошлое, потому что любое социальное взаимодействие предполагает некоторый минимальный уровень вменения. Как говорил Шюц, «для-того-чтобы-мотивы» одного участника должны стать «потому-что-мотивами» другого. Иначе говоря, один действующий, поскольку он имеет в виду действия другого, строит проект действия таким образом, что предвосхищает будущее (будущее действие другого в ответ на его собственное действие, которое вот-вот состоится). Но тем самым он проектирует будущее в модусе *futuri exacti*, точное будущее, в котором одно событие предшествует другому. И точно так же свои собственные действия у него имеют основанием то, что было в прошлом: действия другого. Здесь еще не уточняется, в какой мере рефлектируются эти воспоминания и эти планы, насколько отчетливо прописан индивидуальный характер действий и мотивов для каждого участника. Можно предположить, что все это крайне размыто в *Gemeinschaft*e. И все-таки некоторый минимальный уровень взаимного вменения оснований действия позволяет не просто реагировать на настоящее событие, но рассматривать его как следствие намерения, предшествовавшего действию, т. е. предполагать намерение (или иное основание, например, характер ситуации) как этап события действия. Память о прошлых действиях может быть более или менее устойчивой, избирательной, дифференцированной, но она необходима для взаимодействия. Мера этой избирательности, устойчивости и дифференцированности определяется характером сообществ и ситуаций. Так, мы можем обнаруживать, например, в традиционных обществах устойчивую память о прошлых обидах в сочетании с полным забвением обстоятельств — как этим обидам предшествовавших, так и за ними последовавших. Здесь есть вменение действия, и память о его

---

48. Этот социологический взгляд отстаивал, как известно, М. Хальбвакс. См. на русском языке подробный анализ его подхода в связи с разработкой более дифференцированной концепции памяти: Хаттон П. История как искусство памяти / Пер. с англ. В. Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 191–228.





результате. Но длинные дифференцированные цепочки событий здесь отсутствуют, так что обида рассматривается как абсолютное, безосновное событие, учреждающее вражду.

Представим себе возможные аспекты отношения к событию в *Ge-meinschaft* как последовательное усиление момента рефлексии. *Первая ступень*: минимальный уровень индивидуальной саморефлексии, почти полная поглощенность ходом дел, самые узкие горизонты памяти и предвидения. *Вторая ступень*: минимальный уровень социальной рефлексии, память участников взаимодействия, вовлеченных в свой *Ge-meinschaft*, ограничена событиями, оперативно необходимыми для вменения и ожидания, без которых невозможна социальная жизнь. *Третья ступень*: более высокий уровень как индивидуальной, так и социальной рефлексии, память используется не только как наличный, но и как поддающийся расширению ресурс, вовлеченность в ход дел сопровождается стремлением зафиксировать устойчивые позиции самой социальной жизни, нечто постоянное и постоянно значимое, с чем так или иначе соотносятся текущие дела. Так появляется *прошлое* в более точном смысле слова: не просто предшествующее, но то, что пребывает в настоящем в модусе прошлого, востребует эмоционального отношения, не поддается воздействию, но значимо как источник, сколь бы то ни было отдаленный, настоящих событий. Память о прошлом здесь означает, что эмоциональная вовлеченность выходит за пределы актуального контекста взаимодействий, а в отношении участников к течению дел дифференциация того, что актуально проживается ими, и того, что как *what must have been* (имплицитированный настоящим предшествующий этап) дополняется дифференциацией вполне свершившегося, т. е. прошлого, и того, что в цепочке действий и взаимодействий сохраняет актуальность настоящего. Такую память мы можем, пользуясь компьютерной терминологией в чисто техническом смысле, назвать *оперативной* памятью. *Четвертая ступень*: повышенный уровень рефлексии, стратегическое распоряжение памятью. Мы уже видели, что прямой связи между памятью, объемлющей хронологией и тематизацией цепочек событий в коммуникации нет. Память есть приписывание явлениям настоящего некоторого дополнительного значения. Они свидетельствуют о прошлом, отсылают к прошлому, причем, повторим еще раз, не тому прошлому, которое неотделимо от любого осмысления текущего положения дел, но прошлому, которое противоположно «синхронизированному», социально согласованному как одновременное настоящему. Но память





имеет значение не только и не столько «информационного» ресурса. Она надстраивается над личной вовлеченностью в ход событий, она мобилизует не только внимание, но и живое сопереживание, обнаруживая не только прошлое в настоящем, но и актуальное значение прошлого. Таким образом, настоящее, актуально присутствующее, приобретает несколько смысловых измерений. Некий рассказ звучит в настоящем, или некий памятник есть в настоящем. Но они отсылают к прошлому, которое, однако, столь актуально для настоящего, что вызывает (или притязает вызвать) живое переживание прошлого, которое есть только в настоящем и доступно как смысл настоящего. В этом качестве память напрямую не зависит от хронологии. *Политика памяти*, о которой так охотно говорят в последнее время, направлена на то, чтобы обеспечить вовлеченность действующих по отношению к событиям давним или вовсе легендарным. Это возможно, поскольку в социальной жизни не только не исчезает, но вновь и вновь демонстрирует свое непреходящее значение *Gemeinschaft*. Это возможно потому, что *оперативная память* имеет дело с ограниченными цепочками слабо дифференцированных событий, политика памяти лишается простора. События могут принадлежать разным цепочкам, в каждой из которых занимают необходимое место, будучи составляющими условий, связей причин и следствий и т. п. При этом принадлежность к нескольким цепочкам означает, что если поставить под сомнение одну или несколько из них, событие тем самым еще не будет релятивировано. Но стратегическое распоряжение памятью выводит ее за рамки актуального опыта. Память трансцендирует течение коммуникации, обстоятельства дел не выводят на нее непосредственно. Это социальная память, и поскольку она такова, это именно конститутивный момент *Gemeinschaft*'а, который помнит не только прошлое происходящих событий, но и абсолютные события: учредительные события *Gemeinschaft*'а, сакральные (вполне легендарные) и сакрализованные (возведенные в статус сакральных реальные) события. Опыт взаимодействий задерживается в памяти индивида настолько, насколько это нужно для оперативного проектирования действий, для ссылок на то, что было прежде, для аргументов, расчетов, ожиданий. Простое повторение одного и того же не придает событиям статус памятного прошлого. Социальная память есть тематизация в модуле значимого прошлого присутствующих в актуальном взаимодействии моментов, которые указывают на прошедшее, но моти-





вируют, вовлекают, парализуют рефлексию как актуальное настоящее. Абсолютные события возникновения сообщества, обстоятельства истории его мифических предков и прочее в том же роде, с одной стороны, фиксируются как прошлое, абсолютный исток и точка отсчета (*ab urbe condita*), а с другой стороны — суть вечное настоящее, каким его рисует, например, Цицерон в «Сновидении Сципиона»<sup>49</sup>.

Память — и как «хранилище сведений», и как способность к эмоциональной вовлеченности — представляет собой ресурс довольно ограниченный. Вот почему она нуждается в специальной технике, позволяющей увеличивать как индивидуальный, так и социальный ресурс. Увеличение ресурса не меняет самой природы феномена, столь же необходимого для социальных взаимодействий, сколь и недостаточного для выстраивания длинных дифференцированных цепочек событий, связанных с универсальной или хотя бы ограниченной, но объемлющей хронологией. Чем меньше длинных цепочек событий, которые пересекаются между собой, тем больше значение оперативной памяти, которая в принципе, при любом увеличении радиуса действия и надежности, не может стать памятью о сакральном или учредительном событии. Точно так же память о мифических событиях лишена оперативного значения в том смысле, что не позволяет распорядиться актуальной хронологией. Знание о том, что посев предшествовал сбору урожая, а большое наводнение было три урожая назад, не поможет установить, когда именно хитрый кенгуру украл черное яйцо великой черепахи у доверчивого попугая. Мало того, это последнее, абсолютное и сакральное событие не поможет установить, было ли большое наводнение три, четыре или пять урожаев назад. Тем важнее повторение сакрального события в ритуале, регулярная реактуализация, придание ему статуса полного настоящего, с наивысшей вовлеченностью членов *Gemeinschaft*'а.

---

49. Ср.: «Всем тем, кто сохранил отечество, помог ему, расширил его пределы, назначено определенное место на небе, чтобы они жили там вечно, испытывая блаженство. Ибо ничто так не угодно высшему божеству, правящему всем миром, — во всяком случае, всем происходящим на земле, как собрания и объединения людей, связанные правом и называемые государствами; их правители и охранители, отсюда отправившись, сюда же и возвращаются» (Цицерон. О государстве. Кн. VI, XIII, 13. Цит. по: Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах / Пер. с лат. В. О. Горенштейна. М.: Наука, 1966. С. 83; курсив мой. — А. Ф.).





Прямо противоположным образом конституируется прошлое в ситуации, которая предполагает взаимное дистанцирование действующих, возможность постоянно становиться на позицию наблюдателя. Такое рефлексивное отношение к собственному поведению Э. Гидденс называет «*reflexive monitoring of action*»: мы не просто вовлечены в процесс, мы оцениваем его результаты, сопоставляем со своими намерениями и модифицируем дальнейшие действия. Конечно, обособленность действующих-наблюдателей не стоит преувеличивать. Подобно тому как не существует идеальной ситуации, в которой действующие, будучи полностью вовлечены в процесс взаимодействия, передоверяют наблюдение и синхронизацию специальным наблюдателям, подобно тому, как не существует совершенных *Gemeinschaft*'ов, так не существует и такого полного обособления, при котором каждый участник взаимодействия может полностью отрешиться от происходящего и выступить исключительно в роли наблюдателя. Речь идет о сложном, изменчивом, меняющемся от одной социальной ситуации к другой соотношении вовлеченности и дистанцированности, которому на уровне базовых социологических категорий соответствует пара «действие (взаимодействие)/наблюдение». Иначе говоря, это тоже идеализация, причем столь же базовая, как идеализация «*Gemeinschaft*». Но именно к ней в наибольшей мере применимы те характеристики, которые мы давали выше наблюдению элементарного события. Чтобы такого рода наблюдение было возможно, необходимо преодолеть *Gemeinschaft* участников и сконструировать сообщество наблюдателей, которые имеют дело с собственными действиями. Здесь прошлое оказывается необходимым условием консистентности системы. Это означает примерно следующее.

Допустим, что в некий момент времени  $t_{ii}$  наблюдатель  $I_1$  фиксирует событие  $a_1$ . Как мы уже показали, это событие (за исключением несколько иначе устроенных абсолютных событий первого рода, т. е. событий рождения и смерти, сакральных и учредительных событий) предполагает: 1) внутреннюю дифференцированность на последовательные этапы, сообразно своему логическому устройству, 2) включенность в ряд однородных ему событий, зафиксированных посредством тех же различий, и 3) своеобразную уникальность, связанную с тем, что именно в данный момент времени оно было зафиксировано данным наблюдателем. То же самое можно сказать о моменте времени  $t_{i2}$ , когда наблюдатель  $I_2$  фиксирует событие  $a_2$ . Если эти наблюдатели суть





участники элементарного (диадического) взаимодействия и если наблюдаемые ими события суть события действия другого участника, то, как мы видели,  $t_{i2}$  может быть равно  $t_{i1}$ , т. е.  $a_2$  может происходить одновременно с  $a_1$ . Эта одновременность не дана как таковая ни одному из участников, она является результатом социальной синхронизации, которая опять-таки в предельном случае диадического взаимодействия вменяется третьему наблюдателю<sup>50</sup>. То, что идентифицируется одним из них как настоящее, и то, что идентифицируется другим как прошлое, идентифицируется третьим как одновременное. Это одновременное имеет логическое устройство. Логическое устройство предполагает, что у события есть начало и завершение и что началу нечто предшествовало. Предшествующее было пред-событием, его не могло не быть, оно есть *what must have been*, в зависимости от характера используемых различий, это начальный этап события или пред-событие. Поскольку синхронизация носит социальный характер, она принимается обоими участниками<sup>51</sup>, но тогда и логическое устройство данного события, и то, что было пред-событием по отношению к фиксированным как одновременные событиям (или одно событие, хотя и увиденное с разных сторон), должны быть согласованным образом идентифицированы. Точно так же и наоборот: фиксированная разновременность позволяет обоим участникам увидеть подлинную (с социально согласованной точки зрения) последовательность событий. Тогда действие  $a_2$ , которое зафиксировано наблюдателем  $I_2$ , следует за действием  $a_1$ , которое зафиксировано наблюдателем  $I_1$ , и момент времени  $t_{i2}$  следует за моментом  $t_{i1}$ . Но поскольку эти моменты времени идентифицированы как таковые только в системе отсчета «наблюдатель — момент — событие», социальное согласование лишает их специфичности, уникальности, означающей, что событием момент времени выделен как особый, единственный. Логическое устройство события  $a_2$  таково, что ему должно было предшествовать нечто вроде события  $a_1$ , и *такого рода* событие действительно наблюдалось, хотя

50. Возможность стать на эту позицию есть у любого участника, но это предполагает, что взаимодействие прошло уже два этапа: этап действий и наблюдений обоих участников и этап рефлексии по поводу обоих действий со стороны хотя бы одного из них.

51. Для этого существуют многообразные социальные устройства, будь то решение судьбы с секундомером, предложение «сверить часы» или транслируемые на всю страну «сигналы точного времени».





могло наблюдаться иное событие того же рода (как, например, мы не знаем, что подтолкнуло камень к падению, но должен был быть импульс, толчок или потеря опоры).

Тематизация пред-события, события перед событием, делает исходное в ряду наблюдений событие абсолютным событием второго рода, т. е. абсолютным в данной цепочке событий и при данном использовании различий: оно кончилось, когда прекратилась вовлеченность действующего, оно началось, когда кончилось пред-событие. Оно уже состоялось, но всеми принято, что оно есть настоящее, когда бы ни зафиксировал его каждый из наблюдателей *на самом деле*. И так же принято, что у него есть пред-событие, которое принадлежит к роду того, что могло случиться. Оно фиксировано как случившееся. Оно есть то, к чему отсылает настоящее. Без него непонятно логическое устройство последующего (исходного для нас) события. Вместе с тем, если на нем замыкается цепочка событий, это делает неудовлетворительным и вычлениение того события, которое только что, казалось бы, обрело статус абсолютного, несомненного в социальном смысле события-в-настоящем. Ибо пред-событие тоже должно иметь логическое устройство. В противном случае оно не однородно ближайшему к нам событию и не может, по сути дела, его ограничивать. Пред-событию предшествует пред-пред-событие. И так далее. Насколько далеко будет проследиваться эта цепочка? Настолько, насколько это необходимо и возможно для идентификации релевантных событий. Так, например (хотя это и предполагает сложный социальный контекст), есть срок давности для преступлений и срок годности для продуктов. Если срок истек, нам не важно, что было *до* того: была ли совершена кража, правильно ли готовился и хранился продукт. Иначе говоря, все далее отстоящие от нас события не просто относятся к области *what must have been*. Они тематизируются, фиксируются как то, что не просто могло и должно было случиться, но что действительно случилось и что при этом релевантно в цепочке событий вплоть до наблюдаемого настоящего. Прошлое делится на область внятно тематизированных событий (в меру имеющихся в коммуникации ресурсов) и область событий возможных и должных состояться, чтобы состоялись тематизируемые события.

Но и это еще не все. При увеличении количества действующих и наблюдающих картина усложняется. Ведь каждое событие может быть включено в несколько цепочек событий. Это повышает его не-





зависимость от различий индивидуального наблюдателя, но это же и расширяет тематическое поле *what must have been*. И уже в этом поле социально согласованным образом фиксируются не просто действительно бывшие, но социально релевантные среди действительно бывших событий. Наконец, *практически* ни один из участников взаимодействия не может рассматриваться только как «холодный наблюдатель». Релевантные события могут быть релевантны не только для холодного наблюдения. Событие отсылает к некоторому прошлому событию, выбранному из цепочек предшествующих событий как релевантное прошлое. Релевантное значит пригодное для включения в ту цепочку событий, в которой прошлое каузально связано с настоящим, а настоящее также каузально связано с ожидаемым будущим. Оперативно необходимое *знание* о прошлых событиях в реальности социальной жизни переплетено как с оперативной, так и со стратегической *памятью*. Без сопряжения событий в цепочки, где одно предшествует другому, невозможно фиксировать события. Без помещения их в разные цепочки невозможно понимание каузальных связей. Но характер различий, используемых для вычленения цепочек событий, может быть самым разным. И в зависимости от характера ситуации, то и дело память заступает место знаний, а знания — место памяти. Логическая чистота событий остается делом логики. Комбинация вовлеченности и отстраненности, действия и наблюдения, знания и памяти может быть делом как историка, так и социолога. ❁





## Пространство политических событий\*

Обращение к пространству в связи с политикой кажется вполне оправданным. Действительно, не вдаваясь в многочисленные дискуссии по поводу определений *политического*, мы можем сказать, что политика так или иначе связана с актуальным или возможным воздействием на человеческие тела. Принуждение к определенному роду поведению, связанное с насилием ограничение, направление и перенаправление перемещений, войны, бунты, дисциплинарные меры — все это интерпретируется как политика. Воздействие на живое человеческое тело — это некая фундаментальная инварианта самых разных и даже противоположных подходов к политике. Но если так, то вполне оправдан, как мы сказали, разговор о пространстве. Тела размещены в пространстве, они перемещаются в пространстве, они достижимы или недостижимы для насилия или иного воздействия именно в пространстве. Достаточно добавить, что в таком случае пространство является политическим, чтобы определить область возможных суждений. Разумеется, политические решения реализуются в некотором пространстве достижимых для воздействия тел, тела противостоящих противников сталкиваются или находятся в опасной достижимости для воздействия также в пространстве, политические границы проводятся для того, чтобы дифференцировать области перемещения тел (включая, конечно, и тела товаров), а границы влияния имеют более размытый, чем границы мыслимого насилия характер.

Однако такой подход, сколь бы ни был он самоочевиден в самой своей основе, вряд ли может считаться удовлетворительным. А это бросает тень и на любые рассуждения, явно или неявно его предполагаю-

---

\* Впервые опубликовано в: Полис. 2005. № 2. С. 6–25.





щие. Что же здесь неудовлетворительно? Прежде всего интуитивная достоверность, которая связана с телом и воздействием на тело, совершенно отказывает нам в тех случаях, когда мы намерены более внимательно исследовать широко распространенные политические явления. Предположим, что в некотором государстве декларируется намерение отправить войска в определенный район. Однако после того как в газетах, на телевидении, в интернете появляются материалы определенного содержания (то, что в XIX веке назвали бы возмущением общественности), это намерение не реализуется. Заметим, что в данном случае физические тела военных не то чтобы остановлены в своем движении, а просто пребывают, где были. Содержание же статей ни в коей мере не дает основания предполагать, что их авторы имеют доступ к телам обладателей властной компетенции. Тем не менее *произошло политическое событие*. Произошло ли оно в политическом пространстве или в каком-то ином? Может ли политическое событие происходить в неполитическом пространстве? Является ли политическое событие телом, и если нет, то как оно может быть размещено в политическом (а равно и в любом ином) пространстве? Возьмем иной случай. Вместо изобретения гипотетических ситуаций, обратимся к ситуации вполне реальной. Как известно, система образования является одной из наиболее ригидных, устойчивых к изменениям, неся (согласно традиционным представлениям) значительную нагрузку в деле воспроизводства идентичности и социальной солидарности. Именно поэтому решения о реформах образования являются не техническими решениями специалистов по эффективности, а политическими решениями. Так можем ли мы сказать, что, например, присоединение России к Болонскому процессу происходит в некотором политическом пространстве? С одной стороны, это кажется несомненным. Не только решение является политическим, но и контекст его также имеет совершенно политический смысл, в том числе и потому, что заставляет совершенно иначе смотреть на некоторые определения государственного суверенитета. Вместе с тем, нам не уйти от ответа на все тот же вопрос: какие именно тела подвергнуты или могли быть подвергнуты воздействию в этой связи? Тела руководителей государства и его образовательных учреждений? Сам вопрос кажется бессмысленным! Тела школьников и студентов? Разумеется, в каком-то смысле можно говорить даже об этом (кто-то не допущен в пределы образовательных учреждений, кто-то выбирает себе иную траекторию получения образования, предполагающую выезд в другой





регион или другую страну). Но не только всю полноту происходящих событий мы тем самым описать не сможем. Самое главное, что в таких описаниях мы не уловим политической сути событий. Скорее всего, чем больше в этой связи мы станем говорить о пространстве (например, образовательных институтов и жизненных траекторий получения образования), тем меньше будем затрагивать здесь собственно *политическое*. И не приходит ли нам тогда на ум неизвестно кем придуманное словосочетание «образовательное пространство», которым, кажется, можно обозначить область совершения реформ? Тогда проблема будет состоять только в том, чтобы соотнести «образовательное» и «политическое» пространства, вынося далеко на периферию внимания то обстоятельство, что политическое с его подвергаемыми воздействию телами так и осталось непроясненным понятием.

Не стоит ли тогда вообще отказаться от использования термина «политическое пространство»? Это может показаться предметом чисто схоластического интереса. В самом деле, как бы ни был на первый взгляд удобен и распространен этот термин, он не занимает центрального места ни в истории, ни в современной политической мысли. Даже если нам удастся его уточнение, это вряд ли скажется на состоянии тех изысканий в области политической науки, которые представляют особую важность. Дело, однако, в другом. Во-первых, любые упоминания о политическом пространстве обнаруживают значительную методологическую наивность, которая не проходит бесследно для любых изысканий. Во-вторых, наивное использование понятия «пространство» перекрывает доступ к иным, более богатым ресурсам социальных описаний и объяснений. Одним из таких ресурсов является, как мы полагаем, анализ социальных событий<sup>1</sup>. В этой статье мы попытаемся прежде всего показать, каким может быть подход к пространству. Далее, мы остановимся на некоторых понятиях теории социальных событий. И, наконец, в самых общих чертах мы попытаемся представить возможности соединения двух концепций: концепции пространства и концепции события применительно к политическому пространству как пространству политических событий.

---

1. См. предварительные разработки: Филиппов А. Ф. К теории социальных событий // Логос. 2004. № 5 (44). С. 3–28; *Он же*. Конструирование прошлого в процессе коммуникации. Препринт WP6/2004/05. Серия WP6: Гуманитарные исследования ИГИТИ. М.: ГУ-ВШЭ, 2004.





## Основания социологии пространства

В течение последних тридцати-сорока лет усиливалось внимание социальных ученых к понятию и проблематике пространства. Это происходит не впервые. На заре классической социологии был сначала создан гениальный проект формальной социологии пространства Георга Зиммеля<sup>2</sup>, а позже — возникший не без его влияния, но совершенно иной и оригинальный по комплексу идей проект социальной экологии Чикагской школы. Однако они не имели ощутимых долгосрочных последствий для теоретической мысли возобладовавших в социологии школ. В социологическом мейнстриме было широко распространено мнение, что пространство, в отличие от времени, не имеет первостепенного значения. Новый интерес к пространству возник 1960-е гг. Помимо продуктивных разработок он подогревался и заявлениями о том, что пространство в социальной науке учитывается недостаточно. Восполнение этого недостатка социологами, социальными философами и социальными географами происходило настолько интенсивно, что за немногие годы «пространство» перестало быть экзотикой и стало темой рутинных и все множущихся разработок. В них была включена проблематика *социального* пространства, и это включение имело самые серьезные последствия.

Из чего исходил, так сказать, *традиционно* формулируемый интерес к пространству? Из того, что *местоположение* и *перемена мест*, способ *отношения* к территории имеет значение. Проблема состояла в том, чтобы разместить социальное в пространстве. Из чего исходили рассуждения о социальном пространстве? Из того, что социальные позиции (например, положение вышестоящего и нижестоящего) могут быть представлены как позиции в определенного рода пространстве, будь то пространство престижа, богатства, влияния или каким-то иным образом специфицированное множество. Какие это имело последствия? Самые положительные, если говорить о немедленно открывающихся перспективах исследования социальной жизни. Самые

---

2. 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*, а также расширенную версию той же работы: *Simmel G. 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*.





сомнительные, если посмотреть в более отдаленной перспективе. Ведь *отношение к территории*, о котором заботились ученые, исходившие из более привычного взгляда на пространство, не просто *может быть*, но всегда уже является важнейшим аспектом той самой социальной позиции, которая, в свою очередь, интерпретируется как позиция в пространстве. Простейший пример этого — проживание в престижном районе, количество пассажиров, которое «по норме» может вмещать транспортное средство, оседлый образ жизни бедных в противоположность мобильности богатей. Мало того, при ближайшем рассмотрении оказывается, что практически любое отношение к территории в социальной жизни связано со спецификой социальной позиции (будь то позиция индивида, группы или более сложного социального образования), а специфика социальной позиции всегда так или иначе сказывается в отношении к территории. При последовательном развитии этого взгляда во внимание приходится также принять и то обстоятельство, что, с одной стороны, не только статусные, но и вообще любые социально значимые признаки могут быть упорядочены в некотором «пространстве» (например, «пространстве литературы» или «пространстве гендерных различий»), а с другой — любые представления о территории могут быть интерпретированы как конструкции, в которых находит свое выражение тот самый порядок социальной жизни, который был назван социальным пространством. Этот результат не может считаться удовлетворительным не только по причинам фундаментально-философского свойства, на которых мы не будем сейчас останавливаться. Есть более простые и хорошо заметные по новейшей литературе тенденции: создание *недифференцированных пространственных описаний*, в которых интерпретация культурных смыслов, классификация социальных позиций и сугубо географические термины выступают как элементы одного и того же набора категорий, относящихся к одному и тому же пространству. Между тем гораздо более обоснованным кажется нам сохранение возможности соотнесения между собой различных видов и способов понимания пространства.

Для этого нами была разработана формальная концепция социологии пространства<sup>3</sup>, которая нацелена прежде всего на установление

---

3. См.: Филиппов А. Ф. Элементарная социология пространства // Социологический журнал. 1995. № 1. С. 45–69; *Он же*. Смысл империи: к социологии политического пространства // Иное: Хрестоматия нового российского самосознания. Т. 3: Россия





такой дифференциации и соотнесения разных смыслов пространства, в зависимости от положения и роли *наблюдателя*. Ее базовые положения представлены в виде нескольких различий, которые позволяют нам опираться на некоторые первичные интуиции пространства и вместе с тем не впасть в ригидный догматизм, признающий правильными и продуктивными лишь одну или немногие такие интуиции.

Мы принимаем как не требующее доказательств, что пространство всегда доступно созерцанию и воображению и в этом смысле вначале не нуждается в определениях. Таким образом, мы различаем чисто логические (логико-математические и т. п.) определения пространства и то, что в принципе доступно наглядному представлению. 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, пространство мест, где тела могут быть размещены), понятие пространства в обобщенном смысле (как порядок сосуществования произвольно избираемого многообразия) и понятие пространства в метафорическом смысле (прежде всего социальное пространство как порядок социальных позиций). Рассмотрим теперь некоторые из этих различий более подробно.

1. Наблюдатель социальных событий может усмотреть, что тела участников социального взаимодействия неким образом размещены относительно друг друга, причем их *отстояние* друг от друга, *движение* относительно друг друга, их *места* и другие пространственные характеристики 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, представления о про-

---

как идея / Ред.-сост. С. Б. Чернышев. М.: Аргус, 1995. С. 421–476; *Он же*. Социология пространства // Логос. 2000. № 2 (23). С. 113–115; *Он же*. Гетеротопология родных пространств // Отечественные записки. 2002. № 6-7. С. 48–62; *Он же*. Социология пространства. СПб.: Владимир Даль, 2008.





странстве: свое видение пространства и видение пространства участниками наблюдаемого взаимодействия (социальные представления 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.

Наблюдатель различает, таким образом: а) свое видение пространства взаимодействия, б) самоочевидное для участников взаимодействия значение пространства, и с) пространство как оно рефлектируется и обсуждается участниками взаимодействия.

2. От объективного размещения тел и способов его тематизации наблюдатель отличает множество социальных определений участников взаимодействия и говорит о социальном пространстве как *порядке единовременного многообразия, порядке сосуществования вообще*. Это общее понятие пространства может быть затем специфицировано применительно к *социальным позициям*, а порядок их взаиморасположения и взаимоотношения назван *социальным пространством*.

3. Наблюдатель может рассматривать пространство: а) как нечто обозримое, в том числе место данного тела или тел, и б) как большое пространство, обнимающее непосредственно созерцаемые места. Большое пространство, в свою очередь, может быть охарактеризовано как совокупность или вместилище мест, и с) как необозримое, в принципе непостижимое для созерцания.

Такое различие (пространство как место/пространство как место мест/пространство как понятие или идея) должно быть проведено в рамках каждого из названных выше различий, однако и другие различия могут накладываться друг на друга, образуя более сложные классификации.

Эти более сложные классификации можно представить в виде таблицы (см. следующую страницу).

Рассмотрим полученные результаты. Узловые пункты, заслуживающие особого внимания, располагаются здесь по диагонали:  $A_1$  —  $B_{II}$  —  $C_{III}$ . Трехотомия «основной диагонали» — первое производное наших элементарных интуиций. Ее позиции в некотором роде более очевидны, но менее элементарны, получены в результате комбинации и могут быть снова декомпонированы.





*Таблица 1*  
Основная схема социологии пространства

	<b>I.</b> интуиции пространства наблюдателя	<b>II.</b> нерerefлектируемое значение пространства для наблюдаемых	<b>III.</b> пространство как тема коммуникации наблюдаемых
<b>A.</b> место	<b>A<sub>1</sub></b> место наблюдателя	A <sub>11</sub> «чувство места» участников взаимодействия	A <sub>111</sub> тематизация места как предмета борьбы и договора, области проживания и деятельности
<b>B.</b> место мест	B <sub>1</sub> место мест наблюдателя	<b>B<sub>11</sub> практическая схема пространства участников взаимодействия</b>	B <sub>111</sub> обсуждение территории как места мест, тематизация территории по образцу тематизации места
<b>C.</b> объемлющее пространство	C <sub>1</sub> идея пространства наблюдателя	C <sub>11</sub> общая идея пространства участников взаимодействия	<b>C<sub>111</sub> геометрия, физика, философия, космология, теоретическая география и геополитика</b>

Переформулируем первую позицию (A<sub>1</sub>) главной диагонали следующим образом: *Наблюдатель идентифицирует себя как того, кто занимает место в пространстве и лишь постольку может наблюдать пространство чужого взаимодействия.*

Практическая идентификация места всегда соотносительна контексту действия. Практически применяемая схема (B<sub>11</sub>) позволяет действующему в одном случае идентифицировать место как единство, а в другом — как некоторую совокупность мест или часть другого места, воспринимаемого как единство. Схема — это принцип различения единств и множеств мест; она является практической, потому что это не только логический принцип, но и часто не артикулированное правило применения данного принципа к конкретным объектам. Конечно, наблюдатель, хотя и не смешивает свое место с наблюдаемым местом взаимодействий, не видит, собственно, своего места в момент наблюдения. Однако он способен переместиться. Он способен с того нового места, которое он занимает, увидеть то место, которое прежде занимал и которое может занять вновь. Наблюдая чужое место, он знает свое





место по опыту наблюдений, связанных с перемещениями. Перемещения суть действия, действия в социальном мире предполагают *взаимодействия*. Идентификация чужих мест связана с идентификацией своего места. Идентификация своего места связана с перемещениями. Перемещения суть действия. Действия означают, что наблюдатель есть социальный действующий, а это означает участие в социальном взаимодействии. Иначе говоря, наблюдатель есть участник социального взаимодействия — или, наоборот, участник социального взаимодействия есть также и наблюдатель. Мы выходим, таким образом, за пределы первоначально фиксированной позиции: наблюдатель наблюдает взаимодействие — и переходим к иной позиции: *взаимодействующий идентифицирует взаимодействие*, участником которого он является (в нашей таблице этому соответствуют позиции  $A_{II}$ , если речь идет о практическом отношении к пространству, «чувстве места», или  $A_{III}$ , если речь идет о тематизации, т. е. обсуждении размещений).

*Одной из ключевых проблем социологии является большое пространство.* Вся базовая социологическая концептуализация построена на непосредственности присутствия, на достижимости для органов чувств, манипуляции и т. п. Но как только речь заходит о больших пространствах, их характеристики берутся словно бы ниоткуда из административных членений, из политического определения государственных границ, в лучшем случае — из географии регионов. Отсюда можно сделать следующий важный вывод: достраивая цепочку основных понятий до большого пространства, мы не просто усиливаем логическую сторону концепции, но принципиальным образом меняем сам характер социологического теоретизирования. Мы не можем здесь далее разворачивать нашу схему. Нам важно было только показать, как она обосновывается и как работает. Мы можем, однако, дать краткое суммирующее изложение концепции социологии пространства, чтобы отсюда перейти к проблематике событий и к тому более специальному случаю, каким является пространство политических событий, его описание и анализ.

Подчеркнем еще раз, что подлинно социальное значение имеет смысл пространства или, точнее говоря, именно смысл тех фрагментов пространства, которые мы называем территориями, местами, регионами. Смысл пространства — сложное образование. Он не может быть произвольно приписан любому участку территории, но он и не связан однозначно с ее объективными, описанными позитивной наукой характеристиками. Смысл территории, границы, пребывания, места,





движения обнаруживается в практике социальной жизни, и он находит себе подтверждение в этих объективных характеристиках. Смысл социален. Близость и удаленность, наличие или отсутствие своего места, идентификация местоположения человека или группы с малым или обширным пространством, пустота, нейтральность пространства и многое другое суть сугубо социальные определения. Но социальная жизнь устроена таким образом, что все эти характеристики могут получить как чисто социальное значение, так и дополнительное значение объективных дистанций<sup>4</sup>. И задача исследователя состоит в том, чтобы аналитически различать разные уровни описаний и разные стороны многообразного феномена.

Место наблюдателя предполагает комплексное событие-пробывания и событие наблюдения, вплетенные во взаимосвязь операций наблюдения и операций взаимодействия. Различение этих операций, различение собственного восприятия пространства и восприятия его действующими и наблюдаемыми людьми есть условие возможности социологии пространства. В человеческом действии имеет силу не понятие, не образ, не общее представление о пространстве. В нем применяется практическая схема пространства, позволяющая перемещаться с места на место и воспринимать данное место как одно из множества принципиально возможных. Иначе говоря, практическая схема имеет отношение не к четко очерченному региону, но к слабо концептуализированному для действующего «месту мест». Отсюда движения, перемещения тел, а значит, и разделения событий на «теперь», «прежде» и «после». Временной горизонт неотделим от исследований пространства. Переход же к *общей идее* пространства и большому пространству является совершенно неизбежным для логического завершения исследования. Как раз в тех случаях, когда ни органы чувств, ни практическая схема не позволяют ориентироваться в пространстве, а влияние идей на поведение является наиболее трудноуловимым, социология показывает свою логическую состоятельность, исследуя те позиции, которые в нашей схеме мы обозначили как  $C_{II}$  и  $C_{III}$ .

---

4. Например, можно отдавать себе отчет в том, что человек, близко находящийся от нас телесно, бесконечно далек в смысле социальной дистанции; но может быть и так, что сама его отдаленность от нас (например, в экспедиции, в местах заключения, в начальственных апартаментах) и выражает собой смысл социальной позиции.





Эта формальная схема может быть наполнена вполне определенным теоретическим содержанием, однако в данном случае она важна для нас только в качестве предварительного определения понятий, важных в дальнейшем изложении.

### К теории социальных событий

Выше мы использовали термины «событие пребывания» и «событие наблюдения». На первый взгляд в них нет ничего особенного. Действительно, если пространство представляет собой изначально некий интуитивно данный порядок, то однократное, неразложимое далее на меньшие длительности созерцание этого порядка представляет собой некий элементарный акт наблюдения. Его мы и назвали событием. Социологическое теоретизирование всегда содержит в себе интуицию социального. Социальное либо воспринимается как целостность, либо, в принципе, считается тем, что поддается членению. Интуиция целостности очень важна; но она препятствует тематизации дискретного опыта, рефлексии по поводу отдельных наблюдений и определению их характера. Если мы стоим на позициях социологической теории, которая за основу социологического исследования берет действия и взаимодействия людей, то отношение такой теории к пространству обнаруживает примечательную двойственность. С одной стороны, интуиции пространства, к которым мы апеллируем, всегда так или иначе показывают нам не просто множество объектов или позиций, но именно их *порядок*, в известном смысле — то самое целое, которое больше суммы своих частей. С другой стороны, ориентированное на понятие действия социологическое понятие наблюдения предполагает *дискретность* самих актов созерцания, возможность отделить элементы один от другого.

Начнем с ключевого определения. *Событием будет называться смысловой комплекс, означающий соотносительное акту наблюдения единство. В этот смысловой комплекс входит свершение в пространстве и времени. Событие идентифицируется наблюдателем как нечто совершающееся (то есть происходящее) и свершившееся (то есть имеющее внятную для наблюдателя завершенность, позволяющую отделять его от прочих событий). Единству времени, в течение которого событие сохраняет свою тождественность (момент совершения события), соответствует единство пространства (место совершения события). Как время,*





так и пространство события идентифицируются в некоторой системе координат или в рамках взаимосвязанной совокупности однородных моментов и мест.

Главное в событии — его принципиальная для наблюдателя неразложимость, т. е. элементарность. Предварительно и с последующими уточнениями ее можно определить как моментальность, то есть неразложимое единство времени события. Элементарность может означать также неразложимую определенность события, то есть отсутствие у него частей, однородных ему, как во времени, так и в пространстве.

Понятие элемента не тождественно понятию части. Часть соотносительна с целым, может быть уменьшенным целым, т. е., как мы уже говорили выше, содержать в себе части. Элемент принципиально неразложим и соотносится не с целым, но с системой, структурой, процессом. Анализ элемента мог бы показать его составляющие, но в системе, структуре или процессе элемент неразложим и не поддается анализу. Иначе говоря, аналитика элемента предполагает смену модуса внимания, при этом теряется из виду тот контекст, который только и представлял интерес при описании элементного состава релевантных объектов наблюдения. Элемент соответствует элементарному акту аналитического наблюдения. Поэтому элемент не имеет меньших, однородных ему частей. Наблюдению может также соответствовать и «переживание целостности». В этом последнем случае целое не членится на части, но не является элементом. Наблюдаемое целое не членится на части, поскольку оно релевантно как таковое, безотносительно к внешним и внутренним взаимосвязям. Наблюдаемый элемент не членится на части, поскольку он релевантен безотносительно к внутренним связям, но не безотносительно к внешним. Как правило, элемент — это элемент в системе, структуре или процессе. Элементарному акту наблюдения соответствует элементарное событие; и то и другое неразложимо, но, кроме того, и то и другое встроено в нечто более обширное, не переживаемое как неразложимая целостность. Это «более обширное» может быть названо системой, структурой или процессом, во всяком случае, чем-то, что можно аналитически разъять не просто на далее делимые части, но именно на неразложимые элементы. Событие нельзя разложить на составляющие, потому что оно прошло, состоялось. Уже одно то, что мы способны его фиксировать, говорит об этом завершении. Напротив, меняющееся, не завершённое мы готовы разлагать на моментальные события. Тем самым отношение к событию отличается





от отношения к вещи и от отношения к процессу. Процессы могут состоять из *последовательности* событий.

*Единству вещи*, которая идентифицирована как пространственная вещь, будет соответствовать в нашей аналитике событие наблюдения некоторого *аспекта пространства*. Точно так же и временная последовательность может быть разложена на мельчайшие *длительности*, которые, сколь бы далеко мы ни зашли в своей аналитике, никогда не потеряют характер *интервала*. Что касается пространства, то мы можем говорить о *месте* события.

Напомним, что мы указали на моментальность события в связи с его элементарностью. Теперь мы говорим о том, что не мгновение, но некоторая длительность является пределом членения. Можно ли совместить эти утверждения или правильным является только одно из них? Этот вопрос заслуживает пусть краткого, но специального рассмотрения. Событие есть *смысловое единство*, а не коррелят различной способности. Мгновение не просто интерпретируется как интервал. Напротив, длительность квалифицируется как мгновение, и лишь затем, на следующем круге рассуждения, изначальная продолжительность того, что в интерпретации было сжато до качества мгновения, вновь обнаружило свою протяженность.

Временной характер события предполагает различие «прежде» и «после». Событие происходит, собственно, в интервале между «событием-прежде» и «событием-после», которые не могут принадлежать длительности события, потому что оно, по определению, не включает иные события. Однако будучи не мгновенным, но длительным, оно предполагает возможность различия «прежде» и «после» в нем самом. Так, пусть будет событием «камень упал с крыши». До падения он лежал на крыше. После падения лежит на земле. Событие «упал с крыши» предполагает не только ограниченное время падения, нахождения без опоры в воздухе (такое описание падения годилось бы для события «падал»). Оно предполагает начало: мгновение пребывания на крыше перед началом падения и мгновение пребывания на земле, когда падение завершилось. И вместе с тем пребывание на крыше, безотносительно к сразу вслед за тем начинающемуся падению, равно как и пребывание на земле, безотносительно к только что завершившемуся, это «прежде» и «после», не относящиеся к событию. Поэтому «упал» означает сложную пространственно-временную взаимосвязь, которую ниже мы будем называть логическим устройством или *логиче-*





ской *конструкцией* события. Событие имеет парадоксальный характер. Оно не может не иметь длительности, но его длительность не рассматривается как полноценная временная протяженность, пока нас интересует *элементарный* характер того, что мы вычленим. Значит, одно только определение места как пребывания, мгновения как интервала и моментальности как продолжительности не решает проблемы.

Это хорошо понимал Георг Зиммель. В докладе «Проблема исторического времени»<sup>5</sup> он говорил:

«То, что событие, значимое для нас как предельный познаваемый исторический элемент (т. е. части его не обнаруживают для нас содержательно детерминированного „прежде“ и „после“ и не заменяются в этом смысле переплетением с иными, чуждыми ему рядами), — что такое событие имеет временное протяжение, исторически совершенно безразлично, ибо продолжительность, которая не важна, все равно, какой она величины, практически не есть продолжительность. Такое событие есть исторический атом, а значение именно исторического оно обретает исключительно в силу того, что... является более поздним, чем другое, и более ранним, нежели третье»<sup>6</sup>.

С этой точки зрения моменты, вычленимые в падении камня, не являются моментами исторической последовательности, но выступают для нас как моменты логической связи: чтобы камень упал, он сначала должен находиться сверху, потом собственно падать и, наконец, оказаться внизу. Эта связь и называется *логической конструкцией* события.

Наблюдаемое событие коррелятивно событию наблюдения. Событие наблюдения происходит во времени и в пространстве. Это значит, что членение на плотно пригнанные друг к другу интервалы сопряжено с позицией наблюдателя во времени и в пространстве. Наблюдатель занимает место в пространстве, и событие наблюдения следует за одним событием, предшествуя другому событию. Это значит, что другой наблюдатель событий может не только иметь иной интерес, заставляющий его по другому фиксировать «что» события, но и само событие

5. См.: Зиммель Г. Проблема исторического времени / Пер. с нем. А. М. Руткевича // Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры. М.: Юрист, 1996. С. 517–529. Далее цитируется по изданию: Simmel G. Das Problem der historischen Zeit // Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 15: Goethe. Deutschlands innere Wandlung. Das Problem der historischen Zeit. Rembrandt / Hrsg. von U. Kosser, H.-M. Kruckis und O. Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. S. 287–304.

6. Simmel G. Das Problem der historischen Zeit. S. 297.





его наблюдения может быть рассогласовано с тем событием наблюдения, из которого мы исходили. Это будет лучше всего заметно не тогда, когда мы обратим внимание на два события наблюдения, но тогда, когда их будет по меньшей мере три, вмняемых трем различным наблюдателям. Итак, предположим, что мы имеем дело с тремя наблюдателями. Обозначим их  $X$ ,  $Y$  и  $Z$ . Наблюдатель  $X$  фиксирует событие  $y_1$ . Наблюдатель  $Y$  фиксирует событие  $x_1$ . Наблюдатель  $Z$  фиксирует, что событие  $x_1$  было наблюдением события  $y_1$ , а событие  $y_1$  было наблюдением события  $x_1$ . Иначе говоря,  $X$  и  $Y$  взаимно наблюдали наблюдения один другого, но только с точки зрения  $Z$  можно было установить, что они наблюдали в одно время или в разное время. Итак, мы обнаруживаем парадоксальность обоих членов корреляции: события и наблюдения. Можно, впрочем, сказать, что поскольку наблюдение мы также считаем событием, то обнаруживается парадоксальность события, взятого в двух аспектах: наблюдения и наблюдаемого. Роль парадокса, возникающего по ходу рассуждений, можно оценивать по-разному. Во всяком случае, мы вправе предположить некоторое неблагоприятие в исходной формулировке. Обратим внимание на то, что как наблюдаемое событие, так и событие наблюдения всякий раз отсылают нас к иным событиям. Мы видим, что, будучи элементарным, событие не может мыслиться в качестве сингулярного. Иначе размышление о нем приводит к противоречивым характеристикам и парадоксам. Следовательно, для непротиворечивого мышления о событиях необходимо по меньшей мере включение в рассмотрение с самого начала *нескольких событий*, включая события наблюдения. Именно об этом мы говорили выше, утверждая, что лишь *третий* наблюдатель может установить одновременность (или неодновременность) событий наблюдения двух других. Разумеется, это заставляет, в свою очередь, поставить вопрос об этом третьем наблюдении и наблюдателе в той же плоскости. Очевидно, что и оно не может мыслиться в качестве сингулярного. Следовательно, первоначальное предположение о том, что мы можем обойтись только тремя наблюдателями и тремя актами наблюдения, необходимо уточнить. На самом деле либо в отношении количества наблюдателей, либо в отношении количества актов наблюдения это число должно быть умножено. Возможность умножения количества участников и количества актов наблюдения сама по себе предполагает известные ограничения. Мы не должны останавливаться на том, возможно ли для одного наблюдателя единовременно осуществлять





несколько наблюдений. В любом случае множественные наблюдения являются делом нескольких наблюдателей, причем их наблюдения *одновременны*, а одновременность устанавливается лишь наблюдением, которое, в свою очередь, может быть фиксировано в своей одновременности с другими событиями (наблюдаемыми событиями и событиями наблюдения) только в акте наблюдения.

Таким образом, мы самим ходом рассуждения о наблюдениях событий вынуждены предполагать некоторую неопределимую множественность событий, которые отсылают одно к другому, причем не все могут быть связаны со всеми. Невозможность связи всего со всем вынуждает к избирательности: одни события связаны между собой, другие не связаны. Взаимосвязанность означает отграничение от прочих, понятие границы наводит на мысль о системе: внутреннее (система) и внешнее (окружающий мир) различаются как области связанного и несвязанного. Так и есть. Начиная с единичной операции наблюдения единичного события, мы пришли к понятию системы, которое разрабатывал Никлас Луман<sup>7</sup>. Однако, как мы же говорили, понятие системы, которое мы находим у Лумана, не может нас устроить. Дело не только в том, что Луман больше внимания обращал на понятие системы, чем на понятие события. Мы еще покажем ниже, что позднейшие работы Лумана содержат важный ресурс иных рассуждений о системе, нежели простая схема «система/мир». По Луману, социальные системы суть принципиально *непространственные* образования. Это связано с тем, что элементами системы являются именно *события*. У Лумана это «события коммуникации». События не обладают собственной длительностью, они моментальны, но они также не обладают и пространственной определенностью, точно так же, как наблюдатель, в его интерпретации, не телесен и не имеет места в пространстве. Это весьма существенно отличается от нашего определения события как пространственно-временного единства, а равным образом и от концептуализации наблюдателя как того, кто занимает место в пространстве. Соответственно, из непространственных событий-коммуникаций могут состоять лишь не имеющие места системы. А что же образуется из тех связей между событиями, которые мы обнаружили выше в нашем изложении?

---

7. См. прежде всего: *Luhmann N. Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.





Если бы речь шла только о связях наблюдений, мы могли бы удовлетвориться тем, что наблюдатель телесен и имеет место, тогда как операция наблюдения ментальна и места не имеет. Однако события наблюдения включены нами в ряды событий, которые суть не только события-когда, но и события-где, поскольку событие мы определили как пространственно-временное единство. Для нас важна телесность наблюдателя, не только членящего происходящее на минимальные по длительности единства, но и отличающего «свое место» от мест наблюдаемых событий. Таким образом, для него его собственное наблюдение как событие наблюдения неотделимо от места наблюдения. Все события имеют пространственно-временной характер, включая событие наблюдения, поскольку это последнее рассматривается именно как событие, а не просто как логическая, ментальная и т. п. операция. Характер системы заранее предполагает, какие коммуникации в ней возможны. Сочетания событий весьма многообразны. Зафиксируем здесь следующее: *событие может быть наблюдаемо лишь в некоторой связи с иными событиями, а наблюдение события может состояться лишь в связи с иными операциями наблюдения.*

Говоря о наблюдении, мы рискуем заслужить упрек в том, что исследование событий означает *скольжение по поверхности*. Вместо того чтобы искать более глубокие причины, *обуславливающие происходящее*, мы ограничиваемся тем, что фиксируем свое внимание на сочетаниях событий, но не пытаемся выяснить их причины. Вопрос об онтологическом статусе события заслуживает, конечно, особого обсуждения. Но событие, как мы видели, не вычленяется наблюдателем произвольно посредством сингулярной операции наблюдения и независимо от прочих событий; оно принадлежит *группе событий*, которые фиксируются совокупностью наблюдений и совокупностью наблюдателей. Вместе с тем событие обусловлено некоторым комплексом ненаблюдаемых обстоятельств. Но значит ли это, что от *наблюдаемого* мы должны непременно идти к ненаблюдаемому? Не будет ли более правильным предположить, что можно посмотреть на дело иначе: события, конечно, находятся на поверхности происходящего, но знание о том, что на поверхности, не является поверхностным знанием. Особая реальность событий может быть описана про помощи следующих понятий.

1. *Логическая конструкция* события — это способ различения события, которым задается его идентификация в пространстве и времени, применительно к данному событию составляющих неделимое един-





ство места и временного интервала. Говорим ли мы о том, что камень упал с крыши такого-то дома в такое-то время или же о том, что диктаторское правление в такой-то стране продолжалось с такого-то по такой-то год, мы выделяем это положение дел как различимое событие, которое занимает это время в этом месте. Логическая конструкция события предполагает два аспекта: внешний и внутренний. Внешний аспект заключает в себе:

а. *Валентность* события. Как наблюдаемый элемент социальности событие может вступать в сочетание с другими элементами, но не может вступать в сочетание с какими угодно элементами. Характер и набор возможных для него сочетаний как раз и составляет валентность события.

б. *Фигурации* событий. Сочетания событий, будь то последовательных или одновременных, образуют, с точки зрения наблюдателя, своеобразный *рисунок*. Мы говорим «картина событий» или «картина происходящего», имея в виду именно это ограничение доступных воспроизведению и описанию событий. Но не только это! Будучи взаимосвязаны определенным образом, события обретают определенную окраску. Падение камня с крыши на голову прохожему есть и событие физического мира, и событие преступления в уголовном деле (если выясняется, что он мог быть сброшен специально или упал в результате «преступной халатности»), и даже политическое событие, если жертвой оказалось политически значимое лицо. Весь вопрос в выборе точки отсчета и критерия исчисления валентности события.

с. *Индукцирование* событий. События вызываются причинами. Причины суть то, что «глубже» наблюдаемых событий. И все-таки одни события входят в логическую конструкцию других. Так, если мы говорим «наступил мир», то это означает, что прежде был конфликт, например война. Если мы говорим, что политик «был избран» на некий пост, это значит, что прежде он был претендентом на избрание и что были события предвыборной борьбы. Конечно, война может продолжаться долго и все не завершаться миром. И тем более нельзя говорить, что война есть *причина* мира. Но если она не завершилась миром, если все еще продолжается, то не может быть идентифицирована как событие. Если же это событие свершилось, то наступил мир (перемирие). Таким образом, война не вызывает, не причиняет, но именно индуцирует мир.





*Пояснение.* Несмотря на то, что такие суждения кажутся тривиальными, важно иметь в виду строгость предполагаемых ими описаний. Например, в ситуации выборов идентификация события как «избрания» означает, что все прочие соображения о его причинах в данном контексте не важны. Это легко иллюстрировать следующим примером. Допустим, что профанное представление о выборах опровергается доказательствами *подлинного* существования этой процедуры, скажем, как исхода борьбы нескольких финансовых группировок, завершающегося сговором. Можем ли мы представить себе ситуацию, при которой сама процедура и событие выборов будет сочтено ненужным? Разумеется, можем. Можем ли мы представить себе, что при этом сговор, видимый и тематизируемый как сговор, будет идентифицирован теми же наблюдателями как событие выборов? Едва ли! Ибо устройство политической жизни таково, что видимость выбора должна быть именно *видима*. Выбор, невидимый в качестве выбора, не идентифицируется как выбор. Но тогда мы можем сказать, что видимое смыкается в некую особую сферу реальности, где зависимость события от вызвавших его причин дополняется сопряженностью с другими событиями, предполагаемыми его логической конструкцией, индуцирующими его или индуцируемыми этим событием.

d. *Горизонт* событий. События, тематизируемые при наблюдении события как элементы его логической конструкции или члены фигураций, в которые оно входит.

*Внутренний* аспект логической конструкции события состоит в том, что отдельные моменты события хотя и не рассматриваются как временная последовательность более мелких событий, однако составляют его пространственно-временную неоднородность. Например, камень, прежде чем упасть, лежал на крыше, а потом — на земле, а до диктатуры и после диктатуры не было диктатуры, причем в той же самой стране и в том же самом смысле (иначе можно говорить, что одна диктатура сменилась другой диктатурой). Пусть падение или диктатура суть события, которые мы отказываемся членить на более мелкие события. Это не мешает нам увидеть, что в событии падения нахождение на крыше предшествовало собственно «полету» и нахождению на земле, а наступление диктатуры, например, после республики и завершение ее, например, переходом к монархической форме правления означают примыкание к весьма далеко отстоящим одно от другого состояниям политической системы.





2. *Абсолютные и относительные события.* Событие, определяемое соотносительно с другими событиями, как предшествующее или последующее, как индуцирующее или индуцируемое, как предполагающее определенный горизонт иных событий или находящееся в горизонте событий другого события, как вступающее или могущее вступить (в меру своей валентности) в фигурации с иными событиями, — такое событие самой логикой его описания определяется как *относительное*. Членение относительных событий зависит от правил внимания и тематизации, согласованных сообществом наблюдателей (см. ниже). Таким образом, социальное внимание к событию имеет решающее значение для его квалификации. Социальное внимание не тождественно индивидуальному вниманию, произвол отдельного человека как таковой не может быть признан сообществом наблюдателей. Вместе с тем существуют события, которые, так сказать, не «окружены» иными событиями и соотношены с прочими событиями как индуцирующие, но не индуцируемые. В горизонте событий они носят, как правило, характер *пределный*. Таковы прежде всего события начала и прекращения существования, среди которых для нас важнее всего *рождение* и *смерть*. Сюда относятся *учредительные* события, как подлинные, так и мифические, с которых начинается отсчет хронологии исторических событий. Наконец, сюда относятся события *сакральные*, то есть обладающие статусом явления трансцендентного в посюстороннем. Все эти события мы относим к разряду *абсолютных*, хотя тематизация их в социальной жизни может способствовать рутинизации (как, например, становятся рутинными события рождения и смерти, с точки зрения демографической статистики) и десакрализации (когда, например, чудеса объясняются трюками).

3. *Сообщество наблюдателей.* Событие коррелятивно наблюдению. Однако единичное событие вычленяется среди взаимосвязанных с ним событий не произвольным актом единичного наблюдателя, а согласованным использованием различий в сообществе наблюдателей. Сообщество наблюдателей предполагает распределение мест наблюдения в пространстве. Иначе говоря: без множества событий нет единичного события, без множества наблюдений нет единичного наблюдения, без множества наблюдателей нет множества наблюдений, без множества мест для размещения наблюдателей нет множества наблюдателей. Сообщество наблюдателей фиксируется по одному-единственному признаку: совместному использованию различий, позволяющих иден-





тифицировать определенный ряд событий. Однако дополнительные исследования позволяют выяснить, *что* обуславливает совместное использование различений — начиная с того, что принято называть ценностным консенсусом, и кончая специфической, не зависящей ни от каждого наблюдателя по отдельности, ни от их совокупности организацией ситуации, которую часто, следуя преимущественно И. Гофману, называют «фреймом»<sup>8</sup>.

*Пояснение.* Фреймы суть схемы организации опыта, и наблюдение событий имеет прямое отношение к тому, как организован опыт. Схема становится внятной в меру несоответствия события ожидаемому положению дел. Еще точнее: событие изначально становится внятным как таковое, если оно противоречит фреймам «первичной организации опыта». Гофман указывает на пять, как он их называет, «проблем», которые делают внятными эти изначальные фреймы: 1) Комплекс необычного. Нечто не вписывается в рамки привычной космологии, так что приходится искать событию новые объяснения, ибо необъяснимое принять невозможно. 2) Трюки. Проявление необычной способности контролировать свою волю и свое тело. 3) Противоположные случаи: потеря контроля над телом или иными объектами в ситуациях, когда это не ожидается. 4) Случайное, непреднамеренно вызванное преднамеренными, запланированными действиями событие (становится внятным фрейм нетематизированной каузальности действия). 5) Непреодолимая в рамках обычных реакций неловкость (можно предположить, что при этом становятся явными рутинные, не тематизированные правила)<sup>9</sup>. Важной особенностью восприятия таких нарушений Гофман считает то, что они вняты не только участникам, но и посторонним наблюдателям. Мы можем это сформулировать чуть иначе: консенсус сообщества наблюдателей находит свое выражение прежде всего в том, что социальная жизнь в опыте наблюдателей не членится на события, не атомизируется, но представляет собой связь самоочевидностей. Именно поэтому возможно также и согласие относительно того, что некое явление становится заметным как событие. Иначе говоря, событие не только вычленяется в его атомарной чистоте и неде-

8. См.: Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / Пер. с англ. Р. Е. Бумагина и др.; под ред Г. С. Батыгина и Л. А. Козловой. М.: Ин-т социологии РАН, 2003.

9. См.: Там же. С. 88–98.





лимости идеальным наблюдателем. Оно переживается в его полноте и несомненности участниками социальной жизни, которых мы, имея в виду логическую сторону дела, назвали сообществом наблюдателей.

### Политические события

Поскольку мы говорим о разных видах пространства, следует определить, какого рода пространство есть пространство политических событий. Прежде всего, конечно, это пространство формальных классификаций. Иначе говоря, какой бы признак политического события мы ни выставили в качестве основного, сгруппированные по этому признаку события будут находиться в пространстве данной классификации. В этом качестве они не представляют для нас специального интереса, ибо формальные классификации возможны применительно к любому набору признаков.

Обратимся поэтому к позициям нашей основной диагонали, позволяющим по-другому распорядиться пространством. Прежде всего мы устанавливаем, что идентификация политических событий связана с местом наблюдателя. Недоступные созерцанию или искаженные перспективой наблюдения события не идентифицируются как значимые, они вообще не видны как события. Однако место наблюдателя, как мы установили, изначально определяется в связи с его телесностью. Вообще говоря, применительно ко всему спектру поддающихся наблюдению событий констатация этого обстоятельства могла иметь только логический смысл: лишь телесный наблюдатель отличает свое место в пространстве от прочих мест. Однако по отношению к событиям политическим телесность наблюдателя имеет более принципиальное и содержательное значение. Тело, как мы уже подчеркнули в начале, сопрягается с властью. Власть в предельном осуществлении — это возможность причинения абсолютного события: смерти. Каузальность власти связана как раз с этим потенциалом причинения смерти, которая остается в горизонте возможных событий и как таковая окрашивает собой прочие действия<sup>10</sup>.

<sup>10</sup>. Карл Шмитт, рассуждая о проблеме суверенитета, ссылается на то место в «Общественном договоре» Руссо, где говорится, что эта предельная возможность насилия одинакова у властвующего (политика) и у преступника. См.: *Шмитт К. Политическая теология* / Пер. с нем. Ю. Коринца и А. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 32, а также: *Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре*. Трактаты.





Событие обычным образом может быть идентифицировано, говорит Гофман, если оно взламывает фрейм рутинной организации повседневного опыта<sup>11</sup>. То же можно сказать о политическом событии, которое мы связываем с понятием власти, не обозначая пока что *differentia specifica* именно политической власти. При этом нам следует исходить из простого вопроса: где находится наблюдатель? Если мы ставим вопрос таким образом, то признаём, что нет политического события как такового, безотносительно к наблюдению. Иначе говоря, то, что для одного наблюдателя является политическим событием, для другого может не быть событием вообще или же быть неполитическим событием. Возможно ли здесь преодоление релятивизма? Да, возможно, если мы не имитируем точку зрения универсального наблюдателя, который был бы способен отличать правильную идентификацию событий от неправильной. Именно признание множественности перспектив гарантирует нам свободу от крайностей релятивизма. Достаточно только зафиксировать, что политическое событие является таким исключительно для наблюдателей. То есть если для кого-то некое событие является политическим, то оно *действительно таково*, потому что никакой иной действительности у него нет. То обстоятельство, что для каких-то иных наблюдателей данное событие не есть событие или не есть событие политическое, не означает, что оно таковым не является; главное, что оно именно таково для определенного сообщества наблюдателей. Именно фрейм наблюдений сообщества наблюдателей взломан необычным событием, будь то экстраординарная способность контроля или экстраординарная утеря контроля и т. п. И с точки зрения этого нового опыта они могут переоценить рутину своего обычного опыта, увидеть в нем также *события*, хотя и другого (ординарного) рода. Что же именно, применительно к первичному опыту и месту наблюдателей, делает экстраординарное событие политическим? Самый простой от-

---

М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 1998. С. 200–201. Эти рассуждения показывают, однако, что насилие оказывается политическим лишь в более широкой перспективе *политики*, о чем речь у нас пойдет ниже. Но отношение власти обнаруживается в событиях *первичным* образом, что только и делает возможной всякую политику. Власть имеет более фундаментальный характер, чем политика.

11. Идентифицировано и участниками, и наблюдателями, считает Гофман. Но мы склонны различать отношение участников и отношение наблюдателей как к пространству, так и к событиям.





вет на этот вопрос вытекает из связи телесности, места и власти. Но простой ответ приведет нас к непростым выводам.

Первичным опытом телесности, испытывающей действие власти, взламывается нетематизируемая естественная каузальность существования живого, в том числе и движения живого к смерти. Происходит вмешательство в «естественный» ход событий, которое содержит более или менее внятную и более или менее отчетливо атрибутируемую некоторой *воле* угрозу для тела, составляющую суть каузальности власти. Подчеркнем, что мы ни в коей мере не затрагиваем здесь вопрос о природе власти как таковой. Речь идет об обстоятельствах более простых: власть видима как власть наблюдателем, который, грубо говоря, либо трясется за свою шкуру, либо может по аналогии понять восприятия и действия других людей. Власть, таким образом, оказывается не континуальностью связей и отношений, не сложно распределенной игрой сил и сопротивлений силам, но именно событием. Оно экстраординарно по отношению к рутине социальной жизни<sup>12</sup>. Однако, подобно тому, как в концепции Гофмана экстраординарное делает видимым фрейм ординарного, в ситуациях с событиями власти угроза применить силу вплоть до причинения смерти делает внятными отдельные аспекты установившегося соотношения сил, меру свободы и подвластности, диапазона возможностей для совершения действий. *В экстраординарном событии власть не являет себя как существующая словно бы субстанциально, в онтологическом самостоянии; здесь обнаруживается особая логическая конструкция события, сообществом наблюдателей атрибутируемого власти.* Можно сказать: логическая конструкция экстраординарного события власти такова, что ее непременной составляющей является власть, нарушающая привычный ход вещей. Эта конструкция воспроизводится, конечно, и применительно к тем событиям, которые обычным образом и обычным (не специализированным на наблюдении политики) сообществом наблюдателей *не идентифицируются* как политические. Повсеместность власти, ее дисперсный, всепроникающий характер, *среда власти*, если восполь-

---

12. В большом исследовании Э. Гидденса «Государство-нация и насилие» власть в самом общем смысле определяется как «возможность совершать трансформации», т. е. способность «вмешиваться в данную совокупность событий так, чтобы изменить их» (Giddens A. Nation-State and Violence. Cambridge: Polity Press, 1985. P. 7).





зоваться одной из поздних концепций Никласа Лумана<sup>13</sup>, делает события, сопряженные с применением власти, бессобытийной рутинной повседневности для большинства участников, и только особый интерес наблюдателя членит ее на элементарные, неразложимые составляющие, однородные экстраординарному событию властного вмешательства.

Здесь мы, однако, сталкиваемся с серьезной проблемой. Если вслед за Гофманом мы утверждаем, что фрейм становится явным в свете экстраординарного события, то что это означает применительно к повседневности и бессобытийности властных вмешательств? На первый взгляд ответить на этот вопрос достаточно легко. Если некоторого рода действия для внешних наблюдателей суть случаи нарушения естественной каузальности, то для участников взаимодействия это может быть *самой* естественной каузальностью как таковой. Например, с точки зрения сугубо экономического обмена вынужденная взятка должностному лицу — это вмешательство власти в нормальный ход событий; для участников же это может быть естественной и рутинной процедурой. Однако и этот ход событий может быть нарушен. Экстраординарные действия власти обнажают «подлинный порядок вещей», где самые разные резоны могут уступить *грубому давлению*.

*Потенциальное* в понятии власти важнее *каузального*. Еще сто лет назад Георг Зиммель замечал, что угрозу жизни неудобно использовать, потому что она предполагает, будто тот, кому угрожают, безусловно сделает выбор в пользу жизни и подчинения. Но если он предпочтет смерть, то власть будет означать лишь способность властвующего его убить, но отнюдь не его готовность подчиниться. Классическое (хотя и не бесспорное) определение власти у Макса Вебера не случайно связано не с актуальным силовым действием, но с шансом: «*Власть* означает любой шанс осуществить свою волю в рамках некоторого социального отношения, даже вопреки сопротивлению, на чем бы такой шанс ни был основан» («Хозяйство и общество». Гл. 1, § 16)<sup>14</sup>. Иначе говоря, если происходит событие, в котором используется «шанс власти», то *причины* того, почему одному участнику удалось навязать свою волю другому, могут быть самыми разными. Но для наблюдателя важно, что

13. См.: *Luhmann N.* Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. Кар. 1.

14. См. в русском переводе: *Вебер М.* Основные социологические понятия / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Теоретическая социология: Антология. Ч. 1 / Под. ред. С. П. Баныковской. М.: Университет. С. 137.





ресурсы властвующего реализовались именно в событии осуществления власти как предельной (не реализованной) возможности лишить подвластного жизни. Для наблюдателя также важно, что если воля не навязана, но власть существует как шанс ее навязать, то течение событий связано с ориентацией на этот шанс.

Все эти разъяснения не будут иметь, однако, никакой ценности, если мы просто отождествим властное и политическое. Очевидно, что политические события (которые у нас пока еще никак не квалифицированы) вторгаются в область неполитического повседневного опыта, поэтому мы можем говорить об их экстраординарном характере. Очевидно, что и власть также вторгается в область повседневного опыта, поэтому мы говорим об особом месте власти в логической конструкции экстраординарных событий указанного выше рода. Но являются ли все экстраординарные события, связанные с властью, политическими? Разумеется, нет. Мало того, если политические события, каковы бы они ни были, образуют, так сказать, *политическую рутину* или если повседневный опыт настолько пронизан вмешательствами как политической, так и неполитической власти, то сохраняет ли силу все наше предшествующее рассуждение? Поставим этот же вопрос в более простой форме: насколько основательно отождествление политического с властным и насколько оправданы попытки фиксировать политическое как аспект властного вмешательства на том уровне, где пространство различено как место тел?

Будем исходить из того, что не всякая власть является политической властью и не всякое событие, меняющее привычный ход вещей, является политическим. При всей очевидности этих положений, они ведут нас к важному выводу: поскольку мы ограничиваем наблюдение тем уровнем, где вмешательство в естественный ход событий означает власть над телом, политическое ненаблюдаемо. Это не значит, что политическое здесь становится неполитическим. Это значит, что оно является неполитическим для некоторого сообщества наблюдателей, неспособного выйти за пределы данного взаимодействия и не усматривающего в событиях властного вмешательства более широкий, *политический* смысл. Социологам известны специфические сложности, которые возникают, когда говорим о повседневной жизни в обществах, «насквозь пронизанных» политическим вмешательством и политическим контролем, направленным на неполитические, по нашему разумению, сферы. Политика, говорим мы, вторгается в экономику, искусство





становится политической темой и предметом повседневного политического контроля и т. п. (речь может идти об античном полисе или современном тоталитарном режиме). Все правильно: поскольку *мы* идентифицируем *вторжение*, событие могло бы быть отнесено *нами* к разряду политических из-за экстраординарного вмешательства политической власти. Однако не менее важно понимать, что для участников взаимодействия, не видящих никаких разрывов в повседневной рутине и не усматривающих в ней никакого более широкого политического смысла, это обстоятельство является не просто «симптомом неведения». Они действуют именно так, что в логических конструкциях событий их действий властная политическая составляющая является повседневной рутинной. Именно поэтому позиция внешнего наблюдателя позволяет строить достаточно сложные описания событий. Так, например, описывая обычное *политическое* вмешательство в хозяйственную жизнь, наблюдатель исходит как из того, что события хозяйственных взаимодействий по своей логической конструкции не требуют такого вмешательства, так и из того, что для участников этих взаимодействий, поскольку они вообще членят их на события, такое вмешательство является привычной составляющей логической конструкции события. Точно так же мы поступаем, например, в тех случаях, когда знакомимся с повествованиями непосредственных участников значительных политических событий, поскольку их опыт бывает ограничен небольшими сообществами (например, благодаря пребыванию в узком кругу доверенных лиц политика). Обыденный характер описаний, *как будто* не имеющих отношения к «собственно политике», часто служит основанием для недоразумений: «злонамеренная», «недальновидная», «разоблачительная» тенденции такого повествования вызывают споры. Между тем если признать, что сами эти описания, которыми богаты исторические источники, исполнены корректно, они отнюдь не противоречат *политическому* характеру происходящего. Этот последний просто неразличим с той позиции наблюдения, где фрейм повседневности не предполагает именно более широкого смыслового контекста для рутинных событий.

Теперь мы можем сделать следующий шаг. Поскольку прямое властное воздействие на тело как необходимый член логической конструкции политического события может быть различено лишь применительно к тем взаимодействиям, которые в социологии принято называть





«лицом-к-лицу», т. е., по формуле позднего Гофмана<sup>15</sup>, «со-телесного присутствия», следует исходить из того, что обобщенный, символический характер власти постигается здесь только путем *переноса*: то, что не имеет характера такого прямого действия, опознается как власть, поскольку она, несомненно, являет себя также и по-другому, в более широком диапазоне возможностей и средств. Но этот широкий диапазон соотносителен более обширному месту — в нашей терминологии, это регион как место мест. В свою очередь, месту мест наблюдателя ( $B_i$ ) соответствует на основной диагонали практическая схема пространства участников взаимодействия ( $B_{ii}$ ). Угроза цельности тела, конечно, остается, однако именно как предельная, принципиально возможная угроза. Но только в качестве символического средства власть впервые оказывается в полном смысле слова *политической*. Уже по исходному значению слова «политический», т. е. «относящийся к полису», мы можем судить о том, что непосредственное, ближайшее *общение*, как сказал бы Аристотель, а именно *домохозяйство* и даже *соседство* еще не обладает свойством политического. Политическое приходит извне непосредственного со-телесного присутствия, конкретизируется в действиях, которые входят в конструкцию властных событий в узком кругу. Оно, следовательно, может также и тематизироваться в непосредственном взаимодействии, но только при условии, что будет привлечен более широкий контекст. Конечно, политическое насилие может быть интерпретировано прежде всего как насилие, но если темой станет *легитимное насилие*, конструкция события окажется совершенно другой.

Некоторыми теоретиками (в частности, Т. Парсонсом и Н. Луманом) власть понимается как символически обобщенное средство (посредник) коммуникации, подобное, в своей обобщенности и символичности, деньгам. «Символический» здесь буквально означает следующее: в политическом действии или событии то *единство* (властный акт), которое мы идентифицируем в данном элементе как политическое, *отсылает* к множеству достаточно разнородных явлений. Мы можем продолжить наше рассуждение, подхватив эту мысль. С точки зрения теории событий не власть как таковая, но экстраординарные события власти (т. е. события, входящие в логическую конструкцию

---

15. См.: Гофман И. Порядок взаимодействия / Пер. с англ. А. Д. Ковалева // Теоретическая социология: Антология. Ч. 2 / Под. ред. С. П. Баньковской. М.: Университет. С. 60–104.





экстраординарных событий как властные действия) имеют ряд интересных особенностей, заставляющих наблюдателя рассматривать их в более широком контексте:

а. Экстраординарные события власти могут быть *абсолютными* во всех трех указанных смыслах, то есть *сакральными, учредительными и смертоносными*.

б. События власти обладают высокой валентностью. К ним могут присоединиться чуть ли не любые иные события.

с. События власти могут вступать, таким образом, в двоякого рода фигурации. С одной стороны, поскольку власть индуцирует прочие действия, это фигурации, могущие иметь *какой угодно характер*. Например, для поддержания порядка во время массовых зрелищ требуется угроза силой и, в экстраординарных случаях, ее применение. Даже если в фигурацию событий, составивших такое зрелище, включаются «выходки хулиганов, которые пресекла охрана», само по себе представление есть фигурация не силовых, не властных событий. С другой стороны, мы можем говорить о собственно фигурациях власти, т. е. событиях власти, которые присоединяются к событиям власти. Например, во время того же мероприятия приказ, отданный начальником охраны, исполняется его подчиненными, которые добиваются восстановления порядка даже вопреки сопротивлению нарушителей.

Во всех этих случаях нам не просто недостаточно указать, что власть — это шанс, на каких бы ресурсах этот шанс ни основывался. Сам смысл властного действия таков, что отсылает к более обширному пространству властных полномочий. Что значит «более обширному»?

Во-первых, речь идет не о конкретном месте, но о «месте мест», регионе, т. е. значительной, сравнительно с непосредственно обозримым местом, территории. Регион объемлет элементарные места.

Во-вторых, власть «на месте», в пределах со-телесного присутствия означает определенность: каково бы ни было течение событий, властью будет возможность экстраординарного вмешательства. Но события, которые совершаются «в регионе», имеют более сложный характер. Это связано с тем, что непосредственность живого тела претерпевает, при более отстраненном взгляде, важные изменения. Вместо одномерного хода жизни мы обнаруживаем мир, в котором жизнь не просто *есть*, но *имеет смысл*, и этот смысл связан с иными смыслами действий и событий. Пребывание тела и перемещение тела суть не просто «естественные состояния и процессы», время от времени





прерываемые властными вмешательствами. О них можно вести речь в категориях блага, (эстетически) прекрасного, выгодного или невыгодного и т. п. Власть как возможность смертоносного насилия не случайно оказывается здесь лишь предельной возможностью: ее реализация опосредована многочисленными связями, делающими насилие не то чтобы невозможным, но именно лишенным той непосредственности, которая позволяет в другом контексте приравнять разбойника и политика. Что же происходит с непосредственностью размещения тел на местах, если пространство расширяется?

Прежде всего события, совершающиеся в любом, даже самом маленьком регионе, предполагают движение, *перемону мест*. Регион как место мест есть также место траекторий движения. Возможность движения означает, что действующим вынаты смысл региона, куда включены места их пребывания. Разумеется, смысл региона может быть хорошо артикулирован, рефлексирован, разъяснен. Однако прежде всего он должен быть смыслом, значимым для практического поведения. Именно поэтому в распоряжении действующих всегда есть некоторая практическая схема, т. е. смысловой комплекс знаний и умений, позволяющих ориентироваться в пределах определенного региона. Практическая схема имеет дорефлексивный характер и укоренена в опыте тела, его диспозициях и привычках. Рефлексия практической схемы может происходить на уровне осмысления правил локала, который по своим географическим очертаниям совпадает с регионом<sup>16</sup>. В свою очередь, правила локала входят в логическую конструкцию рутинных событий

16. Это понятие введено в социологию Э. Гидденсом и довольно широко используется в современной социальной географии. «Локал является контейнером власти, поскольку он делает возможной концентрацию ресурсов распределения и авторитета. В... разделенных на классы обществах замки, поместья, но прежде всего — города — являются контейнерами генерирования власти. В современном мире административные комплексы организаций — предпринимательские фирмы, школы, университеты, больницы, тюрьмы и т. д. являются центрами концентрации ресурсов. Но современное государство, каково государство-нация, во многих аспектах становится преобладающей формой контейнера власти как территориально ограниченное (хотя и в высшей степени внутренне регионализированное) административное единство» (Giddens A. Op. cit. P. 13). Интерпретация властного локала как *контейнера* не вполне удовлетворительна. Дело даже не в том, что, с учетом взаимозависимостей, выходящих за пределы соответствующих территорий, «контейнер» оказывается не совсем удачной метафорой. Идея контейнера внушает статичный образ как самого пространства, так и отношения к нему действующих. Регион же, как мы указали выше, предполагает именно перемещение, траектории движения.





внутри региона. Поскольку действующие располагают практическими схемами региона-локала, их действия совершаются в определенном пространстве, которое задается не физическими границами вещей, а смыслами, которые с этими вещами связаны. Регион-локал отличается от места тем, что, во-первых, может члениться на элементарные места, а во-вторых, является областью куда менее жестко и однозначно определенных возможностей событийных конструкций и фигураций, чем место.

*Пояснение.* Представим себе, например, торговый зал магазина. Тем, что он есть, его делают не сами по себе физические предметы (стены, пол, потолок, разнообразные емкости и т. п.), а смысл этих предметов, их функциональное назначение. Здесь возможны перемещения, скажем, между торговыми рядами, к кассам, весам и т. д. Здесь возможно членение на элементарные места, в том числе и такие, которые не будут иметь никакой функциональной специфики (один квадратный метр пола в двух шагах от прилавка может ничем не отличаться от другого). Конечно, он представляет собой также и «контейнер власти». Здесь есть определенные правила: не во всякое время сюда *можно* попасть, *нельзя* взять товар и выйти мимо кассы, расплатиться карточкой, если принимают только наличность, разделить на штуки товар, который продается только упаковками, и т. п. Но здесь нет заданного сценария: зашел — выбери товар; выбрал товар — плати и уходи. Этот регион может заключать в себе места самых неожиданных действий, будь то свидание влюбленных или шпионская явка, здесь можно найти убежище от непогоды, завязать знакомство и т. п. Мы скажем, что случилось это «в магазине», хотя «местом события» были несколько функционально безразличных квадратных метров торгового зала. Но локал магазина был более широким контекстом логической конструкции этих событий, налагавшим определенные ограничения и предполагавшим определенные возможности для их фигураций. Практическое знание об этом было вполне достаточным для адекватных, хотя и не «строго магазинных» действий.

Именно в этой связи мы и делаем следующий шаг в определении политических событий. На уровне региона-локала они *предполагают существование (как шанса вмешательства) смертельно опасной власти, характер которой увязан в логической конструкции с возможностью са-кральных и учредительных фигураций.*





Рассмотрим это определение по порядку. Во-первых, политические события, подчеркнем еще раз, происходят на уровне регионов, а не мест. Иначе говоря, для идентификации политического события сообщество наблюдателей должно различать не элементарное место, но место мест. Сколь бы малым ни было это последнее, оно может 1) члениваться на меньшие места и 2) быть переопределено как локал. Шанс власти, когда она обнаруживается в логической конструкции событий в регионе-локале, состоит в том, чтобы нарушить обычный ход вещей. Но поскольку речь идет о локале, власть означает шанс экстраординарного вмешательства в ход событий, *происходящих сообразно правилам* или хотя бы *не вопреки* правилам локала. Политическое вмешательство — это возможность поставить под сомнение *практическую схему* пребывания и перемещения в регионе, сделать *непригодными* навыки тела (что применительно к конкретному месту события может выглядеть как то самое простое насилие, о котором речь шла выше). Ставя под сомнение практическую схему, политическое вмешательство требует ее переопределения. Схема поведения становится *темой*, она подвергается рефлексии со стороны действующего. Это и есть, в более традиционных терминах, различие гражданина и раба. Поскольку насилие, сколь бы неожиданным оно ни было и от кого бы ни исходило, интерпретируется как превосходящая сила, подчинение которой входит в новую фигурацию, оно не является политическим событием. Напротив, в конструкции политического события даже подчинение «все-го лишь» насилию означает переопределение практической схемы, в которой справедливость, легитимность, законосообразность и т. п. могли оставаться лишь одним из аспектов логической конструкции ожидаемых событий — до экстраординарного вмешательства власти<sup>17</sup>.

---

17. Типичный случай вмешательства и переопределения схемы превосходно описан в новелле «Михаэль Кольхаас» Г. ф. Клейста. Барышник торгует лошадьми и много раз пересекает границы феодальных владений, не придавая особого значения обычным поборам. Он умеет улаживать свои дела с чиновниками и в суде, несправедливость и неестественность этой рутины (транзакционных издержек, говоря языком экономической социологии) никак не осознается им. Чрезвычайные обстоятельства (несправедливое требование «пропускного свидетельства» для проезда через владения юнкера фон Тронка, насильственное удержание его лошадей, отказ в справедливом суде, невозможность преодолеть силу связей, какие есть у юнкера) вызывают у него «боль за чудовищные неполадки мира» (см.: *Клейст Г. ф. Драммы. Новеллы*. М.: Художественная литература, 1969. С. 452). В конечном счете законопослушный и благочестивый торговец превращается в разбойника. Конечно, вмешательство не обязательно





Но мы не должны исследовать лишь «насильственную» сторону властного вмешательства. Не менее важны учредительный и сакральный аспекты политических событий. Учредительным является абсолютное событие радикальной перемены *контура возможных фигураций*. Традиционно его называют порядком, а знаменитая и многократно повторенная политическими мыслителями строчка Вергилия *novus ab intergro nascitur ordo* как раз и означает особого рода политическое событие *радикального перехода*. Политический порядок предполагает, как мы знаем, именно пространственное размещение. Но для нас это не размещение собственно тел, речь идет о событиях, отсылающих к учреждению региона в качестве порядка и порядка в качестве региона. Это отнюдь не редкость, во всяком случае, не большая редкость, чем экстраординарное вмешательство власти. Ибо порядок может быть не только учрежден, создан, как сказал бы в несколько иной связи Карл Шмитт, «с нормативной точки зрения», *из ничего*. Порядок также по меньшей мере с тех пор как конструкции современной демократии стали предполагать регулярную реактивацию «общей воли» народа-суверена, нуждается в постоянном переучреждении, каковое и бывает представлено политическим событием выборов. Однако выборы — это лишь один из видов учредительного события, обладающий всеми преимуществами и недостатками рутинного события, входящего в состав политических фигураций. Именно здесь предлагаемая нами терминология позволяет увидеть, насколько условна граница политического и неполитического. Если радикальные случаи, абсолютные события, будь то вмешательство власти или учреждение порядка, достаточно очевидны, то прочие события могут считаться политическими лишь настолько, насколько эти предельные, радикальные случаи образуют элементы фигураций, более того: насколько необходимым образом они входят в логические конструкции прочих событий. Очевидно, что и в наблюдении, и в участии это решается *ad hoc*: некоторое событие может оказаться и политическим, и неполитическим, в зависимости от того, сопрягается ли оно с абсолютным политическим событием региона. Работа аналитика и интерпретатора событий как раз и состоит

---

должно быть несправедным. Оно может также *восстанавливать* «правильный порядок вещей» (как восстанавливает возможность всей последующей рутины семейной жизни Петра Гринева и Маши Мироновой милость Екатерины в «Капитанской дочке»). В этом случае политическое событие не происходит.





в том, чтобы вычленил собственно пространство политических событий: 1) абсолютных, вторгающихся в естественное течение событий локала, приводящих к переопределению практических схем действия и учреждению или акцентированному переучреждению региона как локала возможных взаимодействий, и 2) относительных, индуцированных абсолютными событиями, предполагающих абсолютные события как элементы логической конструкции и т. п. Поэтому на простой вопрос, является ли данное событие (демонстрация, митинг, информационное сообщение, отказ от прежде декларированного решения о вводе или выводе войск и т. п.) политическим событием, нельзя дать абстрактный (вне зависимости от прочих событий), но точный («да» или «нет») ответ. Можно только указать на необходимость внятно прописанной процедуры, позволяющей определить качество события в его взаимосвязях в конкретных обстоятельствах.

В этом изложении мы намеренно не останавливаемся на сакральном событии. Подобно властному и учредительному сакральное событие является абсолютным, иначе говоря, оно придает определенное качество прочим событиям, входя с ними в фигурации, но не получая его от них. Как таковое оно не обязательно является политическим<sup>18</sup> и, как момент политической жизни, его крайне сложно описать в социологических категориях. Однако наблюдаемое событие ученый, как правило, остережется называть сакральным в каком бы то ни было смысле, в конструкцию политических событий сакральное входит именно как неисчерпываемое терминами рутинных социальных описаний абсолютное начало.

В данной статье мы также не останавливаемся на третьей позиции основной диагонали. Дело в том, что пространство, становящееся темой, пространство как смысл коммуникации предполагает исследование совсем иного рода событий. Большое пространство вообще имеет парадоксальный характер. Именно потому, что оно менее всего может непосредственно созерцаться, именно потому, что оно непосредственно не соотносится с местами тел, большое пространство оказывается тем, что (в теории) *исчезает* при развитии техники, оказывается незначимым для исчисления скорости взаимодействий (например, резуль-

---

18. См. подробно о связи учредительного события, насилия и священного в кн.: Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000.





таты биржевых торгов в одной части света практически моментально воздействуют на экономическую жизнь в самой отдаленной от нее другой части). Будучи «дематериализовано», оно тем более легко становится значимым как тема коммуникаций. Здесь многое непросто, но главное состоит в том, что при исследовании политических событий на местах и в регионах-локалах мы во многом зависели от традиционной метафоры контейнера, хотя и не принимали ее целиком. Меньшие места содержатся в больших местах, локал обозрим и ограничен как регион, и его тождественность создается и подтверждается политическими событиями. Большое пространство потребует от нас дополнительных усилий в части разработки концептуального аппарата, но это, как мы надеемся, будет уже темой следующей статьи. ❄





## К определению социального\*

Дискуссия по теории события, приводимая ниже, примечательна в нескольких отношениях. Мы слегка приоткрываем дверь на «кухню» теоретической работы в ЦФС (хотя далеко не всегда ход обсуждения удастся зафиксировать столь конкретно и формально, ибо не всегда «дотягиваемся», «догоняем» и «въезжаем»). «Рассуждения на первую декаду» — и ассоциации здесь вполне уместны — это лишь «верхушка айсберга», «два верхних листочка», «где, как в капле воды»... Мы получили возможность обозреть весь замысел элементарной социологии (или социологии элементов) в наиболее сжатом виде, но при этом без изъятий самого существенного и принципиально конструктивного в этой теории. «Рассуждения» эти (равно как и комментарии к ним и ответ на комментарии) вызревали задолго до того, как были сформулированы с аксиоматической определенностью — на конференциях, рабочих семинарах ЦФС, но в первую очередь в тиши кабинета. Комментарии были вполне ожидаемы — ведь постулаты этой теории претендуют на проникновение в «конечные области значений» социального, на определение элементарных оснований социального теоретизирования, независимо от его предметной специфики, а поэтому затрагивают интересы любого социолога. (В этом смысле «теории событий» повезло больше, чем «социологии пространства».)

\* \* \*

### К определению социального 1

о.о.о.1 Определение и различие. Нет определения без различия. Определение и есть различие.

о.о.о.2 Различие совершается.

---

\* Впервые опубликовано на сайте Центра фундаментальной социологии (2010).





**о.о.о.2.1** Совершение различения есть событие.

**о.о.о.2.2** Событие есть любая различимая дифференция или альтерация, то есть всякое различие, взятое как единство.

**о.о.о.3** Нет события без различения.

**о.о.о.3.1** Событие наблюдается.

**о.о.о.4** Нет различения без наблюдателя. Наблюдатель принадлежит к логической конструкции различения.

**о.о.о.5** Нет различения без мотива. Мотив есть основание различения. Мотив наблюдателя входит в логическую конструкцию наблюдения.

**о.о.о.6** Различение есть «что» наблюдения. Наблюдатель есть «кто» наблюдения. Мотив есть «почему» и «для чего» наблюдения, то есть его основание и телос.

**1.о.о.1** Определение социального есть различение.

**1.о.о.1.1** Определение социального есть событие. Событие определения социального есть социальное событие.

**1.о.о.1.2** Если есть определение социального, есть наблюдатель и мотив.

**1.о.о.1.3** Наблюдатель социального есть тот, кто различает социальное. Наблюдатель различает социальное, если у него есть мотив. Мотив различения социального отличен от мотивов прочих различений.

**1.о.о.1.4** Различение мотива различения социального есть событие различения. Событие различения есть наблюдение. Наблюдение есть определение. Определение мотива различения социального есть социальное событие.

**1.о.о.1.5** У события различения мотива различения социального есть наблюдатель и мотив. Процедура различения мотива может быть повторена многократно.

**1.о.о.1.6** Различение мотива может быть совершено наблюдателем и может быть приостановлено наблюдателем по основаниям и для цели, которые остаются, здесь и сейчас, не различенными самим наблюдателем.

**1.о.о.1.7** Различение мотива различения самим наблюдателем называется рефлексией. Различение мотива различения иным наблюдателем называется наблюдением.

**1.о.о.1.7.1** Рефлексия наблюдения и наблюдение рефлексии различаются по наблюдателю и по мотиву.





**1.0.0.1.7.2** Различение рефлексии и наблюдения совершает третий наблюдатель. Мотив различения рефлексии первого наблюдателя и наблюдения второго наблюдателя может быть отрефлектирован третьим наблюдателем или различен четвертым наблюдателем.

**1.0.0.1.8** Неотрефлектированный мотив различается вторым наблюдателем как подлинный мотив.

**1.0.0.1.9** Различение подлинного мотива называется вменением.

**1.0.0.2.0** Имена «первый наблюдатель», «второй наблюдатель», «третий наблюдатель» и т. д. условны, поскольку обозначают лишь логический порядок изложения. Эти же имена абсолютны, поскольку рефлексия, наблюдение и различение наблюдения и рефлексии несводимы один к другому. «Четвертый» наблюдатель, однако, это лишь введенное ради удобства обозначение наблюдателя, который в логическом смысле может быть первым, вторым или третьим.

\* \* \*

## Комментарии к определению социального

*Светлана Баньковская*

**0.0.0.1** — если это определение не остенсивное.

Предпосылка для совершения различения есть *различие*. Различие как онтологическая предпосылка различения может быть потенциальным и актуальным. Потенциальное различие может иметь место без акта различения. Актуальное различие — существует в акте различения. Как быть с *кажимостью* различия?

**0.0.0.2** — «совершается» предполагает способ совершения. Может быть, «свершается» в философском смысле «становления»? Различение совершается на основании кажущегося различия — какого рода это событие? Кто может его наблюдать? Здесь напрашивается фигура различающего/совершающего акт различения.

**0.0.0.2.1** — совершение различения есть становление. Событие = становление?

**0.0.0.2.2** — событие как различение «различия», т. е. как одновременность эффекта различения и его восприятия (наблюдателем? совершающим различение?).

**0.0.0.3.1** Первое различение: «Я — Другой/Другие» наблюдатель этого различения — «Я».





**о.о.о.4** «Совершающий различие» и «наблюдатель различия/события» — одно лицо? Здесь вступает «рефлексия». Иначе как одновременно можно различать и наблюдать акт различения?

**о.о.о.5** Постулирование мотива различения элиминирует «эмерджентность» различения. Если различение как любое иное «действие» имеет мотив, оно не является элементарным действием, несводимым к мотиву. Тогда и событие как эффект этого действия не является элементарным. Здесь стоит щепетильнее отнестись к «мотиву», который может быть истолкован как «причина», «основание», «язык описания» действия. Действия различения.

**о.о.о.6** Что есть «что» различения? Кто есть «кто» различения? «Почему» — вопрос о причинно-следственной связи (однозначной), не об основании. «Для чего» — вопрос о цели. Мотив различения одновременно и причина и цель различения?

**о.о.о.1.1** «Событие определения социального есть социальное событие». Событие определения социального есть момент становления/возникновения социального качества наблюдателя/различателя. Это становление само по себе является социальным событием. (Предлагаю вставить эту итерацию.)

**о.о.о.1.3** *Наблюдает* ли социальное тот, кто *не различает*/отличает социальное, например, тот, кто не мыслит «социальное» как различимую категорию, но тот, кто производит социальное, заполняет социальное, актуализирует социальное? Иначе: возможно ли нерефлексивное наблюдение или нерефлексивное различение? Не пропущена ли категория «рефлексии» в «единстве» наблюдения и различения?

**о.о.о.1.4** Повтор предыдущего (ненужный, затрудняющий продвижение). Здесь лучше разъяснить, чем именно «Мотив различения социального отличен от мотивов прочих различений».

**о.о.о.1.6** Здесь «различение» и «рефлексия» сходятся.

**о.о.о.1.7** Рефлексия и наблюдение, таким образом, могут совпадать и не совпадать — в первом случае имеем «понимание», во втором «misobservation», который, в свою очередь, имеет свои мотивы.

**о.о.о.1.7.2** Напрашивается вопрос об «абсолютном наблюдателе» или (по крайней мере) об «олигоптиконе».

**о.о.о.1.8** «Неотрефлектированный мотив» в здешнем толковании и есть «интенция». Различение «отрефлектированного» и «неотрефлектированного» мотива различения социального является событием социальным или психологическим, или логическим?





**1.0.0.1.9** Как назвать тогда различие «отрефлектированного», неподлинного, мотива?

**1.0.0.2.0** В логическом смысле «четвертый наблюдатель» излишен. Он ничего не добавляет к осмыслению предшествующих итераций.

**0.0.0.2.1** — различие не совершается, потенциальное различие остается неразличимым, событие имеет шанс быть предугаданным/интуитивным?

\* \* \*

### Ответ А. Филиппова на комментарий С. Баньковской

**0.0.0.1** Остенсивное определение опознается как определение в среде согласованных различений. Кажимость различия опознается как кажимость, в отличие, например, от сущности или подлинности. Различие кажимости и подлинности есть одно из согласованных различений. Различие различия и различения должно быть опознано в среде согласованных различений.

**0.0.0.2** Различает наблюдатель. В этой схеме различать больше некому, потому что наблюдатель — только тот, кто различает. Становление и ставшее различаются наблюдателем. Если совершение различения различается наблюдателем как единство, в нем не различаются акт и продукт.

**0.0.0.2.1** См. 0.0.0.2. Различение потенциального и актуального опять-таки проводится в среде согласованных различений. Можно также сказать, вместе с Мидом («Философия настоящего»), что все происходит в настоящем. Можно сказать, вместе с Луманом, что все совершается одновременно. Разумеется, это только часть ответа. Однако вторая часть ответа является сугубо метафизической, тогда как начало в области чистых актуальностей позволяет нам оставаться в области предпоследних вопросов региональной онтологии.

**0.0.0.2.2** Именно так. Однако «восприятие» — понятие, которое позволяет трактовать наблюдателя как пассивную сторону. Это связано не столько с современным состоянием знания, сколько с долгой традицией. Восприятие — один из видов различения. Разумеется, речь все время идет о различении различия. Онтология различия предполагается, но не эксплицируется, оставаясь задачей других дисциплин.





**о.о.о.3.1** Строго говоря, наблюдателем совсем не обязательно должно быть «Я». Это может быть простейший механизм, регистрирующий события определенного рода, будь то увеличение атмосферного давления, перепад температур или догорание бикфордова шнура. Уже ранние работы по кибернетике изобилуют такими примерами. Конечно, мы не уклоняемся в эту сторону по причинам, указанным выше. Именно поэтому у нас рано появляется понятие мотива. Возможно, впрочем, что исследование мотива приведет нас не вперед, а назад, к понятию «усилия» (конатуса) в философии Гоббса. Это затруднит представление мотива как основания и облегчит представление мотива как неотъемлемой части действия, а не предшественника действия. Однако от констатации различия между наблюдателями до различения «Я» и «Другой» путь довольно долгий. «Я» не является очевидностью, которую надо просто смиренно принять. «Я» поставлено под вопрос.

**о.о.о.4** Понятие лица должно быть также введено. Лицо как различимое тождество впервые появляется в коммуникации, то есть признается. Это знал уже Гоббс. Однако не будем придираться к словам. Поскольку рефлексия берется как вид различения, рефлектирующий совершает различение. Поскольку рефлексия различает мотив совершения различения, она предполагает первое различение, вмененное тому, кто рефлектирует. Поскольку она различает мотив совершенного различения, она всегда *post festum*.

**о.о.о.5** Мотив принадлежит не к каузальности, а к логическому устройству. Его можно различать или не различать. Действие может быть опознано как действие, и событие может быть опознано как событие без различения мотива. Однако наблюдение, опознаваемое как социологически релевантное наблюдение (см. разъяснение к о.о.о.4), предполагает различение мотива. Общим понятием является «основание». Идентификация основания как причины требует загрузить в самое начало слишком много. На элементарности действия различение мотива не сказывается.

**о.о.о.6** «Что» относится к области «*haecceitas*», как сказал бы Гарфинкель. Вероятно, это стоит развернуть далее, в части *qualia* социального мира. Различение основания и телоса следует старой аристотелевской схеме, из которой берутся не четыре, а только две *causae*, причем по основаниям вполне очевидным. Это различение «потому-что» и «для-того-чтобы» мотивов у Шюца. Отсюда лежит путь к теориям





действия, даже если один из мотивов потом приходится, как верно замечает Гидденс, редуцировать.

**1.0.0.1.1** Это совершенно правильно. Но этот шаг должен быть не вставлен здесь, а прописан отдельно. Это ключ ко всему последующему.

**1.0.0.1.3** Может ли быть социальным событие социального без рефлексии и наблюдателя? Это самый больной вопрос, который постоянно дискутируется. Социологического ответа на этот вопрос не существует. Представим себе цех завода, почти полностью автоматизированный. За агрегатами наблюдает один рабочий. Он, что называется, отупел от повторения рутинных операций. Совершает ли он социальные действия? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны представить себе этого рабочего, то есть поставить себя на место наблюдателя. Если есть такой наблюдатель в реальности, он решит, являются ли его действия социальными (соблюдает правила) или асоциальными (в злобе крушит механизмы, пытается украсть заготовку). Конструкция, в которой такого наблюдателя не было, нет и не будет, социологически иррелевантна. Философские следствия можно проследить по замечательной книге Мишеля Турнье «Пятница» и ее интерпретации у Делёза.

**1.0.0.1.4** Это место лишнее сейчас, но не лишнее в архитектонике теории. Отсюда будет расти отдельная ветвь.

**1.0.0.1.6** Они суть одно и то же, только в разных функциях.

**1.0.0.1.7** Так и есть.

**1.0.0.1.7.2** Наша задача уйти от абсолютного наблюдателя, не столько из боязни быть обвиненными в трансцендентализме (потому что тут количество наблюдателей роли не играет), а прагматически. Невозможно в практике исследования и социальной жизни отождествить себя или кого-нибудь с абсолютным наблюдателем. Отождествление такого рода — один из главных грехов социологии, от Дюркгейма и Вебера до современников-соотечественников.

**1.0.0.1.7.3** Мы говорим о логическом исследовании социального мотива.

**1.0.0.1.9** «Подлинный» мотив есть мотив, вмененный наблюдателем. «Неподлинный» мотив есть мотив, опознанный вторым наблюдателем как мотив, отрефлектированный первым наблюдателем. Практически мы говорим «сам он считает, что убил старушку из-за денег, но на самом деле хотел показать себя Наполеоном».

**1.0.0.2.0** Четвертый наблюдатель логически совершенно излишен. Его место было показано как место в повествовании, где могут разли-





чаться физические тела. Таким образом, участников может быть сколь угодно много, но они суть все наблюдатели первого, второго и третьего рода.

\* \* \*

### Элементы теории: пояснительные заметки к тезисам «первой декады»

I

#### *Экзистенциальный характер вопроса о социальном*

Если и есть в нашей науке работы, цитируемые или просто упоминаемые чаще, нежели статья Денниса Ронга «The oversocialized conception of man in modern sociology», то нет, наверное, сочинения, начинающегося более удачно. Без малого полвека назад Ронг пишет:

«Gertrude Stein, bed-ridden with a fatal illness, is reported to have suddenly muttered, „What, then, is the answer?“ Pausing, she raised her head, murmured, „But what is the question?“ and died. Miss Stein presumably was pondering the ultimate meaning of human life, but her brief final soliloquy has a broader and humbler relevance. Its point is that answers are meaningless apart from questions. If we forget the questions, even while remembering the answers, our knowledge of them will subtly deteriorate, becoming rigid, formal, and catechistic, as the sense of indeterminacy, of rival possibilities, implied by the very putting of a question is lost»<sup>1</sup>.

Ронг развивает эту мысль:

«Social theory must be seen primarily as a set of answers to questions we ask of social reality. If the initiating questions are forgotten, we readily misconstrue the task of theory, and the answers previous thinkers have given become conceptual prisons, degenerating into little more than a special professional vocabulary for situations and events that can be described with equal or greater precision in ordinary language. Forgetfulness of the questions that are the starting points of inquiry leads us to ignore

---

1. *Wrong D.* The oversocialized conception of man in modern sociology // American Sociological Review. 1961. Vol. 26. № 2. P. 183.





the substantive assumptions buried in our concepts and commits us to a one-sided view of reality»<sup>2</sup>.

Но что же это за вопросы? Влиятельные социологи того времени, такие, как Баррингтон Мур-мл. и Ч. Райт Миллз, считали, что самые продуктивные для социологии вопросы имеют отношение к конкретной исторической ситуации. Но вот что они недооценивали, говорит Ронг: наше желание отвечать также на вопросы «*трансисторические*», универсальные, относящиеся к самой природе человека. Это вопросы не только интеллектуальные, но и *экзистенциальные*. Именно они суть *raison d'être* социальной теории, и люди ставили их себе задолго до возникновения социологии. Среди вопросов такого рода Ронг называет следующие: «How are men capable of uniting to form enduring societies in the first place? Why and to what degree is change inherent in human societies, and what are the sources of change? How is man's animal nature domesticated by society?»<sup>3</sup>.

Конечно, мы могли бы заметить, что слово «трансисторический» неточно, а список вопросов, предложенных Ронгом, легко оспорить и можно корректировать. Мы могли бы сказать, что не только вопросы, но и понятия, которые заключены в вопросы, нуждаются в перепроверке. Все так, но прежде надо согласиться с Ронгом в главном: наши ответы без вопросов не нужны, а размышления над актуальными вопросами могут привести к основным, самым главным вопросам. Эти-то вопросы, их формулирование и поиски ответов на них и составляют существо фундаментальной социологии.

Аргумент Ронга хорош, но он *недостаточно* хорош, и, соглашаясь с ним, мы вынуждены именно в его пользу оспорить важное, принципиальное различие, которое он проводит. Для Ронга вопросы, имеющие отношение к конкретной исторической ситуации, отступают на задний план по отношению к вопросам, которые он называет не просто интеллектуальными, но *экзистенциальными*. Все правильно, конечно, однако теоретик, привлекающий внимание к экзистенциальным вопросам, ключевым для социологии, тем самым актуализирует их, делает важными здесь и сейчас, они оказываются важны в конкретной исторической ситуации. Можно сказать и по-другому: некоторые

2. Далее цитируется по изданию: *Wrong D. H. Skeptical Sociology*. N. Y.: Columbia University Press, 1976. P. 31.

3. *Ibid.* P. 32.





современные вопросы теоретик опознает как экзистенциальные. Повторим еще раз: трансистоические вопросы важны в данный исторический момент. Почему они становятся важны? Потому что к ним привлечено внимание. Усилие теоретика в исторической ситуации делает трансистоические вопросы вопросами настоящего, которые не могут быть ни поставлены выше актуальных проблем, ни поставлены ниже их, — по одной и той же причине: они суть важнейшие вопросы времени. Так было во времена Ронга. Так было позже. Так это сейчас. Мы говорим о первостепенной важности самых общих вопросов социологии, именно это делает их актуальными, их тематизация совершается совокупным усилением теоретиков.

Вопрос о том, *что* есть социальное, может казаться чрезмерно абстрактным, его можно противопоставить насущным вопросам социальной жизни или социологической теории. Но если он поставлен, если он обсуждается, его трансистоическое значение утверждается здесь и сейчас. Мы считаем его экзистенциальным вопросом, мы собственное экзистенциальное вопрошание объявляем важным для социологической теории, отдавая себе отчет в том, что, возможно, подобно тому, как люди ставили этот вопрос (в той или иной форме) задолго до возникновения социологии, они будут ставить его и после ее исчезновения, если окажется, что она так и не выполнила своей задачи и не ответила на него лучше, чем другие дисциплины.

### *Мы начинаем с различения*

Мы начинаем с различения, во-первых, потому, что вопрос был актуализован, он был введен в дискуссию именно в форме вопрошания о различии. Однако важно не только это. Философия второй половины XX века подхватывает и акцентирует тему различия. В социологии по меньшей мере две великие фигуры делают различие и различение своими центральными темами — Пьер Бурдьё и Никлас Луман. Само по себе обращение к различению не является для философии экзотикой или произволом.

*Мы начинаем с наблюдения и наблюдателя.* Разумеется, за первыми определениями хорошо видна (различима!) социология Никласа Лумана и ее философские и логические источники: «исчисление форм» Джорджа Спенсера Брауна и философская биология Умберто Матураны. Цитируем: «The basic cognitive operation that we perform as obser-





vers is the operation of distinction. By means of this operation we specify a unity as an entity distinct from a background, characterize both unity and background with the properties with which this operation endows them, and specify their separability»<sup>4</sup>. Еще цитируем: «The basic operation that an observer performs in the praxis of living is the operation of distinction. In this operation an observer brings forth a unity (an entity, a whole) as well as the medium in which it is distinguished, including in this latter aspect all the operational coherences which make the distinction of the unity possible in his or her praxis of living»<sup>5</sup>. Так пишет Матурана. Мы находим у него также ключевое высказывание, ставшее широко цитируемым афоризмом: «Everything said is said by an observer». Наконец, выражение «community of observers» тоже принадлежит Матуране.

Однако совпадение части словаря, а также именование важнейших операций не должно вводить в заблуждение. Посредством операций различения наблюдатель Матураны *brings forth a unity (an entity, a whole)*. Матурана биолог, но, с нашей точки зрения, для философа он слишком тороплив. Матурана спешит, он говорит о различаемой единице как о целом, а о ситуации наблюдателя как практике совершения жизни (*praxis of living*).

Но откуда вообще берется работа с различениями как основная операция?

Источник вдохновения Матураны хорошо известен. Это книга английского математика и логика Джорджа Спенсера Брауна «Laws of Form»<sup>6</sup>. Спенсер Браун оказал значительное влияние на Матурану, Лумана и Гейнца фон Фёрстера. Вот как начинается он свои рассуждения: «The theme of this book is that a universe comes into being when a space is severed or taken apart. The skin of a living organism cuts off an outside from an inside. So does the circumference of a circle in a plane. By tracing the way we represent such a severance, we can begin to reconstruct... the basic forms underlying linguistic, mathematical, physical, and biological science...»<sup>7</sup>.

---

4. *Maturana H., Varela F.J.* Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living. Dordrecht: Reidel, 1980. P. xix.

5. *Maturana H.* The biological foundations of self-consciousness and the physical domain of existence // *Luhmann N., Maturana U., Namiki M., Redder V., Varela F.J.* Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien? München: Fink, 1990. P. 58.

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

7. *Ibid.* P. v.





Это — очень сложное, богатое предпосылками, не очевидное и, скорее всего, не до конца понятное начало для тех, кто не занимается математикой, хотя собственно математический результат работы Спенсера Брауна, кажется, считается достаточно скромным. «Исчисление форм» не является, сколько нам известно, доминирующим направлением ни в логике, ни в математике. Однако оно содержит, наряду с формализованными построениями, довольно много сугубо философских рассуждений, вроде того, что в мире надо предположить «at least one state which sees, and at least one other state which is seen»<sup>8</sup>. Именно как логико-философское сочинение «Законы формы» вдохновили самых разных авторов, в том числе и за пределами академической науки с ее конвенциональными членениями дисциплин. Что же именно явилось настолько заразительным?

Обратим внимание прежде всего на следующее: «If a content is of value, a name can be taken to indicate this value»<sup>9</sup>. «To indicate» для Спенсера Брауна есть то же самое, что «to distinguish»: «the spaces, states, or contents... being distinct, can be identified»<sup>10</sup>. В связи с этим: «We take as given the idea of distinction and the idea of indication and that we cannot make an indication without drawing a distinction»<sup>11</sup>.

Вот как выглядят первые операции: «Call the space, in which it [the first distinction] is drawn the space severed or cloven by the distinction. Call the parts of the space shaped by the severance or cleft the sides of the distinction or, alternatively, the spaces, states or contents distinguished by the distinction»<sup>12</sup>. Характерен императивный модус формулировки. Спенсер Браун не говорит о том, кто именно проводит различие. Он обращается к читателю, он понуждает его провести различие. Этот императивный характер основоположений поначалу снимает с повестки дня вопрос о «кто» различения и «для чего» и «почему» различения. В мире всегда одна часть, одно состояние характеризуется как наблюдаемое, другое как наблюдающее, а основанием различения может служить (*в том числе и*) императив логика: *проведи различие!* Дэвид Робертс хорошо показывает, как здесь появляется наблюдатель:

---

8. *Spencer Brown G.* Op. cit. P. 105.

9. *Ibid.* P. 1.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.* P. 76.

12. *Ibid.* P. 3.





«To observe is to draw a distinction; that is to say, observation comprises the operative unity of distinction and indication. Observation presupposes, however, but where. After having drawn a distinction, are we to place the observer? The observer is not distinct from the distinction. He cannot as yet be placed on either side of the distinction. To decide where he belongs requires a second observer. In other words: observation uses a distinction but cannot distinguish the distinction it uses. The operative unity of distinction and indication conceals a second distinction, the distinction between distinction and indication; that is, the distinction between the observer and the observed. The introduction of this second distinction (second observer) is what Spencer Brown calls „re-entry into the form“»<sup>13</sup>.

Таким образом, мы воспользовались той традицией мысли, в которой циркулируют понятия «наблюдатель» и «различение». В философии она представлена Спенсером Брауном и Матураной, а в социологии — Никласом Луманом и всей его школой. Однако с самого начала мы существенным образом модифицировали эти понятия, что, в свою очередь, должно будет привести к фундаментальной социологии иного рода, чем у Лумана. Об этом речь пойдет во второй части данных заметок.

## II

Обращение к логике Джорджа Спенсера Брауна, сколь бы ни было оно в данном случае поверхностным, нельзя ограничить одним только пересказом идей. Важно, во-первых, дать слово самому автору, а во-вторых, указать на проблемы, связанные с использованием этой логики у Лумана.

В свое время, публикуя перевод фрагмента рукописи Лумана «Теория общества», я снабдил его обширным примечанием, в котором дал перевод некоторых определений Спенсера Брауна<sup>14</sup>. К сожалению, это издание стало сейчас редкостью, а перевод не может считаться вполне удовлетворительным, так как содержит спорные терминологические

13. Roberts D. Self-reference in literature // Problems of Form / Ed. by D. Baecker. Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 28.

14. См.: Луман Н. Теория общества / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Теория общества: фундаментальные проблемы / Под. ред. А. Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 1999. С. 203–204.





решения и пропуск. Поэтому ниже дается перевод данного фрагмента в скорректированном переводе.

#### «1. ФОРМА

Мы принимаем как данную идею различения и идею обозначения, а также, что мы не можем совершить обозначение, не проводя различения. Мы принимаем, следовательно, форму различения за форму.

#### **Дефиниция**

*Различение есть совершенное воздержание*

То есть различение проводится установлением границы с отдельными сторонами, так что точка на одной стороне не может достичь другой стороны, не пересекая границы.

Например, в плоском пространстве круг очерчивает границу.

Если различение проведено, пространства, состояния или содержания на каждой стороне границы, будучи различены, могут быть обозначены.

Не может быть различения без мотива, и не может быть мотива, если не усматривается, что содержания отличны по значению (value).

Если содержание имеет значение, то может быть принято имя, чтобы обозначить это значение. Итак, вызывание (calling) имени может быть отождествлено со значением содержания.

#### **Аксиома 1. Закон вызывания**

*Значение называния (call), совершенного вновь, есть значение называния.*

То есть если имя названо, а затем названо снова, то значение, указанное двумя названиями, взятыми вместе, есть значение, указанное одним из них.

То есть для любого имени назвать вновь — значит назвать.

Равным образом, если содержание имеет значение, то можно считать, что есть мотив или интенция, или наставление (instruction) пересечь границу в направлении содержания, чтобы указать это значение.

Итак, пересечение границы может быть также отождествлено со значением содержания.





## Аксиома 2. Закон пересечения

*Значение пересечения, совершенного вновь, не есть значение пересечения.*

То есть если есть интенция пересечь границу, а затем интенция пересечь ее вновь, то значение, указанное этими двумя интенциями, есть значение, не указанное ни одной из них.

То есть для всякой границы пересечь повторно есть не пересечь»<sup>15</sup>.

Сам по себе текст первой главы «Законов формы» представляет, конечно, известную сложность. Он очень абстрактен. Эту сложность отчасти помогает преодолеть сам автор. Спенсер Браун не просто *говорит* «проведи различие» (*draw a distinction*). Он *показывает*, как это делается, он именно чертит . Вот так выглядит основной значок, метка (*mark*) его логики. За счет *drawing* происходит первое членение, разделение пространства на то, что вне, и то, что внутри. Вся логика Спенсера Брауна выстроена при помощи этих значков, с их наглядной демонстрацией рассечения и вычленения. Теоретически нотацию можно сменить на более привычную и близкую к конвенциональной. Практически Спенсеру Брауну наглядность нужна. Матурана и Луман нуждаются в его понятии формы, но Матурана обходится без логических значков, а Луман приводит лишь несколько примеров того, как строит начала логики Спенсер Браун. Матурана и Луман используют его исследования противоположными способами, хотя Луман опирается на философию Матураны непосредственно, заимствуя у него понятие аутопойесиса и связанных с ним категорий. Но у Матураны речь идет о процессе жизни и существовании организма. У Лумана речь идет о системах, причем преимущественно смысловых системах. У Матураны речь идет о живом единстве, существующем в пространстве, у Лумана — о системах событий, оперирующих во времени. Понятно, как «получает» пространство Матурана: в самой терминологии Спенсера Брауна понятие пространства используется часто, наглядность его значков — пространственная, примеры, которые он приводит, касаются того, что бывает различено и прочерчено в пространстве. Но как можно «получить» время? Послушаем Лумана:

15. *Spencer Brown G.* Op. cit. P. 1–2.





«...формы следует рассматривать уже не как образы (более или менее красивые), но как линии границ, метки различия, которые вынуждают четко определить, какую сторону ты обозначаешь, т. е. на какой стороне формы находишься и где, соответственно, должны начинаться все последующие операции. Другая сторона линии границы („формы“) дается *одновременно*. Каждая сторона формы есть другая сторона другой стороны. Ни одна из сторон не есть нечто совершенно самостоятельное. Сторона актуализована только в силу того, что обозначают ее, а не другую сторону. В этом смысле форма есть *развернутая* (именно во времени развернутая) самореференция. Ибо идти приходится всякий раз от той стороны, которая обозначена в данный момент, а для следующей операции требуется время, чтобы пересечь границу, конституирующую форму»<sup>16</sup>.

Любая операция, продолжает Луман, «обозначение, познание, действие» «рассекает мир», «вследствие чего возникает различие, возникает одновременность и потребность во времени...»<sup>17</sup>. Итак, зафиксируем: различие предполагает пересечение, находится на двух сторонах одновременно нельзя, требуется время, операция возможна как временная операция, а кроме того, «операции возможны только как операции некоторой системы»<sup>18</sup>. Система, таким образом, оказывается системой временных операций, то есть событий.

Не получается ли тогда совершенно неизбежным образом, что мы принуждены, приняв логику различений, идти не только путем Спенсера Брауна, но и путем Лумана? И почему бы нам не идти путем Лумана?

Серьезную критику интерпретации Луманом «Законов формы», а также отчасти и самого этого труда предпринял в начале 2000-х немецкий исследователь Борис Хенниг<sup>19</sup>. Некоторые важные положения его критики таковы.

1. Спенсер Браун начинает с ничто, его первое различие — это различие *ничто* и *различения*, а не *ничто* и *нечто*. Это очень экономное начало, которое не предполагает даже различия между вещами

16. Луман Н. Указ. соч. С. 203–204.

17. Там же. С. 205.

18. Там же. С. 207.

19. См.: *Hennig B. Luhmann und die Formale Mathematik // Die Logik der Systeme: Zur Kritik der Systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns / Hrsg. von P.-U. Merz-Benz und G. Wagner. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 2000. S. 157–198.*





и не нуждается в нем. Однако затем обнаруживается, что различие предполагает *мотив*. Это уже отклонение от основной идеи, согласно которой различие тождественно обозначению. Хенниг говорит, что «различие пространств Спенсера Брауна состоит только в том, разделены они или нет. Кроме этих двух состояний, не предполагаются никакие содержания, асимметрии или мотивы»<sup>20</sup>.

2. Обычно, говорит Хенниг, системы описывают в терминах теории множеств, как множество состояний и множество переходов между ними. У Лумана понятие элемента «радикально оременнено»<sup>21</sup>. Что же делает логику Спенсера Брауна столь привлекательной для Лумана? Дело в том, что он берет из нее нечто среднее между элементом и отношением. Формы могут рассматриваться в том числе и как элементы, сами отсылающие к иному, то есть как различие между элементом и отношением<sup>22</sup>. Но известное описание отношения различия между системой и окружающим миром в ранних сочинениях Лумана как «перепада комплексности» не может быть корректно переописано в терминах «Законов форм», потому что одно и то же качество комплексности не может присутствовать в разных количествах в системе и окружающем мире. Эти пространства должны быть полностью различны.

3. Луман, говорит Хенниг, часто выражает намерение мыслить различения без различаемых вещей. «Но то, что он делает, выглядит иначе: фактически он постоянно вводит различия как *пары вещей*»<sup>23</sup>, так что неизбежными оказываются имена вещей для обеих сторон различения. Но тут с логикой Спенсера Брауна работать невозможно. Точнее, здесь нужны ее усложненные версии, с которыми, сколько можно судить, не удалось продвинуться достаточно далеко.

4. Луман различает в более поздних работах не систему и окружающий мир, а форму и среду. Формы возникают вместе со средой, от которой они могут быть отличены, причем именно среда содержит те же элементы, что и форма. «Различие между Спенсером Брауном и Луманом состоит здесь в том, что у последнего среда возникает вместе со своими формами, а затем ее можно от них отличать. Кажется, Луман усматривает разницу между собой и Спенсером Брауном в том, что

20. *Hennig B. Luhmann und die Formale Mathematik. S. 160.*

21. *Ibid. S. 167.*

22. *Ibid.*

23. *Ibid. S. 172.*





Спенсер Браун допускает только одного наблюдателя, а сам он — множество. То есть разница в различениях происходит от различия наблюдателей...»<sup>24</sup>.

5. Луман, говорит Хенниг, делает важную ошибку. Для него то пространство, которое находится у Спенсера Брауна «под крючком», с внутренней стороны крюкообразной метки, — это маркированное различием пространство. Так у него получаются две вещи: внутренняя и внешняя. Но у Спенсера Брауна все иначе! У него есть неразмеченное пространство, в котором еще не было различения, и размеченное, в котором появился значок, метка. Как раз «внутри» нет никакой метки, размечено пространство «вне»<sup>25</sup>.

6. Хенниг не принимает рассуждений Лумана о том, что операции требуют времени.

«Правильно, конечно, что различение требует времени в том же смысле, в каком и вычисление требует времени. Но никто же не станет приписывать операции вычисления временное измерение.  $7 + 5$  равно  $12$ , а не „становится“  $12$ . При этом непонятно, почему именно „Законы формы“ должны содержать оперативную логику только лишь потому, что речь в них идет об операциях. Нет логики, в которой речь не шла бы об операциях. К тому же Спенсер Браун говорит как раз о том, что исчисление первого порядка происходит во вневременной области. Однако это уже имеет больше отношения к эзотерике, чем к логике»<sup>26</sup>.

7. Наконец, Хенниг подвергает критике одно из любимых рассуждений Лумана о повторном вхождении различения в различение, так называемом *re-entry*. Для Лумана это имеет ключевое значение, потому что на понятии *re-entry* основывается вся концепция самореферентности аутопоietических систем. Система отличает себя от всего остального, говорит Луман, а потом то же самое различение использует уже внутри самой себя. Например, правовое отличается от всего остального, что не имеет отношения к праву, а потом уже в системе права неправовое получает собственно правовую квалификацию. То же самое с наукой (истинное знание отличается от всего прочего, а уже потом наука как система определенных операций квалифицирует разделение

24. Hennig B. Luhmann und die Formale Mathematik. S. 175.

25. Ibid. S. 182, 184.

26. Ibid. S. 190.

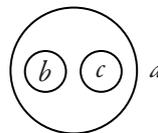




истинного и неистинного). Но здесь, говорит Хенниг, нет никакого *re-entry!* Саморазличение различений нельзя найти в «Законах формы». У Спенсера Брауна повторное вхождение происходит не в само различение, а в одну из его сторон. Говоря более наглядно: если микрофон усиливает звук, который, пройдя через динамики, снова попадает в микрофон, то это — повторное вхождение результата различения. Сам микрофон или усилитель не входят в микрофон. То же и с различением. «Как теоретически постигнуть одновременную отсылку к себе самому и к иному — это остается проблемой»<sup>27</sup>.

Очевидно, что про социологию Лумана нельзя сказать, используя любимое немцами выражение, что она «устоит и падет» (*steht und fällt*) вместе с логикой Спенсера Брауна в ее более или менее адекватной интерпретации. Ряд ключевых вопросов не решен не только Луманом, но и всеми, кто очарован «Законами формы», а инструктивная формула «проведи различение» работает как мотор, позволяющий запустить конструирование теории.

Среди пояснительных рассуждений Спенсера Брауна одно мне кажется наиболее внятным. Оно содержится в примечаниях к 12-й главе «Законов формы». Представим себе, говорит Спенсер Браун, что мы решили начертить наши различения на поверхности, только не на плоской, а на сферической. А чтобы они были хорошо видны, начертили их на поверхности Земли, считая таковую плоской и «игнорируя кроличьи норы».



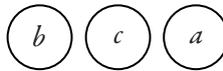
Вот так это будет выглядеть, если большой круг провести по экватору, круг *b* считать совпадающим с береговой линией Австралии, а круг *c* — с береговой линией Южного острова Новой Зеландии, смотреть же на все это надо как бы из Лондона (автор просто пишет «из Лондона», но перед этим замечает, что круги такие большие, чтобы было видно *с другой планеты*; в общем, будем считать, что смотрим все-таки из космоса, но со стороны Лондона).

27. Hennig B. Luhmann und die Formale Mathematik. S. 193.

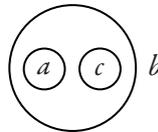




А вот что будет, если посмотреть из Кейптауна, то есть опять-таки, наверное, из космоса, но *со стороны* Кейптауна:



Иная картина будет видна из Мельбурна:



То же самое, но только с переменной местами *b* и *c* будет видно из Крайстчёрча на Южном острове Новой Зеландии.

Итак, говорит Спенсер Браун, эти четыре выражения не эквивалентны, так что мало будет записать их, надо еще указать, где находится наблюдатель. Когда мы записываем на плоскости, мы всегда вовне, за пределами самой внешней скобки. Но когда речь идет о сфере, придется *указать место*, то есть добавить индикатор того места, с которого ведется наблюдение<sup>28</sup>.

Хотя *телесное место* и *телесный наблюдатель* — не главное для логики Спенсера Брауна, его примеры иллюстрируют также мысль, которую я сделал центральной для многих принципиальных возражений против подхода Лумана<sup>29</sup>. Наблюдатель у Лумана лишен тела, системы лишены места в пространстве. Его выбор — это выбор в пользу социологии времени против социологии пространства<sup>30</sup>. Но как быть с событиями?

Собственно, вот это и есть центральный пункт. Благодаря работе Хеннига мы видим, что можно не соглашаться с Луманом в его интер-

28. См.: *Spencer Brown G.* Op. cit. P. 102–103.

29. *Filippov A.* Wo befinden sich Systeme? Ein blinder Fleck der Systemtheorie // *Die Logik der Systeme.* S. 381–415.

30. Об этом см.: *Филиппов А. Ф.* Социология пространства. СПб.: Владимир Даль, 2008. Я показываю в этой книге, что социология пространства является необходимым восполнением недостатка, свойственного многим выдающимся социологическим теориям, отдавшим предпочтение времени в ущерб пространству. Глава 4 книги завершается рассуждением о том, что критика Лумана должна быть одним из важных моментов в развитии социологии пространства, однако, по редакционным соображениям, критику социологии Лумана в этом издании пришлось опустить.





претации Спенсера Брауна. Логика «Законов формы» и философия, с ней сопряженная, не обязательно должны быть положены в основу фундаментальной социологии. Однако *начало* должно быть внятным в методическом смысле. Можно ли начинать социологию по-другому? Безусловно, это возможно. Но если мы согласимся, что первыми понятиями у нас *могут* быть наблюдение и наблюдатель, различения и события, рефлексия и мотив, тогда переклички с Луманом и Спенсером Брауном неизбежны, заимствования имеют не случайный, а систематический характер, а результат тем не менее *может* оказаться иным.

Вместе с Луманом мы принимаем значение события и постулат о множестве наблюдателей. Вместе со Спенсером Брауном мы встраиваем в первые положения понятие мотива, трактуемого, как легко видеть, не психологически. Вместе с Хеннигом мы сомневаемся в продуктивности представления элемента как чего-то среднего между операцией и результатом операции и тем более не переоцениваем ресурсов логики Спенсера Брауна.

Каждое положение, высказанное в тезисах «первой декады», я предлагаю брать как есть, независимо от того, кем и в какой форме оно было высказано ранее. Единственным основанием, на котором мы можем строить, является сначала интуитивная достоверность первых положений. Кому не очевидно, что речь должна идти о наблюдателе, тот не последует за нами дальше. Кто не согласен, что надо проводить различения, тот не поднимется над первыми положениями.

Рано или поздно в архитектуре теории появятся вопросы, традиционно относимые к метафизическим. Однако — всему свое время. ❀





# V Политическая философия







## Вожделение изоляции\*

- В вашей галиматье, однако ж, есть идея.
- Две! — отвечал я.
- Скажите мне одну, я вам скажу другую.

*М. Ю. Лермонтов*

В публичной коммуникации широкое хождение имеют сочинения Михаила Юрьева. Более всего известен среди них доклад «Крепость Россия» («Новая газета», 11.03.2004); другие публикации развивают и конкретизируют высказанные в нем идеи. Юрьев хорошо выражает то — поначалу подспудно, а затем и все более внятно (в том числе и с его участием) — формирующееся убеждение многих сограждан, что *открытость* скорее вредна, чем полезна для Российской Федерации, тогда как изоляция большого государства могла бы служить делу его процветания. Аргументы Юрьева имеют вид прежде всего экономических, а затем уже и политических рассуждений. Однако при внимательном чтении можно обнаружить, что они представляют собой прежде всего идеологическую конструкцию, в которой предложения об ограничении контактов с заграницей имеют иногда более взвешенный, а иногда чрезмерно радикальный характер, но во всех случаях подчинены центральной идее: лучшая жизнь — в изоляции.

Идеология «Крепости» — обоснование автаркии. Автаркия означает самодостаточное существование государства, сводящего к минимуму контакты с внешним миром. Экономика и политика такого государства не интегрированы в мировую экономику и мировую политику. Открытость вредна России, говорит Юрьев. Она, вообще говоря, вредна чуть ли не всем странам, но Россия для нас, конечно, важнее. Нам нужно во много раз быстрее увеличивать мощь своего народного хозяйства, и не только потому, что наши граждане хотели бы по-

---

\* Впервые опубликовано в: Апология. 2005. № 2. С. 106–117.





треблять больше и лучше, но и потому, что оборона и безопасность страны в далеко не дружественном мире требует экономического потенциала, несопоставимо большего, чем тот, на какой мы можем рассчитывать при нынешних темпах развития. Экономика страны — что-то вроде сосуда. Если он закрыт, то героическими усилиями русского народа его можно наполнить до сколь угодно высокого уровня. Если же сосуд открыт, соединен с другими, то сколько ни качай — все будет утекать, пока не выровняется с другими. Но скорее всего, не выровняется, потому что в современном мире есть «центры силы», и они не допустят, например, усиленного перетекания капиталов в Россию. Поэтому необходимо принять ряд мер для идеологической и технической подготовки изоляции. Придется отменить внутреннюю конвертируемость рубля, дестимулировать импорт и экспорт, свести к минимуму взаимодействие с окружающим миром, потому что взаимодействие означает зависимость. Автаркия, подчеркивает Юрьев, должна быть полной. Например, целесообразен отказ от метрической системы мер и весов и возвращение к старорусским верстам и пудам; компьютеры должны быть только с кириллической клавиатурой, а программы — не русифицируемыми, как сейчас, а русскими и только в меру необходимости — «англифицируемыми». Не нужны и западные политические механизмы вроде разделения властей. Но вот что совершенно необходимо, так это поощрение предпринимательства и защита предпринимателей от коррупции и бандитизма. И конечно, для такого проекта нужна идеология. Ее можно и должно именно сконструировать, это стандартная маркетинговая задача: «придумать новый продукт с такими-то качествами, который придется по вкусу потребителям», не забывая о «философии нашей корпорации». «Маркетинговая философия корпорации Россия» формулируется так: «У вас (т. е. на Западе. — А. Ф.) занудное, суррогатное и импотентное, притом грязное, существование; а у нас хоть пока и победнее, но свободная и — главное — настоящая жизнь».

Михаил Юрьев не совсем прав, утверждая, будто идеология — лишь часть проекта. Повторим еще раз: его проект есть прежде всего идеология. Как идеология он представляется нам неудовлетворительным именно в деле достижения тех целей, которые декларирует. Несмотря на то, что некоторые суждения автора кажутся нам весьма здравыми, несмотря на то, что мы склонны высоко оценить (безотносительно к содержанию) его готовность додумывать важные мысли до конца,





не боясь шокировать радикализмом просвещенную публику, качество произведенного им продукта представляется нам в целом невысоким. Дело не в ошибочности отдельных положений, как и не в справедливости других. Ложное положение может быть опровергнуто, истинное должно быть подтверждено. Положения, которые при одних обстоятельствах могут претендовать на истинность, а при других явно ложны, не поддаются не только подтверждению, но и опровержению, то есть стоят вне науки. Это, может быть, и неплохо для идеологической конструкции. Однако наука — это не просто утвердившийся в обществе институт авторитетного знания, который можно заменить любым другим институтом, но и *культура постижения и обоснования истины всеобщим и необходимым образом*. Противоположностью науке являются суждения не столько ложные, сколько произвольные, бездоказательные, принимаемые (или не принимаемые) на веру, согласие или несогласие с которыми основано более на личном убеждении, нежели на логической связи аргументов. Таковы тексты Юрьева, независимо от их достоинств, только *имитирующие* доказательность. Но существование идей имеет особый характер, и работа идеолога по-своему не легче работы ученого. Идеи недостаточно только продумывать *до конца* и связывать с ближайшими по содержанию идеями. Их также необходимо продумывать *с начала*, выясняя *условия возможности* даже самых симпатичных «здравому рассудку» положений. Условие возможности утверждения, в свою очередь, не тождественно условию возможности предмета данного утверждения. Иначе говоря, некоторые идеи в рамках данной концепции невозможно обосновать, хотя можно реализовать. Другие можно обосновать, но реализовать нельзя. Третьи нельзя ни обосновать, ни реализовать. И во всех случаях идеология оказывается ущербной. Невозможность реализовать идею означает пустой соблазн, занимающий в структурах мотивации чужое место. Невозможность обосновать идею означает истощение плодородных почв дискуссии пустоцветами и сорняками.

Принципиальная слабость сочинений Юрьева в части его экономико-политических предложений состоит в некритическом смешении позиций, которые далеко не тождественны между собой. Они таковы:

1. Экономика любого или по меньшей мере релевантного для нас политически суверенного государства представляет собой единый народнохозяйственный комплекс, даже если это единство ослаблено неразумной открытостью.





2. Участники хозяйственной деятельности в рамках данного комплекса — граждане государства, постоянно проживающие на его территории, лояльные и солидарные, несмотря на конкуренцию между ними.

3. Блага, производимые на территории государства, производятся участниками его народнохозяйственного комплекса, принадлежат им и запускаются в обращение в рамках данного комплекса.

4. Лояльность и солидарность обеспечивают тем больше процветания, чем меньше к конкуренции и обмену допускаются участники других комплексов.

5. Меры по ограничению зависимости от внешнего мира в настоящее время благодетельны для всякого крупного политического и экономического сообщества.

Можем ли мы утверждать, что каждое из этих положений ложно при любых обстоятельствах? Разумеется, нет. Но «неложное» не значит «истинное». Прежде всего идея, будто политическое сообщество ограничено и оформлено исторически сложившимися *на данный момент* границами государства, хорошо работает не во всех случаях. Американский историк и социолог И. Уоллерстайн справедливо писал о том, что мы по привычке опрокидываем сегодняшнюю политическую карту в прошлое и предполагаем, что те или иные страны имеют «многовековую историю». Но несколько веков назад этих стран вообще не было. И точно так же сомнительна проекция этой карты в будущее. Применительно к России это значит, что единство территории, солидарных и лояльных граждан и хозяйственного комплекса, который надо сохранить, — это не самоочевидный факт, а проблема и задача. Задачу Юрьев действительно видит. Проблему — недооценивает в силу распространенного заблуждения, будто Российская империя, Советский Союз и Российская Федерация — это одна и та же Россия, только на разных исторических этапах. Впрочем, такое заблуждение может быть даже полезным для активного политического действия. Однако идея, будто политическое и хозяйственное сообщества всегда, всюду, целиком и полностью совпадают друг с другом по составу и границам, по времени их исторического складывания, по базису солидарности и проч., не выдерживает уже никакой критики. Многое в нашей современной политической и экономической жизни несет на себе печать прошлого автаркического существования СССР, но именно поэтому единство России и как факт, и как задача куда более проблематично.





Империи держатся самоочевидностью своего пространства. Нарушив ее, очень трудно удержать процессы пусть не обязательно дезинтеграции, но, во всяком случае, ускоренной регионализации ее частей. А молчаливое допущение, будто административные границы советских республик можно было не только в одночасье сделать государственными, но еще и одним только этим деянием образовать соответствующие новым границам сообщества граждан, было вредной догмой, немало способствовавшей многим ошибкам российской политики.

Идея, будто блага, производимые на территории политического сообщества, чудесным образом потеряют достоинства, если будут созданы с использованием иноземных благ или людей, сама по себе просто бессмысленна, потому что отцедить родное от иноземного можно в лучшем случае только на уровне конечного потребительского блага, но отнюдь не на уровне технологии, дизайна и даже самой конструкции бренда, призванного удовлетворять, как правило, потребности, обусловленные *уже* сложившейся сравнительно унифицированной во всем мире городской цивилизацией. Она проявляет себя в тысяче мелочей. Но эти мелочи буквально составляют мир повседневной жизни: брюки и рубашки, автомобили и бритвы, спортивные зрелища и мобильные телефоны просачиваются почти через любые границы.

Идея же, будто равновесие между корыстолюбием агента конкурентной экономики и лояльностью солидарного с согражданами патриота может быть достигнуто именно в ситуации предельной закрытости, открывает, говоря словами классиков, подлинный «исток и тайну» вдохновения Юрьева. Его основной мотив — *утопия*. Утопия есть проект желаемого состояния, которое, будучи описано как уже готовое, свершившееся, выглядит более привлекательно, нежели пути его осуществления. Ибо возможно это состояние лишь в том случае, когда одни его характеристики обуславливаются другими. Например, не будет преподавания иностранных языков (о чем ниже еще будет сказано), не будет и ориентации на другие страны. Не будет широкого общения с иностранцами, не будет и потребности в таком общении. Не будет ни потребности, ни общения, граждане сами не захотят иностранных языков. Это — когда уже все готово. Но что делать *сейчас* с миллионами людей, худо-бедно знающих языки, общавшихся с иностранцами и сформировавших определенные ориентации и предпочтения, не хочется и думать. Что делать с сотнями тысяч учителей, с вузовской под-





готовкой, со словарями и учебниками, думать тоже не хочется. А ведь это только один пример!

Собственно, множество странностей в построениях Юрьева имеют тот же самый характер. Ведь одно дело — указывать на то, как в разное время, в разных странах разные стороны автаркического существования реализовались всегда со значительным успехом. И совсем другое дело — доказывать, что автаркический проект может быть реализован именно как единое целое в современной, уже достаточно далеко ушедшей от автаркического состояния Россией. Одно дело — предложить некую меру, польза от которой превышает любые издержки. И совсем другое дело — додумать предпосылки и последствия реализации этой меры до конца в связи с другими такими же. Скажем, отказываемся мы от некоего иноземного товара (пример приведем ниже). Хорошо нам без него будет, когда заменим своим. А до тех пор? А если это лекарство? А если это необходимый компонент важного родного продукта? А если это десятки тысяч рабочих мест? Разумеется, *потом* все будет хорошо. Но готовый результат представлен как комплекс, а пути достижения — как разрозненные предложения. Между тем известные нам пути достижения таких состояний *в комплексе* пахнут кровью и хаосом, тогда как указания на отдельные, вполне вегетарианские мероприятия — это недобросовестная пропаганда (или добросовестное заблуждение?), скрывающая самое главное.

Приведем пример. Одно дело — доказывать, что раз американцы, скажем, обходятся без метрической системы, так и мы можем. И совсем другое — спроектировать переход от вполне привычной и хорошо усвоенной несколькими поколениями русских людей системы к традиционным для вековой давности России пудам и верстам. Можно ли ввести такую систему? Сколько это будет стоить? Чем оправданы такие расходы? Желанием ли сделать «как в Америке»? Попыткой ли создать цивилизационный комплекс, где автомобилю и компьютеру место почему-то находится, а метру и килограмму нет?

Впрочем, здесь мы уже переходим в область примеров.

Поскольку иллюстраций в поддержку своей позиции Юрьев приводит достаточно много, мы можем привести несколько примеров противоположного свойства, сначала менее существенных, а потом и более важных. Так, в статье «Новый экономический национализм»,





опубликованной в № 6 «Евразийского обозрения»<sup>1</sup>, Юрьев пишет: «Наклейка „Made in USA“ помогает товару, при прочих равных, быть проданным. Наклейка „Made in Russia“ еще долгие годы будет дискредитирующим фактором для российских товаров». Это утверждение звучит архаично. Покупая японско-тайваньские компьютеры, или англо-китайские ботинки, или японско-венгерские автомобили, мы должны были бы привыкнуть к тому, что наклейка «made in» значит не так много. И среди «made in» на международном рынке мы можем найти и «русскую» одежду фирмы Next, и «русскую» мебель фирмы ИКЕА. Немецкий патриот, выбирающий электронику Telefunken, на самом деле платит за продукцию французского концерна Thomson. В свою очередь, немцам принадлежит чуть ли не вся гордость английского автопрома.

Кстати, о немецких патриотах. Если мы возьмем излюбленный автором пример с изоляционистской политикой Третьего рейха, то и он окажется не совсем удачным. Во-первых, Юрьев придерживается распространенного, но неправильного мнения, будто именно нацисты, пока они еще не начали агрессивные войны, привели Германию к процветанию. Ни относительного процветания, ни позитивной роли в нем немецкого правительства никто отрицать, конечно, не станет (в числе известных мер было как раз симпатичное Юрьеву ограничение импорта, а также усиление валюты, улучшение положения с потребительскими товарами для низшего и среднего классов). Однако не все так просто. Прежде всего относительный подъем экономики начался уже незадолго до прихода нацистов к власти, кстати, его бы не было, если бы не американский «план Юнга», существенно облегчивший бремя репараций Германии после Первой мировой войны. Подъем продолжился при Гитлере, в частности, и потому что в стране установился порядок. Между тем нацисты наряду с коммунистами и были основным источником беспорядка в Веймарской Германии. После 1933 года они перестали раскачивать лодку сами и не давали другим. Во-вторых, годы после 1933-го были ознаменованы экономическим подъемом не только в Германии. Это была общая мировая тенденция, хотя Германия была действительно, по замечанию Юрьева, «чемпионом». А самое главное состоит в том, что замыслы нацистов были рассчитаны изначально только на очень короткое время. Ожившая экономика

---

1. <http://eurasia.com.ru/eo/6-13.html>





должна была служить перевооружению, а задуманные войны — служить экономике. Есть небесспорная концепция, согласно которой экономика Германии была более потребительской, чем производственной, и по природе своей — инфляционной, так что война была просто необходима. Немцы вовсе не собирались изолироваться и ездить в «Майбахгах» и «Фольксвагенах» на синтетическом бензине. Им так и не удалось полностью избавиться от импорта, и в войнах, которые они вели, добычей были не только природные ресурсы, но и рабы, важная роль которых в функционировании, по крайней мере, полусотни крупнейших немецких предприятий (крестьянские дворы, например, кажется, никто не считал, а сколько их было!) признана официально. И если уж оставаться на территории Третьего рейха, то один только пример «Опеля», приобретенного еще в 1920 году «Дженерал Моторс» и остававшегося в ее собственности все годы нацизма, способен скорректировать наши представления об изоляции. Что же касается роли войны, военных заказов и послевоенной переориентации развившейся экономики на нужды потребления в США, то это тем более показательно: без политической, военной экспансии, хотя и в ситуации совсем иной, чем в Германии, не было бы последующего изобилия. Благодетельная самоизоляция Японии приняла совершенно определенную форму и содержание также и благодаря американской оккупации.

Посмотрим на дело с другой стороны. Раньше, говорит Юрьев, необходимость в импорте была связана с тем, что в одной стране имелось нечто такое, чего не было в другой. В наши дни все больше становится продуктов, которые можно произвести где угодно, а информация относительно ноу-хау куда легче транспортируется, чем материальные тела товаров. Это, в общем, верное наблюдение, что касается, во-первых, тенденций, а во-вторых, так сказать, конечных продуктов: собрать компьютер можно где угодно, а вот наладить производство процессоров несколько сложнее. В редких случаях, когда в такой огромной стране, как Россия, все-таки обнаруживается недостаток какого-то сырья, продолжает Юрьев, можно найти возможность его заменить. Правда, пример он приводит странный: якобы хрома у нас нет, так заменим его никелем. Рассуждать на столь деликатную тему, как изготовление легированной стали, нам бы не хотелось. Но уточнение все-таки требуется. Хром в России есть, как есть и Орско-Халиловский металлургический комбинат, работающий на базе «природно-легируемых» железных руд, добываемых на одноименном месторождении. Это-то как раз го-





ворит скорее в пользу концепции Юрьева, но не в пользу его владения материалом. Но посмотрим, например, на ситуацию с хлопком, которого у нас нет и быть не может, как не могло его быть некогда в Англии, промышленный подъем которой был не в последнюю очередь связан именно с переработкой импортного хлопка. Разумеется, хлопок можно найти замену. Однако Русское хлопковое сообщество думает иначе<sup>2</sup>. Оно протестует против импорта *готовой продукции* из других стран, но не против импорта хлопка, потому что с последним связано существование нашей текстильной промышленности как таковой. Ну и куда мы ее денем, всю эту промышленность, если откажемся от импорта? Да и с одним ли только хлопком такие проблемы?

А как быть с иностранной собственностью в России? Автору доклада про крепость кажется, что сложностей здесь нет. Вот что он пишет: «Принадлежащие иностранному капиталу предприятия, которые уже существуют, не надо национализировать — достаточно объявить, что заработанные ими рубли государство не будет обменивать на иностранную валюту, а покупка ее на рынке невозможна». Согласимся с автором: сколько построено заводов по производству «Кока-колы», столько не построено — по производству «Байкала». Если продолжить эту мысль, то получится следующее: перестаем производить колу (и ту и другую), то же и с прочими напитками, включая соки (из импортного сырья), останавливаем и принадлежащие им заводы по производству соков, выплачиваем востребованные международными судами неустойки, штрафы и прочее, некоторое время бодаемся с работниками предприятий, которые не сразу познали свое счастье, оставшись без работы и зарплаты, миримся с падением оборота торговли — от ларьков до гипермаркетов, находим патриотов со свободными капиталами и свободным же (экономика рыночная!) интересом для производства «Байкалов» и приравненных к ним напитков, вкладываемся заново в рекламу (экономика рыночная!), в раскрутку бренда в торговой сети и получаем искомый патриотический результат.

Разве в описанной последовательности шагов (возможно, неполной) есть хоть что-то абсолютно нереалистичное? В том-то и дело, что в истории, тем более — в истории России осуществлялись и куда более удивительные проекты. Твердая воля к изоляции способна одолеть и более серьезные преграды. Именно воля, направленная к реализации

2. <http://www.pxc.ru/Pages/newsdata1/stories/2005/02/28/11095865894.html>





ценностей, а не расчет и не анализ руководит такими суждениями. Воля направлена к действию, а не к дискуссии. Но безупречна ли идеология, призванная направлять волю?

«Сверхусилий же не надо пугаться — они не обязательно означают жертвы, а могут быть всего лишь безжалостным и болезненным избавлением от некоторых стереотипов», — говорит Юрьев. И он, несомненно, прав — в части стереотипов, но не в части жертв. И не потому, что жертвы непременно будут, а потому, что решительность и последовательность автора внезапно оставляют его. Читателя, изготавившегося к решительному действию, Юрьев на подороге начинает *соблазнять* и *утешать*. Добро бы он говорил о необходимости *идти на принцип* вопреки низким истинам и недостойной жажде мира и комфорта. Почему бы и нет? Мобилизационная идеология всегда такова, только так, через *вопреки*, и можно достичь высот величия. А уж в готовности соотечественников и соотечественниц идти на принцип себе во вред, назло врагам вряд ли кто усомнится. Казалось бы, надо акцентировать именно это: начало аскетическое, жертвенное, способность поступиться маленькими приятностями жизни ради великой цели. Но странным образом Юрьев здесь как-то смягчает тон. Нет, говорит он, к аскетизму мы не призываем. Вот, скажем, хочет кто-нибудь кофе. Пусть пьет кофе, мы его специально из-за границы привезем, «кофе у нас не растет и при нынешнем развитии науки расти не может; следовательно, валюта для его закупки будет продаваться всегда». Или, например, захочется россиянину отдохнуть за рубежом. Климат в России неважный, так что раз в год — пусть едет, мы ему даже деньги позволим обменять («необходимо предоставить каждому гражданину возможность поменять в течение года, по официальному (высокому для рубля) курсу, определенный процент его налогооблагаемой базы»). Но *только на отдых*, и *только без знания языков* (преподавание их следует запретить). «А вот о бесчисленных деловых или творческих поездках за границу надо забыть». Забыть придется и про развитие науки: все ценное, что можно от нее получить, будет получено путем легальных заимствований и шпионажа в других странах. Еще раз: за границу — только без дела, из-за границы к нам — только технологии и предметы роскоши. У нас же принимаем дополнительные меры, чтобы жизнь была веселой и приятной, «например, легализация наркотиков либо большей их части... или легализация полигамного брака, или что-либо иное — ну так, как говорится, искусство требует жертв». Кажется, только что





автор говорил, что без жертв можно обойтись. Но это другие жертвы: не жизнью, не комфортом, а принципами, которые, может быть, и не очень основательно, но очень охотно в последнее время именуют «русской цивилизацией». Тогда из-за чего весь сыр-бор? Килограммы нам помешали, наркотики помогли. В стране легализованных наркотиков и полигамных браков, где пьют иноземный кофий и не знают языков, где запрещена продажа «компьютеров, имеющих иную, кроме кириллицы, клавиатуру, даже двойную», жить, возможно, не так уж и скучно. Скучно задавать всякие странные вопросы. Например, где и из чего должны быть произведены местные компьютеры, как можно пользоваться западными технологиями, не зная языков, наконец, как можно оценить перспективы того или иного научного направления на Западе, чтобы украсть именно полезное и нужное, если наука принципиально разрушается и, значит, внутренняя экспертиза западных новаций уже невозможна. Тогда придется доверять иноземным экспертам в оценке их же достижений. Иноземные инструкторы будут учить аборигенов тыкать пальцем в кнопку. Или же придется по не вполне очевидным (ибо кто сможет решать?) основаниям делить граждан на тех, кто допущен к языкам и наукам, и тех, кому в утешение от тяжелых трудов по наполнению сосуда национального богатства достаются не только кофе, наркотики и полигамия, но и поездка раз в год в страны с приятным климатом, занудством, грязью и импотенцией.

Мы вряд ли сильно погрешим против истины, если предположим, что ничего подобного *в буквальном смысле* не планирует автор «Крепости». Но это и не требуется сознательно планировать. Оно получается *само собой* в рамках утопического проекта, который, как мы уже говорили, надо было не достраивать до конца, а отстраивать с начала. В начале же должна быть ясность относительно самого главного: природы человека и совместной жизни людей, природы его мотивов, тех идей ценности и блага, которые могут руководствовать его поведением, его склонности к познанию и способности к самоотречению. Если бы эта ясность была достигнута или хотя бы исследование этих вопросов, пусть в самой сжатой форме, было бы предпринято, идеология, может быть, и не стала бы более продуктивной. Но она, по крайней мере, не поражала бы странным сочетанием здравых и совершенно вздорных рецептов спасения Отечества. Впрочем, и те и другие базируются на некотором не высказанном, не проясненном, но, несомненно, наличествующем в текстах Юрьева представлении о человеке. Он слаб, по-





хотлив и корыстен. Он ищет приятностей разного рода и может быть соблазнен даже и на труд именно что обещаниями приятностей. Он не расположен размышлять, его готовность следить за мыслью ограничивается простейшими, да к тому же не всегда корректно построенными умозаключениями. Он легковерен и поддается простейшим маркетинговым манипуляциям, что бы ему ни продавали. У него нет интереса к природе вещей как таковой. Он не склонен к дискуссиям о благе, справедливости, вообще к любому разумному разговору о ценности. Он склонен не доверять всем, кто умнее и сильнее. Он компенсирует сознание слабости повышенной агрессивностью и безоглядностью в речах и поступках, которая дается ему тем легче, чем менее он способен рассматривать вещи во взаимосвязи и на длительную перспективу.

Таков, с точки зрения конструктора «Крепости» (насколько ее можно вычленишь из его текстов), не какой-то человек вообще, но именно наш сегодняшний соотечественник. *Такая* идеология в обращении к *такому* соотечественнику — это ставка на понижение, на заведомое пораженчество тех, кому предстоит действовать и принимать решения. Такая идеология дискредитирует все разумное, что содержится в текстах Юрьева. И прежде всего она дискредитирует основную проблему, тот болезненный вопрос современных дискуссий, который мы ни в коем случае не считаем ни надуманным, ни в принципе ложным. Вопрос этот состоит в том, что все мало-мальски чувствительные к культуре и традиции люди не могут не ощущать растущую угрозу идентичности, которая исходит не с Запада, но, вообще говоря, извне. Мы перестаем чувствовать себя «как дома» в своем собственном жизненном мире, который заполняется чужими, не пропущенными через наше деятельное самосознание смыслами и цивилизационными образцами. Желание свободного человека быть субъектом, а не объектом действий, планов и смыслов наталкивается на жесткую ситуационную определенность, изменить которую он не в силах. Ощущение несвободы при отсутствии прямого внешнего принуждения, ощущение враждебности со стороны тех, кто не видит никакой ценности ни в твоих привычках, ни в укладе жизни, ни в представлениях о ценности, — это ощущение является основой изоляционистских настроений. Проблема же, однако, состоит не в том, чтобы закапсулироваться или объявить войну всему враждебному миру. Проблема состоит в том, что эпоха простого сочленения причин и действий прошла навсегда. Простые реакции: убежать, укрыться, ударить, запретить, закрыть — все это ре-





акции прошлого дня. Не то чтобы они были вовсе бессмысленными. Можно из винтовки подстрелить реактивный самолет. Но можно, вернее всего, и не подстрелить. Можно бить врага его же оружием — но никогда не получится малой кровью и на чужой территории. Можно двести лет ждать, покуда ненавистный Запад, согласно обетованиям отечественных мудрецов, сдохнет сам собою под грузом своих проблем и ошибок, — а до той поры всерьез обсуждать вечный русский вопрос: стоит ли запретить импорт кока-колы, чтобы тем смелее воровать атомную бомбу. Вожделирующие изоляционисты суть патриоты России, кто же спорит. Совместно с безумными идеологами открытости они способны погубить ее окончательно. ❄





## Чувственность и мобилизация: к проблеме политической эстеziологии\*

### I

Идеи, как известно, «становятся материальной силой, когда овладевают массами». Это объясняет политический интерес к миру идей, которые важны не только сами по себе, но и тем, что уже овладели массами или могут овладеть ими. Все, кажется, просто: политика связана с идеологией, идеология — этимологически это более чем очевидно — предполагает работу с идеями. С идеями работает как идеолог, так и критик идеологии. Идеолог конструирует идеи, политик применяет их, критик идеологии разоблачает. Они, эти идеи, говорит критик, совсем не то, за что их выдают. Массы, которыми могут овладеть эти идеи, не подозревают, что над ними господствуют не идеи как таковые, а те, кто придумал эти идеи или дал им ход. В свою очередь, критика идеологии предлагает, что существуют также и другие идеи или системы идей, помимо господствующих. Считается, что другие идеи должны заполнить то место, где пока еще живут неправильные идеи. Конечно, идею побеждает не идея, но люди, одушевленные идеей, которая «овладела» ими. Побеждая противную им идею (идею противника), они препятствуют ее распространению, а ту идею, которая кажется им правильной, навязывают всем остальным. Казалось бы, можно придумать — и потом навязать другим силой — все что угодно. Но давно известно, что это не так.

Люди, работающие с идеями, не свободны в своих мыслях и высказываниях: природа идей не позволяет произвольных комбинаций.

---

\* Впервые опубликовано в: *De futuro, или История будущего* / Под ред. Д. А. Андреева и В. Б. Прозорова. М.: АИРО-XXI, 2008. С. 119–140.





Систематика, логика, последовательность, связность — всего этого в идеологиях куда меньше, чем в теоретическом знании, но все-таки весьма много. Вот почему критики идеологий не нуждаются в том, чтобы детально проследивать все аспекты реального бытования идей в социальной жизни: какая разница, *что именно* думает или произносит в тот или иной момент тот или иной человек. Главное, могут считать критики, состоит в том, что приверженность одной идее более или менее надежно влечет за собой приверженность целому комплексу идей. Носитель идеологии, если только он не является интеллектуалом, профессионально работающим с идеями, может сам не замечать этого, но внимательный исследователь восстановит его идеологию по немногим явным признакам, будь то высказывания или даже предпочитаемые понятия, как палеонтолог — ископаемое животное по немногим сохранившимся костям. Кроме того, идеологии суть системы знаний, далеко не прозрачные даже для самых искушенных своих приверженцев. Вся критика идеологии как ложного сознания скоро уже двести лет как основывается на уверенности в том, что за сценой, на которой мы то лучше, то хуже различаем движение мысли, работает скрытая машинерия, «исток и тайна» видимого действия. Все заблуждаются, — говорит критик. — Кто думает, будто *он сам* думает и желает, тот ошибается! Формулы его интересов вписаны в картины мира, систематизированные интеллектуалами. Но и тот, кто думает, будто процесс производства или хотя бы интерпретации идей у него под контролем, тоже заблуждается! На самом деле он работает на некое бессознательное — будь то бессознательное производства, власти, желания, желания власти, власти желания, производства власти, желания производства или производства желания... Он работает, говорит критик, ради того, что не сознает, и под действием того, что не сознает. Впрочем, такова лишь наиболее изощренная критика. Типичным образом критики идеологии работают в жанре вульгаризованной культуры подозрения: любое высказывание подозрительно, потому что за ним стоят вполне отчетливые интересы и намерения отдельных лиц или целых групп, слоев и даже классов. Вопрос об истине закрыт, в лучшем случае предполагается следующее: все, что сказано, сказано в чьих-либо интересах, и если нечто сказано в чьих-либо интересах, истинным оно не может быть.

Так — разумеется, в самом схематическом представлении — выглядит идеологическая составляющая политической борьбы, где бы





и как бы она ни происходила. Вряд ли можно предполагать, что в ближайшем будущем здесь что-нибудь изменится. Во всяком случае, не стоит ожидать ослабления интереса к миру идей и опытам его систематического представления. Но ожидать от кого? От тех, повторим, кто по-прежнему профессионально работает с идеями. Профессиональных интеллектуалов слишком много, и занятие производством и критикой идей слишком хорошо институционализировано, чтобы рухнуть в одночасье. И все-таки рискнем предположить, что в политической жизни идеи будут важны — чем дальше, тем менее. Заметим сразу: не сами по себе по отдельности или в комплексе представленные идеи постепенно потеряют значение, но именно работа с идеями, их систематизация и критика, а также, разумеется, их прикладное использование, если только оно должно выйти за пределы систематизации и критики. Это утверждение нуждается, конечно, в дополнительных разъяснениях.

## II

Однако прежде нам следует, так сказать, «выслушать и другую сторону». Критика идеологии традиционно ассоциируется с *левыми*. Левые разоблачают господствующее знание как идеологическое. Левые противостоят *истеблишменту*, который, говорят они, заинтересован в том, чтобы некоторое знание об обществе предстало как *научное*, а само устройство общества — как *естественное*. Поэтому, не считая самых тяжелых времен и самых радикальных форм политического устройства, основным объектом критики левых является либерализм, причем не только либерализм как политическая программа, сколько особого рода политическая философия. Проблема либерализма в наши дни, собственно, не в том, насколько успешен он был в прошлом и насколько надежен в настоящем. Мы должны задать вопрос о том, насколько он способен уловить тенденции, несущие будущее, и ответить на них. Либеральные рассуждения, говоря самым общим образом, всегда были возможны, поскольку предполагали одну из двух стратегий аргументации (или определенную их комбинацию). Назовем эти стратегии моралистской и утилитаристской. Первая стратегия предполагает в человеке моральный субъект, в конечном счете кантовского толка. Кант, как известно, считал, что человек может действовать под влиянием самых разных побуждений, но его способность познавать и действовать устроена так, что, оказавшись в сфере познания в высшей сте-





пени рациональным, он оказывается также в сфере действия наиболее свободным, то есть моральным. Моральный мотив разумного человека лежит в основании идеи не только индивидуальной, но и социальной свободы. Однако предположение, будто достаточно просвещенный человек, задумавшись, в конце концов, выбирает моральную свободу и ответственность, то есть *либеральный порядок*, плохо работает в нашем мире.

Существуют разные трактовки морали и моральных обязательств, но сколь бы многообразны они ни были, по большей части в них предполагается *различие* между индивидуальными оценками и суждениями и теми стандартами или образцами, которые, как считается, приняты в обществе или группе. Откуда же берется это различие между фактическим поведением и независимыми от него образцами? Может быть, они, эти образцы, суть правила, согласованные между людьми? Но может ли быть так, что люди согласовали свои поступки и оценки, но не знают об этом? А если знают, то не покажется ли им, что такое правило не имеет характера безусловности? Иначе говоря, согласовали его при одних обстоятельствах, но обстоятельства изменились, поэтому держаться правила при других больше не стоит. Но тогда можно сделать и следующий шаг. Если у нас возникает некое желание, исполнение которого противоречит известному нам правилу, а мы знаем, что правило, в общем, не догма, то мы скорее уступим желанию, чем откажемся от него в угоду правилу и запрету. Наоборот, если мы уверены, что существуют некоторые обязательные и универсальные стандарты, это означает для нас самоограничение.

Именно поэтому понятие морального стандарта часто связано с понятием аскезы. Аскеза предполагает как бы раздвоение человека. Одна сторона его жаждет того же, что и тело: здоровья, комфорта, удовольствий. Другая сторона, обращенная к высшему, требует отказа от всего того, к чему склоняет человека его чувственность. Идея либерального морального субъекта состоит в том, что это понятие высшего обязательства в конечном счете рационально и может быть так или иначе переведено в дискурсивную практику, практику не столько актуально совершающегося, сколько принципиально возможного обсуждения. Нормы и ценности, правила и запреты в конечном счете могут быть оправданы в рациональной дискуссии, и если даже она не произошла, мы относимся к ним с доверием лишь настолько, насколько уверены: она могла бы состояться, и они были бы в ней обоснованы. В этом-то,





как известно, и состоит проект знаменитого леволиберального мыслителя Юргена Хабермаса. Одно из основных возражений против его концепции тоже известно: ресурсы человеческого внимания и памяти не безграничны. Одно дело — предполагать, что все, в принципе, может быть рационально обосновано. Другое дело — верить в то, что процесс обоснования возможен именно как эмпирический, исторический процесс. Именно здесь находится место основного теоретического напряжения: никто не считает, будто все действительно можно обосновать; никто не верит, что все когда-либо можно будет обосновать.

Утилитаристская стратегия может представляться более реалистической в том смысле, что изначально усматривает в человеке желание получить удовлетворение, восполнить ощутимый недостаток. Люди хотят добиться цели, а цель — это нечто желательное или избежание нежелательного. Индивидуалистический утилитаризм, как известно, сталкивается с проблемой социального порядка: если каждый добивается своего, то между ними могут возникнуть неразрешимые конфликты, война всех против всех. Как решить эту проблему, не уходя от постулата, что люди действуют решительно себе на пользу? Например, можно говорить, что потребности людей не произвольны, в значительной степени они задаются извне: обществом, группой, культурой. Но признать социальный, сугубо сконструированный характер всех потребностей утилитаризм не может. Ведь это значило бы, что любая потребность может быть переконструирована, настаивать на ее реализации не следует, как не следует и заботиться о гарантиях свободы для удовлетворения потребностей. Значит, следует противопоставить принципиально безграничному мыслимому разнообразию социальных конструкций какой-то разумный идеал или стандарт потребности. Именно поэтому, будучи модернизирован, утилитаризм превращается в ту или иную версию теории рационального выбора. Но проблема рационального выбора в конечном счете та же самая, что и проблема обоснованной морали. Дело ведь не в том, чтобы продемонстрировать возможности *описания* тех или иных событий с точки зрения такой теории. Существуют вполне релевантные описания коллективного поведения (в том числе на первый взгляд совершенно спонтанного поведения толпы) с точки зрения теории рационального выбора. Вопрос совсем в другом: готовы ли мы согласиться, что ресурсы рассудительного поведения отдельного человека не претерпевают никакой перегрузки в ситуациях вроде бунта, массовых акций или большого музы-





кального представления? Доказывая, что в «как бы иррациональном» есть своя рациональность, мы совершаем подмену, особенно чувствительную в том случае, когда необходимо обосновать рациональность политической перспективы.

Уже очень давно стало ясно, что единство когнитивного и морального аспектов разумного обоснования политической перспективы, которое позволяет говорить о рациональности либерализма, исторически могло быть воззрением лишь очень небольших групп людей. В качестве основной мотивирующей силы для больших масс либерализм не годился никогда, и вопрос всегда стоял лишь о том, какого рода субституты либерализма будут представлять его в роли большой публичной идеологии и политической стратегии. Ни раньше, ни прежде либерализм как таковой у основных масс населения не пробуждал значительных мотивационных энергий. Сухое и чистое удовлетворение сознанием долга не работает, как не работают идеи *fair play*, справедливости, обязательств по договору, автономии воли и уважения к другому. Отчасти потому, что они не могли работать никогда. Отчасти потому, что различные варианты «массового» либерализма были уже опробованы как реальные мотивационные механизмы и показали свою исчерпанность. Сформулируем еще раз: в любые варианты либерализма заложена идея разумного начала, возможности обратиться к разуму для обоснования, подтверждения или опровержения некоторых способов поведения.

Либеральные идеи не столько обнаружили свою неубедительность или противоречивость, сколько просто наскучили. И этот феномен представляется принципиально новым и важным. Скука — категория эстетическая. Эстетика, чувственность недооценивается либералами, как моралистами, так и утилитаристами. Чувственность недооценивается и левыми критиками идеологии, вскрывающими *подлинный смысл* социальных феноменов, и либералами, находящимися на противоположном краю политического спектра. Получается, что левые спорят с либералами из-за идей, а в это время нечто важное ускользает от их внимания и делает менее важными их традиционно столь резкое размежевание.





### III

Между тем в сфере чувственности происходят важные изменения. Восприятие, созерцание, то, что как бы непосредственно, минуя интеллект, обращается к чувствам, начинает играть новую роль, потому что идеи некоторого разумного (в конечном счете) обоснования предполагали совершенно иную чувственность, иные ресурсы внимания, чем нынешние. Восприятию отводилась все более незначительная роль в области познания, по сравнению с понятиями, непосредственному порыву — меньшая, в сравнении с сознанием долга, стремлению удовлетворить моментально возникающее желание — меньшее по сравнению с рациональным расчетом. Теперь эстетическое берет реванш. Только никто уже не готов отдаться чарам эстетического гения. Скорее, мотивация переместилась из сферы художественно-эстетической в сферу чувственно-эстетическую. Дифференцированные впечатления и восприятия, формы деятельности и опыта, привлекательного со стороны многообразия, замещают собой все, что могло бы иметь отношение к аргументации любого рода, будь то когнитивная или моральная. Базовые восприятия преформированы так, что рациональному аргументу не за что зацепиться в принципе. Поэтому рациональный расчет все больше уступает место ситуационному реагированию, а стратегия убеждения и рассуждения, воспитания разумного и хорошо информированного гражданина оказывается неправильной.

Меняется при этом и понятие *политического*. Вспомним недолгую историю этого понятия. Начинается она тогда, когда чуть ли не общим местом для многих социальных ученых и философов стало вычленение некоторых самостоятельных областей или сфер, вроде экономики, политики, науки, права и т. д., как областей независимого существования, действия и ценности. Однако если с особенностями экономики, науки и даже религии все казалось более или менее ясным (именно с особенностями, с тем, что делает их отдельными друг от друга), то с политикой такой ясности не было. Политика традиционно была привязана к государству или иному политическому единству с ясными границами. Казалось бы, именно о государстве, о его устройстве и следует говорить, чтобы понять сущность политики. Именно так думал даже столь значительный мыслитель Макс Вебер. Политика, говорил он, отличается от всего остального тем, что в ней главным средством является насилие. Однако насилие — не просто реализация превос-





ходства одних людей над другими в силе и вооружении. В политике речь идет о легитимном насилии, то есть о таком, которое признают оправданным, законным. А монополией на такое насилие сейчас обладает, говорил Вебер, государство. Но уже через десять лет после Вебера, в конце 1920-х гг., Карл Шмитт субстантивировал прилагательное «политический», указав на главное различие, действующее в этой сфере: различие «друг/враг». Только тогда, когда группа людей *противостоит* другой группе, называя ее своим врагом, можно говорить о политическом. Это — первичное, основное различие, за которым следуют вторичные, менее важные и менее радикальные. Так, внутри государства разные политические силы могут противостоять одна другой, но если их противостояние достигает степени настоящей вражды, то государство или гибнет в гражданской войне, или становится государством одной, победившей группы. Настоящая политика — это война, но война возможна не только между государствами. Вот почему исследовать *политическое* важнее, чем государство. Понятие государства предполагает понятие политического, а не наоборот! Политическое есть даже тогда, когда рушатся государства и вся связанная с ними система ясных различений, в числе которых и разделение «государство/(гражданское) общество». Никогда нельзя быть уверенным в том, что нечто совершенно неполитическое не окажется вдруг вполне политическим. Быть политическим — значит иметь отношение к радикальному противостоянию, в котором одни люди видят в других людях врагов и готовы биться с ними насмерть. Почему это случается? Нельзя ли загнать политику в особую область, назвать политической системой или как-нибудь еще, а остальные области, темы, вопросы, способы поведения объявить деполитизированными? Ведь не может же все на свете становиться предметом политического решения! Конечно, не может, говорил Шмитт, да оно и не становится. Но только вот что называть политическим, а что — нет — это ведь тоже решение политическое. Мало того! До сих пор все попытки найти какую-нибудь область, которая была бы нейтральной и открывала возможность для сугубо делового общения, приводили только к тому, что противостояние, в конце концов, начиналось именно в этой области, оказываясь тем более жестким и непримиримым, чем больше ожиданий было связано с ее деполитизацией. Но и это еще не все. У политического противостояния есть важная особенность: оно не имеет собственного содержания, изначально содержание берется откуда-то извне, из дру-





гих, неполитических сфер. Но противостояние, которое могло быть несогласием, взаимным оппонированием, конкуренцией, приобретает необыкновенную интенсивность, становится главным вопросом жизни, то есть вопросом *экзистенциальным*. И тогда не просто политическое затмевает все остальные сферы. Тогда оно как бы подавляет их, высасывает, ставит себе на службу их мотивационную энергетику. Тогда оно *заражает* собой все остальное.

Отсюда мы можем сделать несколько важных выводов. Прежде всего: не существует никакого общего закона или правила, по которому что-либо никогда не сможет стать причиной или поводом или основным содержанием конфронтации. Во-вторых, конфронтация, раз начавшись, может продолжаться, сама себя усиливая и сама себя делая основным содержанием данного противостояния. В-третьих, радикальное, экзистенциальное противостояние может быть заразительно, может, так сказать, отравить все остальные сферы человеческого общения. Конечно, в этом нет ничего нового! Но следует обратить внимание на то, как меняется наш взгляд: от поиска причин, от поиска глубинных оснований совершающихся дел, мы переводим его на то, что творится на поверхности, что наблюдаемо, даже если скрытые пружины событий мы не сможем обнаружить никогда. Этот взгляд — радикально противоположен критике идеологий и культуре подозрения. Нет общего правила, заставляющего всегда искать классовый интерес, волю к власти, производство желаний или репрессивную тотальность для того, чтобы правильно увидеть происходящее. И уменьшение роли идей лишнее тому подтверждение.

Переформулируем это иначе, связав чувственность и политическое. Как реальная политика, так и политическая философия, всегда основаны на некоторой базисной антропологии, на том главном представлении о человеке, которое не обязательно артикулируется, но обязательно входит в основной словарь и философии, и практической политики. Например, человек может считаться в конечном счете существом рациональным, или существом, по преимуществу, нуждающимся в опеке или защите, или существом агрессивным, нуждающимся в укрощении и оберегании от себе подобных. Так вот, чем дальше, тем больше речь будет идти о человеке чувственном, не то чтобы неспособном к рациональному рассуждению и действию, но скорее сильно ограниченном в этой способности пределами ближайших житейских и профессиональных задач. А ведь в идее социальности западного типа





заложено представление о рациональности *гражданина*, не только техника, бухгалтера или даже домохозяйки, проверяющей сдачу в супермаркете и выбирающей товар на распродаже.

Конечно, на рационального гражданина в полном смысле слова никто и не рассчитывает, он живет лишь в некоторых версиях политической философии. Плебисцитарная (а в известной степени и парламентская) демократия предполагает эксплуатацию повышенной эмоциональности масс — это было известно уже и сто лет назад. Может ли здесь измениться что-то еще? Рискнем предположить, что в такой форме задавать этот вопрос не имеет смысла, пока мы не добавим к нему еще один ключевой вопрос: может измениться *где*? Где происходят или будут происходить важные изменения? Напрашиваются ответы: в том или ином государстве или регионе мира. Сказали же мы чуть выше «западный тип социальности». Но где сегодня находится «Запад» и что значит это слово, кроме характеристики некоторых качеств, но не отнюдь не местоположения? Что значит «определенного рода изменения могут ожидать в среде социальности западного типа», если, как справедливо заметил когда-то Шмитт, северное и южное полушария у Земли есть, а восточного и западного нет? Давно известно, что «Запад» географически может располагаться в разных местах. Главное — это именно характер общественного устройства, который *в точности* не воспроизводится больше нигде, кроме Запада, и который тем не менее может выступать в виде образца в других частях света — образца, который либо навязывают, либо добровольно стараются перенять, либо отторгают. Тип общественного устройства — это не только организация политической жизни в государстве. Это определенный способ построения системы образования, производства, массового потребления, транспорта, развлечений и многого другого. Так много движений в сторону если не полной унификации, то хотя бы значительного сближения в этих сферах разных стран между собой и всех вместе — с образцовым «Западом» было сделано после Второй мировой войны, что типичным ответом на вопрос «где?» в последней четверти прошлого века стало указание на глобализацию. Все *главное* — так говорили — носит уже глобальный характер или находится в процессе глобализации. Глобальное возникает в силу такой взаимосвязи между отдельными частями света, какой не было никогда прежде. Благодаря глобализации в мире устанавливается новое единство: образцы общественного устройства, культуры, техники не просто транслируются из





тех стран, которые дальше всех прошли по пути модернизации, во все остальные, но транслируются несопоставимо более быстро, чем прежде. Этот подход довольно быстро обнаружил свою слабость: слишком многое в разных регионах мира оказалось все-таки невозможно подвести под такую схему. Тогда теорию глобализации модифицировали. Не только из регионов максимального прогресса идет воздействие на весь мир — так утверждалось в новых версиях теории глобализации, — но и противоположное движение тоже наблюдается. Не только западные образцы господствуют повсеместно, но встречаются и культурные гибриды. Наконец, не только в результате воздействия, исходящего из одной части света и переносимого на другую, возникают сходные феномены в пространственно удаленных друг от друга местах. Возможно, что сходное возникает просто в силу сходных условий в одно время при отсутствии основного источника и без взаимовлияния. Это глобальное не локализовано, оно локально с самого начала.

Таким образом, изменения, которые принято называть глобальными, могут быть двух видов. Либо они совершаются так, как меняются времена года: повсеместно и неотвратно, — и становятся заметными для большинства людей в качестве *параметров и условий их социальной жизни*. Таковы экологические проблемы или повсеместное явление мигрантов, мировые цены на сырье или новые технологии в звукозаписи. Глобальное *такого* рода не обязательно всюду заметно в полном объеме. Заметна та или иная тенденция, причем именно как мировая. Изменения другого рода становятся ощутимыми в ходе и в результате *локализации*. Локальность глобального означает, что близкое, чувственно достоверное может быть важнее принципиальных, но отдаленных вещей и событий, востребующих рассуждения и размышления. При этом локальное — в отличие от прошлых времен — становится все менее естественным и все более сконструированным. Локальное именно сделано локальным, локализовано, приспособлено под повседневный опыт. В свою очередь, сам повседневный опыт представляет собой некогерентный комплекс, в котором такие локализации составляют значительную, если не главную часть объема. Повседневное, обозримое, не превышающее горизонт обыденного опыта, — это в наши дни не та очевидность, которая порождается неким изначальным состоянием, переживанием или действием одного или нескольких субъектов. Все более очевидным и не вызывающим вопросов становится именно произведенное, сконструированное. Еще два десятилетия тому назад





Юрген Хабермас мог тревожиться из-за того, что *система* (то есть то, что устраивается как бы само собой, в больших, не подконтрольных человеку масштабах) *колонизирует* жизненный мир, мир повседневности, изначальной смысловой жизни, которая может быть нами самими рационализована, поставлена под дискурсивный контроль. Теперь такое беспокойство следовало бы считать куда менее обоснованным. Система не колонизирует жизненный мир. Она переконструирует жизненный мир таким образом, что в нем уже нет принципиального отличия от системы, а есть лишь отличие в *степени*, в *количестве*, в *масштабе*. Жизненный мир не стал более уязвимым. Он становится все более искусственным, сделанным. *Фабрикация самоочевидного и близкого через локализацию неизвестного и далекого* — вот такая тенденция усиливается и, видимо, будет усиливаться впредь.

Это имеет самое прямое отношение к чувственности. Ведь увеличение дистанции взаимодействия между людьми традиционно считалось одним из условий (или даже причин) роста их интеллектуализма и вообще перевеса интеллекта над чувствами и привычками. Тот, кто знает больше о других народах, других странах, обычаях и тому подобном, уже не будет воспринимать свои обычаи, традиции, образ жизни как нечто самоочевидное. Он может начать сравнивать, может занять критическую дистанцию по отношению к родному и, даже будучи привержен к нему, все равно начнет больше размышлять. Близкое питает чувства. Далекое — которое не видно и не слышно, но о котором только известно — питает мысль и воображение. И недаром развитие *денежной* коммуникации между людьми немецкий классик социологии Георг Зиммель связал когда-то с увеличением дистанции между ними и преобладанием расчетливости в их отношениях.

Развитие тех средств коммуникации, с которыми до сих пор так часто связывали представление о глобальном, будет иметь, возможно, прямо противоположный эффект. В самом деле, телевидение доставляет нам картины самых удаленных районов земли, электронная почта позволяет вести мгновенную переписку с далекими партнерами, Интернет делает возможным совершать моментальные платежи и реагировать на изменения, которые совершаются, например, на биржах самых далеких стран. Можно рассматривать все это как продолжение и развитие все той же денежной культуры: раз деньги позволяют нам вступить в контакт с весьма удаленным от нас продавцом или покупателем, значит, мы вырвались из того локального круга общения, в кото-





ром возможен только непосредственный обмен конкретными предметами. Но можно посмотреть на дело и по-другому. Деньги — это один из способов доставить «на место», в область моего непосредственного восприятия и действия, то, что находилось далеко от меня. Мне мало знать о существовании вещи, она нужна здесь, рядом, как можно более ощутимая. Универсальное знание — то есть знание о вещах, находящихся в самых отдаленных частях света — находит свое продолжение в универсальной потребности *ощутить*.

Когда «глобализация» была еще модным словом и казалась удачной заменой вышедшей из моды концепции *модернизации*, слишком прямо и в лоб утверждавшей необходимость преобразования всего мира по западному образцу, взгляды исследователей упали на *туриста* как феномен первостепенной важности. Туризм — это часть современного образа жизни, способность если уж не доставить себе на дом весь мир, то, во всяком случае, доставить себя, свое тело, свои органы чувств в места, прежде доступные только паломникам, завоевателям и немногим авантюристам. Глобальный мир — это мир глобального туризма, и между возможностью нажатием кнопки на компьютере вызвать на экран фотографии любой страны и возможностью нажатием кнопки на том же компьютере зарезервировать для себя путешествие в эту страну существует прямая связь.

Но кое-что временами разлаживается. Мировые места рекреации то и дело оказываются слишком беспокойными и ненадежными, будь то в силу стихийных катаклизмов или террористических атак, из-за гражданских войн или внешних конфликтов с соседями. Дорожают перелеты, меняются визовые режимы. Все это далеко не приобрело еще критических масштабов, эра туризма не заканчивается у нас на глазах. Меняется другое: из когда-то принципиально открытого мира, в котором еще *оставались*, как казалось, отдельные ненадежные и малодоступные для туризма регионы, планета превращается в мир, где *все еще остается* довольно много доступных и надежных мест: различие качественное, а не количественное. Изменения совершаются исподволь, почти незаметно: в этом году вам не советуют ехать в такую-то страну из-за политической нестабильности, в следующем окажется, что большинство туроператоров не работают со страной, показавшей ненадежность визового режима, еще через год случится природный катаклизм или слишком дальние перелеты окажутся не по средствам и придется выбрать что-то поближе. Это всякий раз будет небольшим обстоятель-





ством, почти никогда — катастрофой и внятным трендом. Но то же самое происходит и в прочих сферах, казалось бы, открывающих нам глобальное пространство мирового общения.

Самое простое, что в этой связи приходит на ум, — новейшие способы локализовать ту среду, которая недавно казалась средой универсальной свободы. Есть страны, вводящие ограничения на доступ к интернету. Но это менее интересно, чем ограничения на связь с определенными сервисами, сайтами и странами, и еще менее интересно, чем контроль поисковых машин. Техника контроля встроена в технику доступа, неотделима от нее и незаметна большинству, которому и в голову не придет задуматься, почему, например, безо всяких усилий пользователя Google в России редко когда выдаст в ответ на поисковый запрос ссылку на китайский или филиппинский сайт. Не менее интересны опыты по созданию интернет-адресов и даже операционных систем на языках, в высшей степени далеких от языков глобального общения, в первую очередь от английского, хотя перспективы здесь еще не ясны. Одно можно сказать точно: каждая граница имеет две стороны. Можно говорить о регионах несвободы, откуда затруднен выход в мировую сеть. Но и сама сеть тогда уже оказывается не такой мировой! Скорее всего, возможности и преимущества, предоставляемые мировой сетью, не будут поставлены под сомнение в большинстве стран. Но комбинация открытости и закрытости станет локальным занятием. На вид все та же самая среда незаметно для большинства становится совершенно иной средой.

Наконец, обратим внимание на телевидение. Здесь мы видим аналогичную тенденцию особым образом комбинировать универсальное и локальное. С одной стороны, развитие спутникового телевидения, соединение телевидения с интернетом и т. п. — это все признаки универсализации доступа, уничтожения пространственных дистанций. С другой стороны, достаточно сопоставить известную нам, в основном уже только по книгам, ситуацию радиолобителя, ловящего сигналы из самых отдаленных частей мира<sup>1</sup>, с ситуацией современного телезрителя, в распоряжении которого может быть хотя бы и тысяча каналов, — но это ровно та самая тысяча, которая представляет результат предварительной селекции. Обладая огромным выбором, вмешаться

---

1. Такие любители есть и сейчас, возможно, количественно их даже больше, чем в начале 1920-х гг. Но не с ними связаны дух эпохи и ее тенденции.





в предотбор он больше не может. Сам набор каналов тоже не универсален, это пакет, в той или иной степени локализованный, привязанный к данной местности условиями продажи, доступностью приема, декодерами и т. п. Стоит ли добавлять, что и здесь *никто ничего не замечает*. Уверенность в том, что нам *на месте* доступен глобальный мир, подкрепляется самыми разными способами: присутствием мировых брендов товаров и услуг, свободным обращением валют и т. п. И столь часто необходимая для них локализация (вроде пресловутой адаптации автомобилей к плохим дорогам и суровой русской зиме) воспринимается лишь с точки зрения удобства, дополнительной приятности для конечного потребителя. Ограничения локализации идут в одном пакете с удобствами и в лучшем случае воспринимаются как часть неизбежной в таких случаях платы за них.

Но мы все еще продвинулись недостаточно далеко. Посмотрим на произошедшие изменения в средствах коммуникации под иным углом зрения. Почему деньги можно было связать с интеллектуализмом? Потому что само по себе средство платежа имеет ценность только как средство. Деньги можно считать — для этого нужен калькулирующий рассудок. Деньги могут нам доставить некое удаленное благо, но прежде их нужно накопить и сосчитать, возможно, отложив приобретение блага для умножения самих денег. При этом то, что нам доступно, что дано в ощущении, — не более чем символы этой возможности приобретать. Остальное — пока приобретение не свершилось — приходится додумывать, воображать. Между тем нынешнее развитие оставляет все меньше места именно для додумывания. Речь идет о том, чтобы нагрузить все органы чувств, более или менее успешно стремясь к достоверности. Это имеет очень важные антропологические последствия.

Знаменитый немецкий философ Арнольд Гелен когда-то предложил концепцию *разгрузки*. У человека, говорил он, зрение разгружает осязание: мы буквально *видим*, что вещь тяжела, горяча или шероховата. Слух разгружает зрение: мы слышим, как упало что-то тяжелое, приближается что-то массивное, гулким эхом отдает невидимая глазу глубина. Речь добавляется как средство разгрузки: можно не видеть вещь, но она будет названа, этого достаточно. Письмо разгружает голосовую речь... и т. д. Но сейчас мы видим (начало этого процесса застал, впрочем, и сам Гелен) прямо противоположную тенденцию. Письменная речь в газете недостаточна для коммуникации. К ней добавляется радиоголос. За ним следует видеохроника. Аудиовизуальные средства





коммуникации интенсифицируют свое присутствие: в случае необходимости, чужой механический голос, встроенный в ваш компьютер-телефон, прочитает новостную ленту или электронный вариант газеты. Эффект присутствия — одна из важнейших задач, которые решаются в разных областях прогрессивными технологиями. В экспозициях хорошо продуманных музеев одной из важных составляющих становится *запах*. Находясь в зале кинотеатра-мультиплекса, вы можете не просто увидеть, например, батальную сцену, но и услышать, как снаряд пролетает словно бы над вашими головами. Тенденции домашней аудиотехники — это эффект присутствия в кинотеатре или концертном зале. Внимание: в зрительном зале нам предлагают эффект присутствия в определенном месте; в домашнем кинотеатре — эффект присутствия в кинозале. Эффект эффекта присутствия скрывает нашу принципиальную неподвижность. С усилением эффекта присутствия понижается востребованность, а с ней — и способность воображения и самый простор для воображения и размышления. Потребитель эстетической продукции попадает в плен своей сенсорики.

Примеры столь широко известных тенденций можно было бы умножить. Но некоторые общие их черты уже очевидны. Две из них кажутся здесь наиболее важными: во-первых, если принять концепцию разгрузки, можно сказать, что движение идет не в сторону разгрузки, а в сторону нагрузки и перегрузки. Такой переизбыток эффектов присутствия должен чем-то компенсироваться. Одна из компенсаций, о которых мы уже сказали, — это заходящее весьма далеко выключение мышления из процесса восприятия. Только поверхностным образом это предстает как «ставка на развлечение», «сознательное оглушение публики» и т. п. Намерения тех, кто *так делает*, вообще не важны. Важно то, что это — одна из составляющих общего процесса, в котором переживание присутствия вытесняет размышление над символом и сюжетом. Во-вторых, как-бы-присутствие как раз означает очень многое. Что может сделать человек предшествующих эпох, чтобы добиться эффекта присутствия в зале консерватории, в модном салоне, на лекции знаменитого ученого или в ботаническом саду с уникальными цветами? Только одно: он сам должен переместиться в эти места. Но теперь эффект присутствия делает это часто ненужным. При всей значимости культуры путешествия (с указанными выше ограничениями), многое можно доставить себе на дом. Доставка на дом продуктов, заказанных по интернету, отчасти исключает нас из *обыденных путе-*





*шествий*, которые Мишель де Серто считал важной характеристикой повседневности.

Конечно, не стоит ни спешить с обобщениями, ни преувеличивать значение одной или нескольких тенденций. Можно ведь указать и на явления противоположного плана! Например, в мегаполисах по всему миру остро стоит — и до сих пор не решена — проблема резидентного размещения. Грубо говоря, в силу комплекса причин невозможно поселить людей достаточно близко от рабочих мест, а путешествия из дома на работу и с работы домой на сравнительно большие расстояния отнимает у работников все больше времени. Однако не следует и переоценивать значение этих путешествий. Между человеком, который час с лишним добирается до нужного места пешком, и человеком, проводящим тот же час в коробке автобуса или вагона, существует принципиальная разница. Увидеть ее нам помогают феномены чтения и прослушивания музыки в поездках. Отвлекаясь от содержательной стороны, мы можем сосредоточиться на функциональной. А функция чтения/слушания состоит в том, чтобы создать для человека на протяжении эрзац привычной микросреды. Он выделяет для внешнего мира минимум ресурсов своей сенсорики и внимания, ровно столько, сколько необходимо, чтобы не пропустить остановку, не попасть под поезд, посторониться, чтобы уступить дорогу или, напротив, не уступить и пребывать в толпе. Но основной ресурс зрения, слуха и переработки информации отдан тому, что принесено из дому — при всей относительности слова «дом» в такой ситуации.

Мы видим, таким образом, две противоположные тенденции. С одной стороны, прогрессирующее насыщение повседневности эффектами присутствия, с другой стороны, прогрессирующее уменьшение ситуаций реального присутствия. С одной стороны — разгрузка, с другой стороны — перегрузка. Одним из любопытных следствий этого оказывается, как замечают современные исследователи, специфически современная потребность в подлинном присутствии, в том, что вырывается за пределы конструкции, часто слишком очевидной как конструкция. Так человеку могут надоесть фруктовые воды с «ароматизаторами, идентичными натуральным». Он отдает предпочтение свежавыжатым сокам и настоящим фруктам. Точно так же надоедает хорошо отработанный и прописанный студийный звук, предпочтение отдается (во всяком случае, это становится публичной темой) *живому звуку*, здесь и сейчас совершенному творческому акту исполните-





ля. Примеры можно умножить. Во всех случаях речь идет о желании выбиться за пределы сконструированного смысла к присутствию — которое, как говорит Ханс Ульрих Гумбрехт — тоже *производится*. Гумбрехт, один из крупнейших современных исследователей искусства, обращает внимание на человеческую потребность в интенсивном ощущении. Но он неполно описывает ее. Мы стремимся к искусству, говорит он, потому что лишь оно может дать нам столь интенсивные ощущения. Не поучение, не информация, не моральный урок, но именно интенсивное ощущение получает тот, кто, скажем, слушает Моцарта или читает Лорку. Все так, но среди интенсивных ощущений такого рода Гумбрехт называет и переживание красивого движения атлета на спортивном состязании. Причислим ли мы и это к искусству? Почему бы и нет! А как быть с теми, кто наиболее интенсивное ощущение получает вовсе не от созерцания спортивного или художественного зрелища, но от совместности пребывания в толпе подобных себе, переживающих?

Переживание совместности может быть столь же неморальным, бессодержательным и чувственно интенсивным, как и переживание художественного или спортивного действия. Интенсивные переживания позволяют вырваться из мира повседневности, и потребность вырваться из него может быть тем больше, чем более внятным становится следующий парадокс: мир повседневности становится миром сенсорики, он соблазняет, дразнит, возбуждает и удовлетворяет наше желание, им самим пробужденное, но удовлетворяет его через эффекты присутствия, а не само присутствие. Таким образом, разбужденное вожделение присутствия в какой-то момент оказывается в трагическом противоречии с предлагаемыми обществом ресурсами его удовлетворения.

Вожделение присутствия связано, конечно, с вожделением подлинности. Подлинное — это как раз то самое, за что выдает себя нечто *мнимо присутствующее*. Потребительские блага увешаны сертификатами подлинности, которые примечательным образом тем более важны, чем больше речь идет о *проникновении* внутрь тела (на это уже довольно давно обратил внимание знаменитый английский социолог Зигмунт Бауман). Пищевые продукты, лекарства, вода, воздух — все это запускается внутрь и может причинить непоправимый вред. Однако одержимость подлинностью не ограничивается кругом потребительских благ. Есть еще отношения между людьми. Вопрос о том, могут ли граждане обширного государства образовать по-настоящему соли-





дарное единство, никогда не был простым и тем более никогда не был чисто теоретическим. За границами непосредственного присутствия, за границами непосредственной доступности тел друг другу лежит сфера общности, производимой при помощи общих символов, культов, верований и т. п. Обратим внимание на то, что все перечисленное может быть значимо как для круга непосредственного общения, так и для действия на дистанции. Но что происходит в наши дни и может в известной мере значительно усилиться в будущем? Кажется, развитие может быть парадоксальным. Средства коммуникации, которые, как мы видели, создают эффект присутствия, должны были бы сообщать чувство принадлежности к большой общности, к большому «мы», пусть необозримому, но несомненному. Однако вся работа с информацией о большом мире предполагает как раз отсутствие этого большого «мы». Верующий, находясь в храме, уверен в том, что есть не одна только видимая церковь, но и невидимая. Телезритель, созерцающий богослужение, совершаемое высшим клиром, видит всего лишь *одно из* возможных зрелищ, в лучшем случае — одно из богослужений. Эффект присутствия перенапрягает его способность воображения именно потому, что делает ее — хотя бы отчасти — функционально излишней. Площади современных городов давно перестали быть местами господствующего культа — но зато они на наших глазах превращаются в места презентации множества культов и множества культур.

Подлинность присутствия в самой тесной, интимной сфере оказывается тоже проблематичной. Эротическое переживание как таковое, казалось бы, менее всего могло бы отсылать за пределы непосредственного общения и соприкосновения. Однако обращение к популярным мотивам современной рефлексии применительно к эротике легко обнаружит здесь чуть ли не полное совпадение специфического любовного беспокойства с беспокойством потребителя пищи: подлинно ли то, что соприкасается с моим телом, то, что востребует его и становится *моей плотью*? Сильно огрубляя, можно сказать: беспокойство в связи с возможностью фальсификации продуктов сродни беспокойству в связи с фальсификацией любви. Непосредственный опыт потребления ничему не учит: вкусная еда оказывается вредной, причем тем более вредной, чем она вкусней. Трудно ли найти параллели в эротической сфере?

Мало-помалу мы продвигаемся к тому, что можем сформулировать уже самым сжатым образом. Вернемся к началу наших рассуждений в этом разделе. Мы говорили о политическом, которое способно по-





ставить себе на службу любой мотив противостояния, если только он достаточно интенсивен. Мы говорили далее о том, что противостояние менее важно в данном случае, чем мобилизация. Политическое мобилизует, т. е. переводит готовность действия в некую высшую стадию, радикально отличную от всех родственных и предшествующих. Откуда оно может черпать силы сейчас? Откуда оно сможет черпать энергию в ближайшем будущем? Отвечая на этот вопрос, мы суммируем все сказанное о сенсорике, эффекте присутствия, жажде интенсивности и подлинности. Получается так, что политическое уже сейчас под вопросом? Где мотивы столь сильны, чтобы перерасти в готовность к конфронтации? Где конфронтации столь сильны, чтобы перерасти в политическую вражду?

Конечно, конечно, мы легко назовем те регионы мира, в которых льется кровь, ведутся войны, противостояние не на жизнь, а на смерть усиливается. Но часть этих регионов интересна, собственно, лишь потому, что в них так и не удалось реализовать ни одной схемы мирного, рационального устройства социальности, а другая — лишь потому, что исходящая от них угроза может поставить под вопрос устройство того, что до сих пор не очень корректно называют «цивилизованным миром». Но если не претендовать на большие обобщения и ограничиться явлениями лишь в том круге, который обычным образом становится предметом наших наблюдений, мы увидим зарождение совсем иных тенденций.

Жажда подлинности и интенсивности может быть удовлетворена в политическом противостоянии. Будучи высказана, сама по себе эта идея не сможет мотивировать никого. Но ей и не нужно быть высказанной! Рискнем предположить, что речь идет о знании, частично не вербализованном, но все равно несомненном. Это именно знание тех, кто рутинным образом вовлечен в политические дела. Состоит оно в том, что возможности мобилизации могут быть реализованы в первую очередь с опорой на жажду подлинности. В конечном счете в череде событий постепенно будет вырисовываться простое понимание того, что абсолютным событием, подлинность которого невозможно оспорить, является смерть и все, что сродни смерти, что производит эффект присутствия смерти. До известной степени эту проблему решает экстремальный спорт. В отличие от рутинизированного спорта, экстремальный спорт и как личный опыт, и как зрелище (в последнем случае, конечно, опять появляется эффект присутствия) отсылает к возможности





смерти как абсолютного прекращения данной серии событий. Точно так же рутинизированная в сфере эротического игра с болью (садизм и мазохизм интегрированы как в массовую, так и в элитарную культуру, как в области сексуальной практики, так и зрелищ) отличается от подлинного переживания боли — будь то разного рода экстремальные рекорды (вроде способности просидеть без одежды в ледяном кубе) или возрастающий интерес к *подлинным* инструментам и свидетельствам пыток и казней. Наконец, сюда же мы могли бы причислить те способы обращения с собственным телом, которые полвека назад могли показаться совершеннейшей архаикой, а теперь выглядят мощной тенденцией, устремленной в будущее. Мы говорим не столько о татуировках, сколько о типичных прокалываниях тела, размещении на нем и в нем предметов, буквально не дающих себя забыть и служащих истоком постоянного раздражения. Каковы бы ни были смыслы этих действий, их основная и побочные задачи, одно можно добавить с уверенностью: функцией прокалываний и порезов является также и удостоверение в существовании собственного тела: оно неощутимо, когда у него все порядке, боль служит мониторингу непрерывного существования.

Политическое противостояние и политическая мобилизации будут завязаны на эти изменившиеся характеристики человека. Политическое, открывающее возможность смертельной борьбы, — это еще одна область переживания подлинности. Политическое напряжение, повторим еще раз, будет максимально деидеологизировано и максимально эстетизировано. Эстетика в смысле художественном здесь почти ни при чем. Речь идет не об эстетике, но об эстеziологии, науке о новой чувственности в поисках соответствующей ее вожделениям интенсивности опыта.

Кто будет владеть словарем новой чувственности, тот будет владеть словарем мобилизации. Тот сможет зацепить, приманить, соблазнить... И никакая критика идей не поможет против него тем, кто будет делать ставку на мыслящее существо. Эстетическое переживание борьбы, братство бойцов, упоение риском — это далеко не новые явления в истории, пожалуй, все уже было и лишь повторяется. И все же современная чувственность не проста. Обращаться к чувственности напрямую мало кто решится. Только идеология новой чувственности обещает успех. И успех этот, возможно, не будет ни добрым, ни прекрасным. Он будет ситуационным, преходящим, до обидного далеким от любых стратегических замыслов — кроме, конечно, того, что служит





одному и единственно подлинному смыслу: получению и удержанию власти. Критика *такой* власти будет, конечно, до обидного легкой. Ее легкость и простота будут искупаться тем, что она уже сейчас утрачивает способы зацепления с мотивационными механизмами основной массы людей. Пройдет не так много времени, и мы убедимся, что она скоро будет уже совершенно бесполезной. Новые радикальные изменения придут не от великих умов. Они станут результатом преобразования новой чувственности. Когда и как оно свершится, мы не решаемся предугадать. ❄





## Актуальность философии Томаса Гоббса<sup>\*,1</sup>

### I

Значение философии Гоббса для становления современной политической мысли огромно, и, пожалуй, в наши дни едва ли кто-нибудь усомнится в том, что Гоббс был одним из великих философов Нового времени. Правда, это было осознано далеко не сразу. «Гоббс создал англоязычную философию. [Но] именно Гоббса более всех великих философов отвергали последующие поколения», — констатирует его современный биограф Ричард Такк, подготовивший новейшее, так называемое «образцовое» издание «Левиафана»<sup>2</sup>.

«Очевидно, что Гоббс, как и любой философ его ранга, играет определенную роль в конструкциях всех последующих философий, — развивает он ту же тему, говоря об интерпретаторах Гоббса. — Никто из следовавших за ним авторов не может полностью его игнорировать, и даже если кто-то поступает по видимости именно так (как это, утверждают, делал Локк), их молчание весьма выразительно. Тем не менее значение Гоббса для позднейших философов было не постоян-

\* Впервые опубликовано в: *Полития*. 2009. № 2. С. 141–157; № 4. С. 158–172.

1. Эта статья является третьей в ряду публикаций автора, посвященных интерпретации «Левиафана» Т. Гоббса (см.: *Филиппов А. Ф.* Невидимое животное // *Синий диван*. 2007. № 10–11. С. 47–56; *Он же.* Война и договор: второе рассуждение о «Левиафане» Томаса Гоббса // *Гуманитарный контекст*. 2009. № 1–2. С. 169–179). Я выражаю глубокую признательность Эдуарду Надточию (Университет Лозанны, Швейцария), не только существенно расширившему мое понимание современных подходов к философии Гоббса, но и обсуждавшему со мной мою работу на всех этапах ее создания. Его помощь и поддержка в библиографической части работы позволили мне лучше сориентироваться в современных исследованиях.

2. *Tuck R.* Hobbes. Oxford: Oxford University Press, 1989. P. vii.





ным, и его труды не всегда читали с одним и тем же тщанием и внимательностью на протяжении трехсот лет, истекших с его смерти до нашего времени»<sup>3</sup>.

Спорные моменты интерпретации взглядов Гоббса породили множество дискуссий. За последние 100–150 лет не только не утвердилось единого понимания Гоббса, но и сформировалась устойчивая тенденция к постоянному переосмыслению его учения. Эта тенденция в настоящее время лишь усиливается. Историко-философская работа не исчерпывает, конечно, возможностей актуализации сочинений Гоббса, однако, сохраняя присущее ей достоинство сугубо научного предприятия, она может считаться симптомом более глубоких процессов. Успехи и дебаты историков имеют оборотную сторону: с Гоббсом, как можно обнаружить, взглянув на более чем вековую историю споров о нем, в сущности, еще ничего не решено. Чтобы столь часто обращаться к нему, нужен особый мотив; и, похоже, потребность решать заново вопросы историко-философские свидетельствует еще и о том, что Гоббс интересен *сам по себе*, как автор, актуальный для нас потому, что нас продолжают занимать те же вопросы, что и философа, жившего несколько столетий назад. Но действительно ли это *те же самые вопросы*? Насколько мы можем быть уверены в том, что вообще понимаем Гоббса? Ниже мы постараемся показать, каким образом проблемы историко-философской интерпретации переплетены с нашими собственными актуальными проблемами.

Наверное, одним из наиболее показательных примеров радикального переосмысления Гоббса являются в наши дни работы Квентина Скиннера<sup>4</sup>. По мнению Скиннера, Гоббс, воспитанный в традиции ренессансного гуманизма, выработал концепцию, прямо противоположную той, что отстаивалась в рамках этой традиции. Вместо республиканского самоуправления городов-государств он предложил концепцию суверенитета, ради утверждения которого люди отказываются от своего права на самоуправление<sup>5</sup>. Очевидно, что подобная постановка

3. Tuck R. Op. cit. P. 92.

4. См., в частности: Skinner Q. *Visions of Politics*. Vol. III: Hobbes and Civil Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; *Idem*. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

5. Я не касаюсь здесь собственно концепции свободы, по Скиннеру, — концепции непростой и претерпевшей с течением времени некоторые изменения (см.: *Скиннер К.* Свобода до либерализма / Пер. с англ. А. В. Магуна; под ред. О. В. Хархордина. СПб.:





вопроса имеет вполне актуальный смысл. Существо политической свободы не просто является предметом постоянного обсуждения, оно привлекает к себе повышенное внимание, в особенности в те эпохи, когда, как сегодня, происходит переустройство большого политического пространства. Историческая работа Скиннера оказывается, таким образом, вкладом в самую актуальную дискуссию. Но что означает в данном случае «историческая работа»?

Еще в ранних публикациях Скиннера его подход был сформулирован очень жестко. Те, кто считает Гоббса настолько выдающимся автором, что все его идеи представляются им не имеющими себе подобных у его современников и предшественников, сильно грешат против истины, утверждал Скиннер. «Можно показать, что сложные и двусмысленные отношения между Гоббсом и другими политическими писателями его эпохи тем самым роковым образом упрощаются»<sup>6</sup>. Однако дело не только в том, чтобы отдать должное менее известным и полузабытым, если не вовсе забытым авторам. Вопрос поставлен более принципиально. Фокусируя внимание на фигуре Гоббса, интерпретаторы неправильно понимают его сочинения. Рассматривая текст как нечто самодостаточное, нечто внутренне вполне связное и завершенное, они тем самым исходят из того, что именно внимательное чтение и реконструкция взаимосвязи основных идей способны открыть нам его подлинное содержание. Такая установка кажется Скиннеру глубоко ошибочной.

«Всякая интерпретация, предполагающая рационализацию собственных положений автора, должна в результате впасть в зависимость от изъятий из текста. Конструируется теория авторских намерений, которая затем позволяет выпускать [из текста] все то, что считается непоследовательностями изложения. Трудно понять, однако, каким образом это приравнивание „смысла“ абстрагированной [из текста] когерентности могло хоть когда-то считаться самоочевидным выводом, сколь бы необходимой ни представлялась сама эта процедура»<sup>7</sup>.

Изд-во ЕУ СПб, 2006. Критику этой концепции см., например, в: *Pettit Ph. Keeping political freedom simple: on a difference with Quentin Skinner // Political Theory. 2002. Vol. 30. № 3. P. 339–357.*

6. *Skinner Q. The ideological context of Hobbes's political thought // Historical Journal. 1966. Vol. 9. № 3. P. 287.*

7. *Skinner Q. Hobbes's Leviathan // Historical Journal. 1964. Vol. 7. № 2. P. 323.*





Эта позиция стала весьма влиятельной в последующие годы и спустя сорок лет отстаивается Скиннером и его коллегами по Кембриджской школе истории идей столь же решительно. Представители «оксфордского направления», доказывает Скиннер,

«абстрагируют смысл от сказанного, не замечая того, что сделано. Чтобы понять текст, необходимо понять его как комплекс лингвистических действий и вскрыть то, что делал автор, когда писал его. Существо или силу текста (кого или как пытался убедить автор), поскольку они имеют ключевое значение для его смысла и для того, каким образом разворачиваются аргументы, можно распознать, только поместив текст в конвенциональный лингвистический контекст. Если принимать эту мысль Витгенштейна всерьез, *следует* задавать вопросы о природе и месте текста»<sup>8</sup>.

Приведенные методологические соображения звучат убедительно, а успехи Кембриджской школы широко признаны<sup>9</sup>. Тем не менее легко заметить, что Скиннер опровергает взгляд, едва ли вообще продуктивный для историка философии. Авторы, с которыми он спорит, говорят, так сказать, на особом диалекте, но отнюдь не особом языке историко-философского описания. Контекстуальная история не *фактически*, не в смысле актуализации прежде не учитываемого контекста, но *принципиально*, в части, касающейся именно замысла, противостоит лишь такой истории философии, которая *принципиально* отвлекается от контекста и вообще не желает знать о том, что одни и те же высказывания философа могут быть поняты по-разному в наши дни и в ситуации его времени. Такая позиция — далеко не у всех тех, с кем спорит Скиннер.

Есть свои резоны и у тех, кто пытался ответить на вызов Скиннера уже в начале его предприятия. Говард Уоррендер, раскритикованный Скиннером<sup>10</sup>, указывал на трудности реализации его подхода:

8. Skinner Q. et al. Political philosophy: the view from Cambridge // Journal of Political Philosophy. 2002. Vol. 10. № 1. P. 3. См. также: Дмитриев А. Контекст и метод (предварительные соображения об одной становящейся исследовательской индустрии) // Новое литературное обозрение. 2004. № 66. С. 6–16.

9. «Усилия, направленные на реконтекстуализацию политической философии Гоббса, привели к важным инициативам во всей интеллектуальной истории», — отмечает П. Спрингборн (Springborn P. General introduction // The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan / Ed. by P. Springborn. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 7).

10. См. сжатое изложение этой критики в: Wiener J. M. Quentin Skinner's Hobbes // Political Theory. 1974. Vol. 2. № 3. P. 253–254. Более ранняя и сугубо текстологическая





«Не проясненным остается ряд общих вопросов. Приведем лишь несколько примеров: следует ли выводить смысл гоббсовской философии из того, что он писал (и что хорошо подтверждается множеством документов), или же из того, что его современники думали, что он имеет в виду, или из того, что думали об этом *некоторые привилегированные* современники? Или вот: насколько широкой должна быть привлекаемая для этих целей среда современников? Охватывается ли ею жизнь автора, или только продуктивная часть его жизни, или, например, век вперед или век назад? И снова: насколько оправданно говорить о том, что нечто имеет смысл, пока мы не специфицируем, что оно имеет смысл для кого-либо. Допустим, мы обнаружим, что смысл того, [что говорил] Гоббс, есть X для некоторых или даже для всех его современников. Каков тогда статус вывода, что [смысл, который] он имел в виду, должен быть, следовательно, X для нас?»<sup>11</sup>

В современной литературе точка зрения Уоррендера, доказывавшего, что Гоббса прежде всего следует рассматривать как теоретика естественного права, в основном не поддерживается<sup>12</sup>. Однако и в высшей степени благожелательные к Скиннеру авторы отмечают, что контекстуальный подход не может заменить философского анализа. «Чтение этой книги, — пишет авторитетный исследователь Бернард Герт, — показало мне, сколь различны между собой поле истории, даже интеллектуальной истории, и поле философии, особенно аналитической философии»<sup>13</sup>. На примере понятия свободы у Гоббса Герт демонстрирует, что суждения Скиннера могут быть опровергнуты путем систематического обращения к текстам философа.

Но наиболее решительную оппозицию кембриджской школе составляет подход так называемой Сорбоннской группы, которую возглавляет Ив Шарль Зарка<sup>14</sup>. Основу этого подхода образует упор на изучение работ Гоббса как прежде всего философских сочинений со

---

критика концепции Уоррендера дана в: *Gauthier D. The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes. Oxford: Oxford University Press, 1969. P. 155–157.*

11. *Warrender H. Political theory and historiography: a reply to professor Skinner of Hobbes // Historical Journal. 1979. Vol. 22. № 4. P. 934.*

12. При этом общепризнанны заслуги Уоррендера в издании трудов Гоббса. Подготовленное им в 1983 году издание важнейшего труда Гоббса «О гражданине» задало новые научные стандарты публикации сочинений философа.

13. *Gert B. Review: Quentin Skinner, Hobbes and Republican Liberty // Notre Dame Philosophical Reviews. 2008.07.24 (<http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=13687>).*

14. См., например: *Zarka Y. Ch. La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique. 2<sup>e</sup> éd. P.: Vrin, 1999.*





своей собственной внутренней логикой, которая, правда, исследуется как логика *своего времени*, не модернизируется и не переводится в термины современной философии.

В 1996 году состоялись «Амстердамские дебаты» между Скиннером и Зарка. Обосновывая свою позицию, французский философ подчеркивал, что подобного рода исследование «отнюдь не предполагает, что мы должны быть слепы к тому, какое место занимает политическая философия в истории данного периода, не предполагает оно и того, что мы будем игнорировать ее литературные аспекты. Речь идет лишь о том, чтобы изучать эти аспекты в терминах превалирующего статуса этой философии как рационального философского труда». И хотя такая работа, безусловно, требует исторической точности, учета исторического контекста, отделять исторический аспект от философского нельзя, «ибо эти тексты — не просто пережитки прошлой эпохи», в них ставятся вопросы, относящиеся к «природе, ценностям и целям политики», а потому «всякая попытка переоткрыть прошлое, полностью отсекая себя от настоящего», иллюзорна<sup>15</sup>.

Результаты работы Сорбоннской группы выглядят весьма впечатляющими<sup>16</sup>, а принципы, на которых она основывается, кажутся мне более взвешенными и продуктивными, чем принципы работы Кембриджской группы. И дело здесь не в оценке историко-философских достижений. В трехтомном исследовании Скиннера «Видения политики» весь первый том отдан рассуждениям о методе. Вновь возвращаясь к критике Уоррендера и тех, кто, так или иначе, разделяет его точку зрения (и ни словом не упоминая Зарка), Скиннер говорит, что рассуждения Гоббса о Боге и естественном праве, подобно рассуждениям П. Бейля, нельзя принимать за чистую монету. И того и другого считали скептиками, разрушителями религиозной ортодоксии современники, и в том и в другом видели своих предшественников *философы* — французские просветители XVIII века. Гоббс, навлекший на себя резкое неудовольствие со стороны церковных кругов, одно время жил и писал в обстановке прямой угрозы его жизни, Бейль дважды лишался университетской кафедры. Почему же ни он, ни Бейль не исключили

15. Zarka Y. Ch. Hobbes and modern political thought // Skinner Q., Zarka Y. Ch. Hobbes: The Amsterdam Debate. Hildesheim: Lubrecht & Cramer, 2001. P. 8.

16. Помимо решающего вклада в утверждение новых стандартов издания трудов Гоббса, группа добилась немалых успехов и в собственно исследовательской деятельности. См., например: Hobbes et son vocabulaire / Ed. by Y. Ch. Zarka. P.: Vrin, 1992.





из последующих изданий своих сочинений те места, которые вызвали наиболее острую реакцию? Мы не сможем ответить на этот вопрос, снова и снова штудировав одни только тексты; «изучения того, что было кем-то сказано, недостаточно, чтобы понять, что имелось в виду»<sup>17</sup>. В противовес данным аргументам можно привести соображение, высказанное Зарка еще в ходе амстердамских дебатов. Философское мышление, констатирует он, всегда предполагает некоторую точку зрения. Некий современный интерес к объекту, интеллектуальная ориентация, цели, которых мы хотим достичь, определяют характер нашего мышления. Нет «философии вообще», есть определенные философские позиции и задачи, которые мы решаем. И конечно, тут не обойтись без интерпретации, то есть реконструкции смысла текста, события, действия, процесса. Но интерпретации могут быть двух сортов: в одном случае важно, какое значение текст имеет для нас, во втором — тот же текст интересует нас как историческое произведение. В этом втором случае мы не так свободны, как в первом, мы связаны историческим контекстом. «Две эти позиции фундаментальны и несводимы одна к другой», — заключает Зарка<sup>18</sup>.

Мы видим, что вопрос о соотношении между современным политико-философским интересом и характером историко-философского исследования *не решается в общем виде*. Контекстуальное исследование — не по результатам, но по замыслу, по общей идее — невозможно дезавуировать, если задача состоит в том, чтобы узнать: что на самом деле имел в виду автор? Однако никакое контекстуальное исследование не помешает (хотя и может помочь) задать совсем другой вопрос: что на самом деле значат для нас те или иные рассуждения Гоббса, даже если мы не совсем правильно понимаем его намерения? Интенция высказывания-в-контексте не исчерпывает смысла такого высказывания, и смысл этот меняется не в зависимости от интенции (которая остается неизменной, относясь к далекому прошлому), но в зависимости от контекста, который не бывает одним и тем же во все времена и во всех странах.

Контекстуальный анализ открывает, однако, важную исследовательскую перспективу. Тексты Гоббса (как, разумеется, и все прочие

---

17. *Skinner Q. Visions of Politics. Vol. 1: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 82.*

18. *Zarka Y. Ch. Hobbes and modern political thought. P. 31.*





тексты) далеки от идеала последовательного, непротиворечивого изложения, свободного от случайных или преднамеренных отклонений, ошибок, скрытой или откровенной полемики, тактических приемов, призванных обеспечить больший успех книге или безопасность автору, и т. п. Идеальная последовательность встречается только в теоретических реконструкциях, и они могут показаться тем менее убедительными, чем больше отклонений от них мы обнаруживаем в самом тексте. Но ведь реконструкция может быть частичной, не говоря уже о том, что в ней может быть лишь частично учтен момент авторского замысла. Идеи автора могут быть изложены в логической последовательности, но это отнюдь не обязательно должна быть сквозная последовательность! Его труды представляют собой не столько единый текст, сколько совокупность или связь единых текстов. Объединены ли эти тексты между собой настолько плотно, что «возвращение все время к тому же самому» принесет, наконец, желанный результат и мы поймем, «что на самом деле говорил Гоббс», или же в них можно найти столько разрывов и непоследовательностей, столько перекличек с современниками, что правильный ответ даст одна лишь контекстуальная история, представляется в данном случае вопросом второстепенным.

## II

В подходах к изучению Гоббса можно выделить две радикальные позиции, которые не всегда артикулируются и не всегда представлены в чистом виде, но имеют далеко идущие теоретические следствия. Одна из них заключается в том, чтобы исследовать его политические сочинения в связи с прочими, исходя из того, что корпус работ мыслителя — это более или менее последовательный, но все-таки *единый* текст. Другая позиция сводится к тому, чтобы рассматривать политическую и моральную философию Гоббса как особый мир, в котором аргументы натуральной философии не имеют силы. Вопрос, какая позиция предпочтительнее, далеко не прост. Конечно, Гоббс был универсальным умом, и притязания его распространялись на все важнейшие в то время отрасли знания. Но вот насколько тесно связаны между собой были его исследования? Сделаем краткое историческое отступление.

Известно, что философская трилогия Гоббса «Начала философии» публиковалась в следующем порядке: сначала появилась третья часть «О гражданине», затем первая часть «О теле» и только много





позже вторая часть «О человеке». Это обстоятельство давало основания утверждать, что, поскольку Гоббсу для *создания* практической философии не нужна была философия теоретическая, последняя не требуется и для *интерпретации* его этических и политико-философских сочинений. Но история создания «Левиафана» показывает, что все было сложнее. В то время, когда Гоббс, выпустив в свет трактат «О гражданине» (1642), сосредоточился на работе над трактатом «О теле», его отвлекли, пригласив ко двору принца Уэльского (будущего короля Карла II) во Францию преподавать *математику* наследнику престола. Затем он, однако, продолжил работу над трактатом и, несмотря на тяжелую болезнь и прочие заботы, посвятил ей несколько лет. Только в 1649 году Гоббс оставил «О теле» и принялся за написание «Левиафана»<sup>19</sup>, первая часть которого содержит важнейшие теоретико-философские главы. Практически сразу же по выходе в свет «Левиафана» у Гоббса портятся отношения с королевским двором в эмиграции; он перебирается в Лондон и снова возвращается к трактату «О теле»<sup>20</sup>. Иначе говоря, самое знаменитое политико-философское сочинение Гоббса появляется в разгар создания его основного труда по теоретической философии!

К занятиям физикой и математикой Гоббс подходил очень серьезно, хотя успехи его в этих областях в сегодняшней перспективе кажутся довольно сомнительными<sup>21</sup>. Известна его полемика со знаменитым английским математиком Уоллисом о квадратуре круга. Общеизвестно, что Гоббс в этом вопросе был не на высоте не только современного понимания сути дела, но и математики своего времени, а его грубые нападки на Уоллиса в конце концов привели к тому, что философ так

19. Мотивы этого решения не ясны до сих пор (см.: *Schubman K., Rogers G. A. J. Introduction // Hobbes T. Leviathan. Vol. 1. N. Y.: Continuum, 2006. P. 10*). Известный французский исследователь Гоббса Франсуа Трико выдвинул гипотезу, что английскому «Левиафану» предшествовал несохранившийся латинский текст, «прото-„Левиафан“», написанный гораздо раньше. Но даже если эта гипотеза и верна, написание двух трактатов, «О теле» и «Левиафан», приходится практически на одно время (см.: *Tricaud F. Introduction du traducteur // Hobbes T. Léviathan. P.: Dalloz, 1999. P. XXVI–XXIX*).

20. См.: *Schubmann K. Introduction // Hobbes T. De corpore. P.: Vrin, 1999. P. X–XI*.

21. См., впрочем, более взвешенную оценку в: *Grant H. Hobbes and mathematics // The Cambridge Companion to Hobbes / Ed. by T. Sorell. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 108–128*.





и не был избран членом Лондонского Королевского общества<sup>22</sup>, однако современники Гоббса оценивали значение его математических и естественнонаучных идей совсем иначе, чем принято в наши дни. «Если мы посмотрим, как относились к Гоббсу в конце 1640-х гг., — замечает Ноэль Малькольм, подробно исследовавший историю «Гоббс и Королевское общество», — самым поразительным будет то, что многие считали его главным образом ученым-естественником (scientist) и что репутация его была чрезвычайно высока, хотя и основывалась на весьма немногих опубликованных сочинениях...»<sup>23</sup>. Это не только подтверждает высказанный ранее тезис, но позволяет даже отчасти усилить его: не только теоретическая философия, но и научные исследования Гоббса исторически переплетены по меньшей мере с написанием «Левифана» и должны приниматься в расчет.

**Н.В.** В последнее время особое внимание стали обращать также на неопубликованный текст 1643 года, посвященный критике трактата Томаса Уайта «О мире». На важность данного текста для понимания философии Гоббса указывает, в частности, Зарка, по мнению которого вся традиция интерпретации Гоббса связана с недооценкой его «первой философии» и философии природы<sup>24</sup>. Такая точка зрения содержит в себе некоторое преувеличение — достаточно вспомнить классическую биографию философа, написанную Фердинандом Тённисом еще в конце XIX века<sup>25</sup>, или книгу Фритьофа Брандта о механицистской концепции природы у Гоббса<sup>26</sup>. Не совсем справедлив Зарка и к современным историкам философии, когда утверждает, что они в лучшем случае пытаются доказать когерентность концепции Гоббса, но фактически никак не соотносят природное с социальным и что для них «основоположение политического есть основоположение юридическое, не выводимое из физики законов сообщения движения»<sup>27</sup>.

В противоположность рассмотренному выше взгляду еще в середине 1930-х гг. Лео Штраус обосновал совершенно иной подход. Политическую философию Гоббса он предложил рассматривать вне

22. См.: *Skinner Q. Visions of Politics. Vol. 3: Hobbes and Civil Science.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

23. *Malcolm N. Aspects of Hobbes.* Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 323.

24. См.: *Zarka Y. Ch. La décision métaphysique de Hobbes.* P. 11ff.

25. *Tönnies F. Hobbes Leben und Lehre.* Stuttgart: Frommanns (Hauff), 1896.

26. *Brandt F. Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature.* L.: Hachette, 1928.

27. *Zarka Y. Ch. La décision métaphysique de Hobbes.* P. 224.





связи со всем остальным комплексом его идей и понятий. «Попытки разработать политическую науку как часть или придаток науки естественной в соответствии с методами естественной науки постоянно ставятся под сомнение в трудах Гоббса, поскольку он сознает, что две дисциплины принципиально различны между собой. На этом и строится его убеждение в том, что политическая наука по существу своему независима от естественной»<sup>28</sup>.

Согласно Штраусу, политическая наука в понимании Гоббса является эмпирической, она основана на важнейшем опыте, имеющемся у каждого, — опыте знания самого себя, а потому и очевидность ее — иного рода, чем очевидность естественной науки<sup>29</sup>. Возможно, это и так, однако в любом случае следовало бы постоянно держать в уме знаменитое высказывание Гоббса, которое содержится в Посвящении к его позднему труду, второй части философской трилогии «Начала философии» «О человеке»: «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. А это означает, что мне нужно было соединить основные принципы естественных наук и физики с принципами политики, следовательно, вещи наиболее трудные с вещами самыми легкими»<sup>30</sup>.

В подтверждение подхода Штрауса тоже нетрудно сослаться на историю. Первое значительное сочинение Гоббса, посвященное моральной философии, хотя и не опубликованное при жизни автора, «Elements of Law», относится к 1640 году, двумя годами позже появляется «О гражданине», затем — «Левиафан», и только много позже публикуются работы по теоретической философии. Ту же самую историю, которая излагалась выше, можно рассказать и по-другому: практическая философия Гоббса создается, безусловно, *до* того, как его теоретическая философия принимает завершённый вид<sup>31</sup>, а репутация ученого основывается на очень немногих его публикациях.

28. *Strauss L.* Gesammelte Schriften. Bd. 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften — Briefe. 2. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2008. S. 19.

29. *Ibid.* S. 20.

30. *Гоббс Т.* О человеке // *Гоббс Т.* Сочинения: в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 220.

31. Ни ранняя работа о «первых принципах», которую, возможно, неоправданно приписали Гоббсу, ни появившийся в 1640 году «Краткий трактат по оптике» принципиально ничего не меняют в этой оценке.





Однако дело ведь, собственно, не в истории, а в логике аргумента! Не случайно, отнюдь не солидаризуясь со Штраусом в вопросах собственно интерпретации Гоббса, Уоррендер тоже пошел по пути изоляции политико-правовых аргументов Гоббса от прочего содержания его теории. Замысел своего знаменитого сочинения о теории обязательств у Гоббса он характеризует как «попытку вскрыть логическую структуру его аргумента в одном из ключевых аспектов... Хотя это — только часть доктрины Гоббса, это — важная ее часть, имеющая далеко идущие последствия»<sup>32</sup>. В предисловии к предпринятому им изданию латинского текста трактата «О гражданине» Уоррендер отмечает, что Гоббс смог выстроить свою моральную и политическую философию именно потому, что был вынужден отказаться от последовательной реализации своего «великого плана», в котором на первом месте стояла философия природы. В противном случае «он, возможно, обнаружил бы, что пропасть между его материалистическими посылками и тем типом политической теории, который он предлагает, непреодолима, а это могло бы привести его к отказу от написания последнего раздела [его философской трилогии]. Но Гоббс настолько же хотел изменить мир, как и понять его, и создал политическую философию, „основанную на ее собственных принципах, достаточно хорошо известных из опыта“»<sup>33</sup>.

Среди современных авторов эту точку зрения отстаивает, в частности, Том Сорелл. Он обосновывает ее тем, что, по Гоббсу, «истины философии государства могут зависеть от истин, объясняемых физикой и геометрией, но *знание* истин философии государства не зависит от знания физики и геометрии и в самом деле может быть обретено на основе некоторого самопознания или [нашего] знакомства с человеческими страстями в нас самих»<sup>34</sup>. Развивая свой аргумент, Сорелл указывает на то, что, хотя любая наука для Гоббса была наукой о телах, было бы нелепо полагать, будто основные свойства физических тел суть

32. *Warrender H.* The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation. Oxford: Clarendon Press, 1957. P. 3.

33. *Warrender H.* Editor's introduction // *Hobbes T.* De Cive: The Latin Version Entitled in the First Edition Elementorum Philosophiae Sectio Tertia de Cive, and in Later Editions Elementa Philosophica de Cive. Oxford: Clarendon Press, 1983. P. 3.

34. *Sorell T.* Hobbes's scheme of the sciences // The Cambridge Companion to Hobbes / Ed. by T. Sorell. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 56.





те же самые, что свойства тел политических и что метод исследования в обоих случаях один и тот же<sup>35</sup>.

Как и в случае полемики «контекстуалистов» с «логиками», в наши дни предпочтительнее выглядит точка зрения, согласно которой для понимания политической философии Гоббса — а не просто более корректного историко-философского отображения его взглядов — необходимо привлекать весь корпус его сочинений и его идей. Однако и в этом случае мы можем говорить о том, что *одного* ключа к политической философии Гоббса нет, его натурфилософские труды, его рассуждения о космологии, природе движения и человеке — это лишь *один* из ключей. Вопрос не только в расстановке акцентов; дьявол кроется в деталях, куда более важных, чем простое противостояние тех, кто видит у Гоббса мораль и политику *sui generis*, и тех, кто усматривает важную связь морали и политики с натурфилософией, космологией и метафизикой.

### III

Проблемы интерпретации Гоббса не должны, однако, увести нас от самого Гоббса. Мы видим, что поле интерпретаций весьма широко, но я готов повторить то, с чего начал эту статью: споры вокруг интерпретации могут быть симптомом актуальности проблем, отнюдь не сводящихся к историко-философским.

Установим прежде всего то очевидное обстоятельство, что именно политическая философия Гоббса продолжает привлекать к нему внимание. Так было, так есть, так будет. Если бы Гоббс не создал концепцию общественного договора, не написал о естественном состоянии войны всех против всех, не обосновал исключительные права суверена и не назвал получившуюся конструкцию «Левифаном», имя его стояло бы в ряду второстепенных персонажей, чьи идеи представляют интерес лишь для узкого круга специалистов. Все контексты и вся философия природы купно с метафизикой Гоббса важны для нас только потому, что актуальной остается его политическая философия.

Но что может быть актуального в этой политической философии? Почему она важна? Никто не станет всерьез полагать в наши дни, будто некогда был или мог быть заключен общественный договор, которому

35. См.: *Sorell T. Hobbes's scheme of the sciences. P. 57ff.*





предшествовало естественное состояние, каким его описывает Гоббс. Повествование об общественном договоре — это не гипотеза, не спорное утверждение. Естественного состояния такого рода никогда не было, общественный договор не был заключен, его формулы остаются изобретением самого Гоббса и находят место лишь в его трудах. Следовательно, если и не общепринятым, то, во всяком случае, наиболее распространенным пониманием этого важнейшего вклада Гоббса является то, которое выводит эти рассуждения Гоббса за рамки любой фактографии. Сформулирую это еще раз: нет оснований полагать, что рассуждения Гоббса имеют исторический характер. Штраус в свое время весьма подробно показал, как менялось отношение Гоббса к истории. В начале научной деятельности он выпустил в свет перевод Фукидида. Это было не просто филологическим упражнением. Гоббс хотел поставить историю на место философии в деле постижения и обоснования норм правильного поведения. Но по мере вызревания его собственной «политической науки» происходил отказ от истории, переоценка ее значения в сторону все большего пренебрежения. «Чем более четко удавалось Гоббсу проводить различие между тем, что есть, и тем, что должно быть, чем более ясным становился для него идеальный характер „Левиафана“, тем менее важной становилась для него история»<sup>36</sup>.

Итак, «Левиафан» — это идеальная конструкция; общественный договор и все, что с ним связано, — результат идеализации, научной процедуры, позволяющей, например, геометрам изучать чистые формы, а не фактические площади и объемы реальных тел. Однако полное уподобление метода Гоббса математическим методам его времени было бы неправильно. Исторический аргумент, отмечает тот же Штраус, не полностью исчез из его построений. Ведь у Гоббса мы находим не просто идеализацию как описание некоего *состояния* или *вещи*. Гоббс говорит о некоей идеальной *истории* возникновения государства, и этот рассказ неотделим от его теории. В самом деле, повествование об общественном договоре в одном из ключевых пунктов дает любопытный сбой.

«Может быть, кто-то подумает, что никогда не было ни такого времени, ни такого состояния войны, как это [состояние войны всех против всех]; и я полагаю, что оно никогда не было распространено во всем мире, но есть много мест, где и до сих пор так живут. У дикарей

36. *Strauss L.* Op. cit. P. 116.





во многих местах Америки нет вообще никакого правления, не считая правления маленьких семей, в которых согласие зависит от природного вождения, и таким-то вот скотским образом они живут до сих пор. Но как бы там ни было, легко понять, какова была бы жизнь при отсутствии общей власти, которой можно было бы бояться...»<sup>37</sup>.

Если бы я рискнул судить о намерениях, то сказал бы, что этот аргумент Гоббса носит *демонстративно* легковесный характер. Но даже если вынести за скобки вопрос об интенциях автора, аргумент не может не производить странного впечатления. *Он логически неконсистентен*. Если Гоббс считает, что войны всех против всех никогда не было как повсеместного догосударственного состояния, тогда не было и повсеместного общественного договора как формулы перехода от этого состояния к государственному! Дикари, которых он упоминает, не воюют все против всех. А в тех местах, которые для него важны в первую очередь, можно было бы приискать некие свидетельства, хотя бы намекающие на безгосударственное прошлое. Но Гоббс не делает этого. Следующий абзац он начинает словами: «Но хотя никогда не было такого времени, когда бы отдельные люди были в состоянии войны между собой...»<sup>38</sup>. Это уже недвусмысленное свидетельство: в прошлом искать нечего, кроме войн, которые ведут между собой суверены, и находящиеся, собственно, в «естественном состоянии»<sup>39</sup>.

Как же тогда понимать рассуждение о естественном состоянии? Гоббс пишет: «Итак, ясно, что то время, пока люди живут без общей власти, способной держать их в страхе, они находятся в состоянии, каковое называется войной, причем такой, которая есть война каждого человека против каждого человека. Ведь война состоит не в одной только битве или акте борьбы, она есть весь тот период, покуда достаточно внятна воля к сражению в битве, так что понятие *времени* надо

---

37. *Hobbes T. Leviathan, Or The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 89–90.

38. *Ibid.* P. 90.

39. Поэтому не прав Штраус — не тогда, когда доказывает, что для Гоббса теряет смысл образцового порядок человеческого мира, равно как и образцовый порядок надчеловеческого космоса, а потому приобретает значение человеческая воля, человеческое деяние, но тогда, когда выводит отсюда роль реальной истории. Раз человека, по Гоббсу, может убедить лишь то, что он делает сам, то история его убеждает не типичная, не та, которая должна служить образцом и примером, а реально бывшая история несовершенных порядков (см.: *Strauss L.* Op. cit. P. 125).





включить в рассмотрение войны, подобно рассмотрению погоды»<sup>40</sup>. Понятие времени означает здесь некий отрезок, промежуток, период времени (*tract of time*). В течение этого периода явно замечается воля к битве. Но что было до этого времени? Отступая в абсолютное начало времен, к Адаму, Гоббс не говорит, что тот жил в естественном состоянии; вообще, состояния войны и мира, судя по всему, чередуются. Всякому известному нам состоянию мира *когда-то* предшествовала война и общественный договор. Это, конечно, достаточно очевидный и не очень интересный результат. Но если довести данное рассуждение до конца, то окажется справедливым и обратное: всякой войне *некогда* предшествовало мирное состояние правления суверена. Поэтому заключение общественного договора, которое Гоббс описывает как некое *абсолютное событие*, предстает в несколько ином свете.

Вспомним, что государства, по Гоббсу, образуются не одним, но двумя способами: путем установления (*institution*) и путем завоевания (*conquest*). Правда, договор, причем договор добровольный, заключается в обоих случаях, и именно благодаря такому договору граждане завоеванных государств получают права и обязанности во всей полноте, как и те подданные, которые с самого начала жили в государстве-завоевателе. Но как же могло образоваться каждое из государств, о которых идет здесь речь, — государство-завоеватель и завоеванное государство? Очевидно, что это тоже могло произойти лишь одним из двух способов, то есть либо через договор, либо в силу завоевания. Однако Гоббс не желает уходить в прошлое настолько далеко. Подобно тому, как состояние войны он берет в качестве естественного, не заботясь о том, не предшествовало ли ему состояние мира, он не исследует природу тех государств, которые были завоеваны (не говоря уже о завоевателях). В Обзоре, которым завершается «Левиафан», Гоббс признает это совершенно недвусмысленно. Я уже показал в главе 29 «Левиафана», напоминает он, что одной из причин распада государства является недостаток абсолютной и произвольной законодательной власти, из-за чего суверен берется за меч правосудия неуверенно, словно он слишком горяч для него. Но почему это происходит? Дело в том, что «все они хотят оправдать войну, благодаря которой была впервые обретена их власть и от которой (как они думают), а не от владения зависит их право. <...> Поэтому одной из самых действенных причин

---

40. *Hobbes T. Leviathan*. P. 88.





смерти любого государства я считаю то, что завоеватели требуют не только подчинения им действий людей в будущем, но и одобрения всех их действий в прошлом, потому что вряд ли есть в мире такое государство, начало которого может быть по совести оправдано»<sup>41</sup>. Тем самым Гоббс ставит вопрос радикальным образом. По совести оправданным могло бы быть государство, основанное на общественном договоре «по установлению». Однако таких государств Гоббс не знает. Зато он знает государства, начало которых не может быть по совести оправдано, а таковы именно государства, основанные на завоевании. Где же здесь место общественному договору?

В известных лекциях, получивших при публикации название «„Нужно защищать общество“», Мишель Фуко обратил внимание на это обстоятельство. Исторический факт норманнского завоевания, отмечал Фуко, остро переживался еще и во времена Гоббса, и он старался переключить господствующий дискурс с противостояния завоевателей и завоеванных на единство государства, в котором все равно, было ли прежде завоевание или нет: «Невидимым противником Левиафана было завоевание. <...> Имя с начала и до конца вид дискурса, провозглашающего войну повсюду, дискурс Гоббса в действительности свидетельствовал об обратном. Он говорил, что одно и то же — находиться в состоянии войны или обходиться без войны, испытать поражение или не испытать его, победить или прийти к соглашению...»<sup>42</sup>. Рассуждение Фуко можно усилить. Гоббс, как мы видели, считает одной из причин смерти государства требование завоевателей признать их действия в прошлом. Иначе говоря, завоеватели, намеренные напоминать о том, что они победители, провоцируют подданных-побежденных нарушить договор. Акцентирование истории смертельно опасно для государства. Почему же философ говорит об этих исторических истоках его возникновения? Уж не потому ли, что о них нельзя умолчать? И в то же время он практически ничего не говорит о другой истории, начинающейся от естественного состояния. Ему нечего сказать.

Повторим: Гоббс не оставляет никаких шансов исторической трактовке общественного договора как перехода от дообщественного состояния к общественному, от войны *своекорыстных независимых*

41. *Hobbes T. Leviathan. P. 486.*

42. *Фуко М. «Нужно защищать общество» / Пер. с фр. Е. А. Самарской. СПб.: Наука, 2005. С. 125. Подробнее см.: Филиппов А. Ф. Война и договор.*





индивидов к подчинению суверену. Между тем рассуждение Гоббса о том, что представляет собой основание государства, предполагает, что это переход от естественного состояния войны к миру<sup>43</sup>. Но как можно вести речь о переходе, если этот переход — не исторически состоявшийся?

Чтобы лучше разобраться в этой проблеме, стоит подойти к ней с другой стороны. Гоббс называет три основные причины войны: соперничество людей, их взаимное недоверие и жажду славы<sup>44</sup>. Однако по поводу каждой из причин можно высказать сомнения. Если представить себе изолированных индивидов, не вступающих в договоры, то соперничество между ними отнюдь не покажется чем-то неизбежным. Для соперничества нужно, чтобы у людей уже были собственность и репутация, то есть то, что приобретается только в обществе, по уверению самого Гоббса. Конечно, если мы, вслед за Гоббсом, утверждаем, что в естественном состоянии человек имеет право на все, это значит, что всякий раз, когда он пытается насладиться чем-либо, это что-либо могут у него отнять или попытаться отнять. Но нет нужды даже предполагать, как это делает Жан-Жак Руссо, будто в естественном состоянии «под небом места хватит всем», чтобы построить простое рассуждение иного рода, чем у Гоббса. *Разумным* образом гораздо легче и надежнее, удалившись от людей, добыть себе необходимое в самой природе, нежели отнимать уже добытое у другого человека. Люди примерно равны между собой, часто повторяет Гоббс, так что шансы успешно побороться за вожденное благо заведомо меньше, чем шансы приобрести его самостоятельно. Однако соперничество неминуемо, если люди не изолированы, точнее, если они живут вместе, не будучи связаны договорами.

В недавнем прошлом среди интерпретаторов Гоббса была очень популярна заимствованная из теории игр логическая конструкция, известная под названием «дилемма заключенного»<sup>45</sup>. Отношения между людьми редуцировались в ней до отношения двоих, вынужденных

---

43. По мнению Зарка, Гоббс отдавал себе отчет в парадоксальных характеристиках естественного состояния. Ведь «если это состояние не относится ни к определенному географическому месту, ни к определенному историческому моменту, оно тем не менее всегда и везде допускается для объяснения того, как основывается государство» (Zarka Y. Ch. La décision métaphysique de Hobbes. P. 248).

44. *Hobbes T. Leviathan*. P. 88.

45. См., например: *Gauthier D.* Op. cit. P. 76–80ff.





выбирать между моральным (позитивным, кооперативным) и аморальным (предательским, недоверчивым) поведением для максимизации прибыли и минимизации издержек. Получалось, что предательское поведение либо более надежно, чем кооперативное, либо даже единственно надежно. Если применить эту формулу к рассуждениям Гоббса, расшифровывается она так: когда два человека вступают в соглашение и оба они обладают разумом, то есть способностью взвешивать средства, необходимые для самосохранения, наиболее разумным для каждого будет нарушить соглашение и начать (продолжить) войну. Такое понимание дела выглядит, однако, слишком простым. Его можно усложнить, введя временное измерение: если выбор стратегии поведения повторяется несколько раз, то есть речь идет не об однократном решении, а о цепочке решений, возможно, более выгодным будет то, что в теории игр называют «tit-for-tat» (эквивалентный обмен). В этой ситуации лучше действовать кооперативно, надеясь на аналогичное поведение партнера. Однако тогда можно обойтись и без суверена! Только в том случае, поясняет Кинч Хекстра, если происходящее связано с небольшим риском. Если риск велик, а у Гоббса главный риск — риск погибнуть, эта стратегия не сработает<sup>46</sup>. Почему же столь рискованно соперничество? Бернард Герт считает, что сам термин выбран не очень удачно. Ведь в главе VI Гоббс «уже определил алчность (covetousness) как „желание богатства“... что, видимо, близко к тому, что он здесь подразумевает»<sup>47</sup>, поскольку люди, соперничающие за обладание богатством, утверждает Гоббс, недовольны успехами друг друга. Но откуда берется соперничество, когда не может быть богатства без собственности, а собственности — без государства? Это надо продумать очень тщательно, потому что не только в понятие войны, о чем пишет Гоббс, но и в понятие богатства, о чем Гоббс не пишет, входит понятие времени. Богатство есть у человека до тех пор, пока оно признано, пока оно законно. Между тем в естественном состоянии нет собственности, нет владения, нет различия между «моим» и «твоим»<sup>48</sup>. Все это появляется лишь с появлением государства. Схоласты, говорит

46. Подробнее см.: *Hoekstra K.* Hobbes on the natural condition of mankind // *The Cambridge Companion to Hobbes* / Ed. by T. Sorell. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 114–115.

47. *Gert B.* Hobbes's psychology // *The Cambridge Companion to Hobbes* / Ed. by T. Sorell. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 162.

48. См.: *Hobbes T.* Leviathan. P. 90.





Гоббс, удивительным образом солидаризуясь с теми, кому обычно оппонировать, утверждают, что «справедливость — это постоянная воля давать каждому то, что ему принадлежит (own). А следовательно, там, где нет принадлежащего (own), там нет собственности (propriety), нет несправедливости; и где не установлена принуждающая власть, то есть нет государства, там нет собственности и все люди имеют право на все вещи»<sup>49</sup>.

Повторю еще раз. Война есть явно выраженная в течение определенного времени воля к битве. Справедливость (пусть даже в терминах схоластов) — постоянная воля к тому, чтобы у каждого было то, что ему принадлежит. Что значит «отдавать собственность»? Не отнимать, но препятствовать тому, чтобы тот, кто хотел ее присвоить, мог это сделать. Подобное постоянство воли в обоих случаях должно быть понято во временном измерении. Иначе говоря, в естественном состоянии мы бы сталкивались с парадоксальной ситуацией, а именно со стремлением отнять то, что нельзя отнять, поскольку отнять можно собственность, что-то «принадлежащее», а собственности в этом состоянии нет. А если речь не идет о собственности, но только о том, чтобы захватить нечто, оказавшееся в руках другого человека, то так война не начинается. Война связана с жадностью и стремлением обладать богатствами другого человека, которых, по указанным причинам, просто не может быть. Все упирается в проблему времени. Чтобы богатство появилось, оно должно некоторое время накапливаться, не быть отнято, но стать предметом вождения и сравнения.

Того же рода рассуждение можно выстроить и применительно к славе, которая, в сущности, возможна лишь в государстве<sup>50</sup>. Недоверие, конечно, тоже важно, однако надо специально добавить: недоверие, о котором говорит Гоббс, случается между людьми в больших по численности собраниях, ибо маленькие объединения, вроде семьи, бывают даже в естественном состоянии. И тем более это относится к жажде славы. Ведь слава — это слава среди людей, вступивших в настолько гомогенное общение, что оно может признавать кого-то более

49. *Hobbes T. Leviathan. P. 101.*

50. Иной точки зрения придерживается Хекстра. По его мнению, включение Гоббом жажды славы в причины вражды означает, что в естественном состоянии имеются и действуют социальные силы и социальные группы, а не просто изолированные индивиды (см.: *Hoekstra K. Op. cit. P. 119*). Но тогда так и надо было бы описывать войну — как войну малых групп.





славным, чем прочие. Другими словами, в каждом из трех пунктов некое общество уже полагается существующим, хотя и в плохом, неполном, несовершенном, как сказал бы Аристотель, виде.

Что же мы получаем? Начав этот раздел с общественного договора и преодоления войны, мы установили, что соответствующие рассуждения Гоббса имеют теоретическую, а не фактографическую актуальность. Затем перед нами встал вопрос, что означает *генетический характер* той теоретической схемы, которую предлагает Гоббс. То, что естественное состояние войны всех против всех не надо понимать исторически конкретно, что это — некая идеализация, было ясно уже давно и многим. Но эта идеализация есть идеализация процесса, причем процесса генетического, порождающего новое. Чем же в такой идеализации является естественное состояние? Напрашивается вывод, что оно — не более чем идеальная конструкция, некое предельное состояние социальности, асоциальность как абсолютное иное политической и общественной жизни человека, преодолеваемое идеальным договором, который тоже, таким образом, мыслится только как некая чисто теоретическая гипотеза.

Однако мы видим, что данная конструкция не работает. Не удается, собственно, сконструировать множество своеобразных изолированных индивидов, из которого посредством чудесного договора возникает государство и суверен. Обстоит ли дело так, что Гоббс не сумел построить последовательное рассуждение на тех посылах, которые сам объявил основными? Поймем ли мы его лучше, если включим более широкий контекст? Возможно, именно это и было бы правильным решением, однако я предлагаю другое. Попробую изложить его вкратце.

Прежде всего нужно констатировать, что Гоббс нигде не утверждает того, что приписывают ему многие интерпретаторы. Он не говорит об абсолютном начале истории, об изолированных индивидах, о реальности договора и перехода. Вместе с тем он, конечно, говорит о естественном состоянии. Естественное состояние, по Гоббсу, *действительно предшествует* состоянию общественному, политическому. Это идеализация, но идеализация иного рода, менее формальная, чем иногда считают, прилагая к ней, например, «дилемму заключенного». Гоббс не описывает реальные события, он почти не обращается к реальной истории, но он имеет в виду то, что происходит в действительности. В действительности же состояния мира сменяются состояниями вой-





ны, государства гибнут и вновь образуются, государства воюют между собой и захватывают, завоевывают друг друга. Когда начинается гражданская война, когда в ходе завоевания одно государство уже погибло, а другое на его руинах еще не создано, тогда состояние бывает естественным. Оно естественное и тогда, когда мы описываем небольшие группы людей, не составившие государства в силу малочисленности или дикости. Но эти группы образовались не из изолированных прежде индивидов. Они либо «всегда уже были», либо оказались реальным пределом разложения тела государства. В естественном состоянии люди не изолированы, чаще всего у них есть навыки социального общения: либо эти навыки унаследованы из прежнего, социального состояния, либо само это прежнее состояние не совсем разрушилось, либо (и вдобавок к первым двум возможностям) в ограниченных кругах общения они смогли выработать некоторые регуляторы взаимодействия. Политическая жизнь, социальность *чреват* естественным состоянием, из естественного состояния *можно* перейти в социальную жизнь, государство может возникнуть, разрушиться и вновь возникнуть, в какой-то период времени завоевание *может* быть чуть ли не единственным способом образования новых государств. Все это возможно потому, что между естественным и искусственным нет радикальной цезуры, они суть изнаночные стороны друг друга, и как естественная вражда просвечивает через социальность, так социальное просвечивает через все нестроения естественной вражды, недоверия и тщеславия.

Сделав это важное заключение, мы увидим, что построения Гоббса намного более консистентны, а консистентность их намного более актуальна, чем это могло казаться при более поверхностном чтении. Однако дальнейшее исследование вытекающих отсюда выводов я оставляю для второй части статьи.

#### IV

В первой части статьи мы установили, что между естественным и естественным состоянием, по Гоббсу, нет радикальной цезуры<sup>51</sup>. Государства возникают и разрушаются, нападают на другие государства и сами становятся жертвами завоеваний, в них случаются гражданские войны, приводящие к смене правления. Естественное состояние все время

---

51. Cp.: *Newey G. Hobbes and Leviathan. L.: Routledge, 2008. P. 70.*





просвечивает сквозь гражданское, но верно также и обратное: в естественном состоянии обнаруживается то, что должно появиться только в государстве, после заключения общественного договора. Этот вывод можно было бы развернуть в формально-теоретическом рассуждении примерно следующим образом. Сама идея существования самокорыстных изолированных индивидов не может быть проведена до конца. Не может быть войны при полной взаимной независимости людей, война уже означает какие-то зависимости и обязательства. Не может быть правовых и моральных установлений, которые бы служили причиной войн, если нет политических условий для прав собственности и установления знаков отличия. Но подобной формальной теоретической демонстрации явно недостаточно для продуктивной работы. Что значит такое описание естественного состояния, в котором видно гражданское, и гражданского состояния, в котором видно естественное?

Фердинанд Тённис, выдающийся исследователь Гоббса и классик социологии, в своем самом известном теоретическом труде «*Gemeinschaft und Gesellschaft*»<sup>52</sup> сделал важное замечание. Индивиды моего *Gesellschaft*'а, утверждал он, происходят от «людей Гоббса»<sup>53</sup>. Другими словами, рациональные, холодные люди, которыми движет не «сущностная воля», не ощущение безусловной принадлежности к некоей общности, но воля избирательная, рассудочная, направленная на обретение некоторой корысти, — именно эти люди, полагал Тённис, и описаны Гоббсом. Они таковы в естественном состоянии и такими же остаются в гражданском. Именно они могли бы снова начать войну всех против всех, если бы на них не давило, не сковывало их государство. Общество, *Gesellschaft*, не может существовать без государства. Но может ли существовать государство-общество, если общность людей, *Gemeinschaft*, совершенно распалась? Иначе говоря, может ли готовность договариваться и соблюдать договоры быть единственным содержанием социальной жизни? И может ли суверен, угрожающий карой за нарушение договора, быть условием самой возможности этой социальной жизни? Не требуется ли современному обществу *исходящее от*

52. Это название по причинам, многократно обсуждавшимся в научной литературе, лучше оставлять без перевода. См., впрочем, превосходный русский перевод: Тённис Ф. *Общность и общество: основные понятия чистой социологии* / Пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб.: Владимир Даль, 2002.

53. См.: Tönnies F. *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Leipzig: Hans Buske, 1935. S. 124.





*государства* преобразование такого рода, чтобы теперь уже общество смогло быть, как говорит Тённис, «нравственным организмом»?

Пожалуй, это предполагает слишком упрощенное, обедненное понимание Гоббса. Основания для него, как мы видели, есть, хотя рассуждения Гоббса намного сложнее. Но именно такое толкование, точнее, еще более простое, оказывает наибольшее влияние на социальные науки. Несмотря на то что и собственные работы Тённиса, и сочинения о Гоббсе таких выдающихся политических мыслителей, как Карл Шмитт, Майкл Оукшотт, Лео Штраус, были направлены против упрощений, самым характерным для социальной науки оказался подход Толкота Парсонса, сформулировавшего так называемую «Гоббсову проблему в социологии»<sup>54</sup>. Проблема, по Парсонсу, состоит в том, что социальный порядок невозможно мыслить сугубо утилитаристски. Он не может поддерживаться ни благодаря рациональным соображениям участников взаимодействий, ни политическим насилием. Значит, социальный порядок с самого начала устроен по-другому. Тем самым «Гоббсова проблема» не ставится, но — при *правильной* постановке вопроса — снимается. Трактовка Парсонса не основана на глубоком изучении Гоббса, но ее влияние выходит далеко за пределы аудитории полных или частичных приверженцев парсонсианства. Социологическая теория, от Тённиса и Парсонса и вплоть до наших дней, склонна противопоставлять два типа социальности. Один основан на тесном знакомстве и эмоциональных связях между людьми, в основе другого — взаимная отчужденность, почти враждебность и расчет. И какие бы тонкости трактовок ни обнаруживались у разных ученых, рациональные «люди Гоббса» и создаваемая ими «Гоббсова проблема» зримо или незримо присутствуют во множестве социологических построений.

Быть может, одним из самых интересных исключений из общего правила оказался американский антрополог Маршал Салинз, осуществивший любопытное сопоставление философии Гоббса с теорией дара Марселя Мосса<sup>55</sup>. В «Опыте о даре» Мосса он находит определенную политическую философию:

54. См.: *Parsons T.* The Structure of Social Action. N. Y.: McGraw-Hill, 1937. P. 42ff., 82ff.

55. См.: *Sablins M.* Stone Age Economic. N. Y.: Aldine, 1972. Ch. 4. См. также: *Sablins M.* Philosophie politique de l'«Essai sur le don» // L'Homme. 1968. Vol. 8. № 4. P. 5–17.





«Войну всех против всех Мосс заменяет обменом всего между всеми. <...> „Опыт о даре“ — это род общественного договора для первобытных людей. <...> Дар — это союз, солидарность, общность (communio), короче говоря, — мир, та великая добродетель, которую прежние философы, в особенности Гоббс, открывали в государстве. <...> Дар — это первобытный способ достижения мира, который в гражданском обществе гарантируется государством. <...> Но договор как обмен дарами должен был бы политически реализовываться совершенно новым, непредвиденным и невообразимым в традиционной философии образом, не конституируя ни общества, ни государства»<sup>56</sup>.

В отличие от общественного договора, в результате которого происходит отчуждение прав участников в пользу государства, дар организует общество только сегментарным образом. Это взаимность межличностных отношений, стороны которых не «растворяются» в высшем единстве, но продолжают свое существование как противоположности<sup>57</sup>.

Отсюда Салинз переходит к сравнительному анализу «Левиафана» и «Опыта о даре». Прежде всего он характеризует «войну всех против всех» как *политическое* состояние, политический порядок<sup>58</sup>. Государство у Гоббса, утверждает Салинз, возникает из человеческой психологии, человеческой природы, но война — это не просто склонность использовать силу. Это еще и *право* ее использовать. Таким образом, речь идет о политической реальности, не сводимой к психологии. Естественное состояние уже есть некоего рода общество<sup>59</sup>. Битвы возникают и прекращаются, а право остается. Говоря о войне всех против всех, продолжает Салинз, Гоббс вместо слова «war» использует архаический термин «wage», что позволяет нам интерпретировать его как нечто иное, нежели обычная война. В политическом состоянии *warre* каждый волен, если ему потребуется, применить силу — будь то для защиты своего имущества или в погоне за славой или добычей.

Салинз не упускает из виду разъяснений Гоббса, которые я сделал предметом анализа в первой части статьи. Он цитирует те места из «Левиафана», где Гоббс отмечает, что естественное состояние в чистом виде вряд ли когда-либо имело место, но трактует их несколько иначе.

56. *Parsons T.* Op. cit. P. 168–169.

57. См.: *Sahlins M.* Stone Age Economic. P. 170.

58. См.: *Ibid.* P. 171.

59. См.: *Ibid.* P. 172.





Чаще всего, рассуждает Салинз, эти разъяснения порождают вывод, что естественное состояние для Гоббса — идеальная модель, подобная идеальной модели свободного падения в галилеевской науке. Однако воображать такое состояние, такую войну следовало бы не в логике экспериментальной физики, а в логике психоанализа. Речь идет о глубинных структурах, которые проявляются на поверхности только в искаженном, преобразованном виде. В случае свободного падения мы, даже уходя в наших заключениях за пределы наблюдаемого, все равно остаемся в согласии с опытом. В случае же первоначального состояния мы скорее обнаружим нечто противоположное тому, что дано в наблюдении<sup>60</sup>. Так что умиротворение на поверхности событий есть свидетельство в пользу глубоко залегающей войны, а не против нее.

Ту же самую логику Салинз обнаруживает в «Опыте о даре» и, поскольку у Мосса изначальное состояние анархии и беззакония преодолевается через учреждение дарения, пытается найти нечто подобное дару и у Гоббса. Признавая, что Гоббс в его время едва ли мог даже предвидеть значение *дара*, он вместе с тем призывает присмотреться к сформулированным в первой книге «Левиафана» естественным законам, в особенности к первым пяти (включая первый и основной, указывающий на необходимость стремления к миру), в которых обосновываются правила мира и согласия. От войны избавляет не подчинение всех одному, не победа одних над другими, но обоюдный отказ от насилия<sup>61</sup>. Таким образом, заключает Салинз, у Гоббса и Мосса можно обнаружить пусть и не общую логику дара, но, во всяком случае, общую логику взаимности, основанной на рациональных соображениях и позволяющей примитивным, первозданным образом добиваться мира<sup>62</sup>.

Рассуждения Салинза не получили значительного отклика ни среди исследователей Гоббса, ни у теоретиков — социологов и политологов<sup>63</sup>. Между тем они позволяют заново поставить некоторые важные вопросы. Салинз реконструирует философию Гоббса, обращая внимание не на понятие суверенитета, а на естественные законы, устройство

60. См.: *Sablins M.* Stone Age Economic. P. 173.

61. См.: *Ibid.* P. 177.

62. См.: *Ibid.* P. 178.

63. С ними было бы полезно сопоставить одну из поздних публикаций Ю. Н. Давыдова (см.: *Давыдов Ю. Н.* Укрощение Левиафана, или Социальные потенциалы обычного согласия // Полис. 1994. № 2. С. 143–155; № 3. С. 135–147), однако я рассчитываю посвятить его социальной философии отдельную статью.





которых связывает не столько с возможностью преодоления войны, сколько с шансами на устройство человеческой жизни при сохранении войны как подспудной угрозы. Война никуда не исчезает, но враждебность может предстать на поверхности событий своеобразным порядком, сильно отличающимся от привычной версии порядка, основанного на калькуляциях смиренных суверенов индивидов. Очевидно, конечно, что эта конструкция не может выступить в качестве некоей реальной альтернативы политическому состоянию, базирующемуся на общественном договоре и авторизации суверена. Однако представление о том, что в первой части «Левифана» Гоббс рисует картину морально-социального порядка, каким он мог бы быть, если бы люди удержались от войны, а во второй (и далее) — картину подлинного политического порядка, в котором источником мира и права является суверен, по-видимому, неверно. Интрига и напряжение здесь заключаются в следующем. Если естественного состояния в чистом виде никогда не было, если война, по существу, не кончается и естественные законы суть характеристики морального порядка, каким он предстает помимо общественного договора, возникает вопрос: а что значит «помимо»? Отвергнув предположение, будто «помимо» означает только некую гипотетическую конструкцию, и приняв во внимание, что о прекращении войны можно говорить лишь в смысле прекращения актуальной угрозы жизни, мы приходим к выводу, что естественные законы также никуда не могли исчезнуть и продолжают действовать в государстве. В этом, собственно, и не должно быть сомнений. Вопрос в том, как они действуют.

Рассмотрим эту проблему, обратившись к характеристикам естественного состояния и естественных законов. В первой части «Левифана» Гоббс показывает, как можно достичь мира и удержать его, соблюдая диктуемые разумом правила. Вот как передает логику его рассуждений Том Сорелл. Причины войны, по Гоббсу, коренятся в том, что в естественном состоянии каждый человек сам решает, что есть добро и зло. Но если люди поймут, что война обусловлена именно тем, что каждый из них руководствуется своими частными устремлениями, они могут согласиться между собой, что отсутствие войны — это хорошо; что средства, с помощью которых можно поддержать мир, тоже хороши; наконец, что справедливость, благодарность, беспристрастие,





готовность прощать, скромность<sup>64</sup> хороши как средства достижения мира. Таким образом конструируется базис «науки о добродетели», которая позволяет установить образцы безусловно правильного поведения, способствующего достижению и поддержанию мира<sup>65</sup>.

Теперь попробуем взглянуть на нее с точки зрения того весьма специфического устройства естественного состояния, о котором речь шла до сих пор. Обратим внимание, что применительно к науке о добродетелях Гоббс выделяет в качестве основных причин войны не те три, о которых обычно вспоминают, реконструируя его политическую философию. Он говорит не о соперничестве, взаимном недоверии и жажде славы, но о том, что каждый сам судит о справедливости и несправедливости. Между тем в гражданском состоянии необходимость судить об этом не может исчезнуть полностью. Поскольку человек, даже заключив общественный договор, не перестает быть смертным<sup>66</sup>, он не может отказаться от права самостоятельно решать, грозит ли ему смертельная опасность<sup>67</sup>. Это, в свою очередь, заставляет вспомнить о старой формулировке естественного закона, которую можно найти уже у Цицерона:

«Существует вот какой не писанный, но естественный закон, который мы не заучили, не получили по наследству, не вычитали, но взяли у самой природы, из нее почерпнули, из нее извлекли; он не приобретен, а прирожден; мы не обучены ему, а им проникнуты: если нашей жизни угрожают какие-либо козни, насилие, оружие разбойников или недругов, то всякий способ самозащиты оправдан. Ибо молчат законы среди лязга оружия и не велят себя ждать, если тому, кто захочет

64. Это именно те добродетели, которые Гоббс выделяет в конце 25-й главы «Левиафана», суммируя свои рассуждения о естественных законах (см.: *Hobbes T. Leviathan*. P. 111).

65. См.: *Sorell T. Hobbes's moral philosophy // The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan / Ed. by P. Springborg. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 133–134.*

66. Подробнее об этом 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. 260–262.*

67. «...если кто-то в государстве серьезно опасается за свою жизнь, он может делать то, что считает наилучшим для защиты от неминуемого нападения, даже если это означает обращение к насилию или оружию защиты такого рода, которое разрешено только полиции» (*Sorell T. Hobbes's moral philosophy*. P. 142).





ожидать их помощи, придется пострадать от беззакония раньше, чем покарать по закону»<sup>68</sup>.

С тем, что естественный закон «записан в сердцах», Гоббс мог бы и согласиться, хотя и говорит об этом иначе. Большой интерес в этом плане представляет его позднейшее (кажется, последнее из завершённых при жизни) произведение, диалог, сторонами которого оказываются философ и юрист. Предмет дискуссии — английское прецедентное (общее) право, на которое опираются судьи, вынося решения в тех случаях, когда нет писаного закона (статутного права). Гоббс оспаривает тезис, согласно которому судьи обладают особым разумом, привилегированным доступом к толкованию права. «Закон человеческой природы есть закон разума», — подчеркивает он, соглашаясь со знаменитым юристом Коуком (точку зрения которого в целом подвергает критике) в том, что «человек скорее придет к уверенности в несомненности права и знанию права благодаря аргументам и разумным доводам»<sup>69</sup>. Разум есть жизнь права, доказывает Гоббс, причем разум естественный, а не искусственный<sup>70</sup>. Конечно, знание закона — это искусство, но искусство не одного и не нескольких искусников, да и творцом закона является не мудрость, а авторитет<sup>71</sup>. Утверждение исключительной роли суверена как творца закона мы можем понять только в том смысле, что судьи как привилегированные интерпретаторы способны выступить дополнительным источником права, заполняющим пропущенные в статутах места. А этого быть, по Гоббсу, не должно.

Дальше диалог развивается следующим образом. Юрист, в уста которого Гоббс тоже вкладывает некоторые свои мысли, говорит философу: «Хорошо, я согласен, что если убрать статутное право (law), нигде не останется никакого закона (law), который бы способствовал мирному существованию народа; но справедливость и разум, каковые суть законы божественные и вечные, обязывающие всех людей во все времена во всех местах, все равно останутся, только повиноваться им будут лишь немногие, и хотя нарушение их не будет караться в этом мире,

68. *Cicero. Pro Milone: IV, 10–11* (цит. по: *Цицерон. В защиту Тита Анния Милона // Цицерон. Речи. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 223–224*).

69. *Hobbes T. Writings on Common Law and Hereditary Rights. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 8.*

70. *Artificial*, то есть разум искусника, знатока, например, юриста.

71. *Hobbes T. Writings on Common Law and Hereditary Rights. P. 10.*





достаточная кара воспоследует в мире будущем»<sup>72</sup>. В ответ философ замечает, что тогда он, пожалуй, не возьмет на себя слишком много, если через месяц-другой начнет претендовать на исполнение обязанностей судьи, ибо, как и другие люди (я обычный человек, подчеркивает он), обладает разумом; более того, выступая в суде, он может даже отступить от буквы статута, если посредством разума разберется в его смысле<sup>73</sup>. Наконец, юрист обращает внимание на то, что корни насилия, лицемерия и обмана кроются в возникающем у человека стремлении к богатству, чувственным наслаждениям, власти. И хотя законы могут способствовать уничтожению того, что вырастает из этих корней, они не могут уничтожить сами корни, скрытые в сердцах людей, а потому те будут давать все новые и новые злые плоды<sup>74</sup>.

Получается, что Гоббс смотрит на реальность гражданского состояния примерно таким образом: с одной стороны, люди в нем подвержены неупорядоченным приступам вожделиний, которые делают их опасными для других людей, но, с другой стороны, они полностью сохраняют способность судить о справедливом и несправедливом, пользуясь своим разумом. Мало того, они способны активно участвовать в интерпретации буквы и духа писаных законов и в случае серьезной опасности, не раздумывая, делать то, что нужно для самосохранения, в полной уверенности, что вечный и естественный закон на их стороне. А раз так, им вряд ли будут безразличны те естественные законы установления мира, о которых упоминалось выше. Но как тогда эти законы могут относиться к некоему иному срезу реальности, например, действовать лишь среди тех немногих, кто, по словам юриста из процитированного диалога, будет жить мирно даже при исчезновении писаных статутов? Ниже я еще вернусь к вопросам, возникающим в связи с антропологией Гоббса, но сначала хочу остановиться на некоторых спорных моментах интерпретации гоббсовской моральной философии.

## V

Квентин Скиннер обращается к одному из аспектов учения Гоббса о добродетелях, прежде ускользавшему от внимания исследователей. Речь идет о критике риторического приема «парадиастола», пред-

72. *Hobbes T. Writings on Common Law and Hereditary Rights.*

73. *Ibid.* P. 11.

74. *Ibid.* P. 12.





полагающего, наряду с прочим, сведение вместе противоположного или представление одного и того же в противоположном свете, как, например, бывает, когда доказывают, что добродетели — это пороки, а пороки — добродетели. Будучи хорошо знаком с основным составом риторических сочинений, Гоббс продолжает идущую с глубокой древности традицию критики парадиастолы, видя в таком приеме большую опасность<sup>75</sup>. Так, в трактате «О гражданине» он недвусмысленно осуждает «нашу повседневную жизнь», где «то, что один *хвалит*, то есть называет *благом*, другой порицает как *зло*, более того, часто один и тот же человек в разное время одно и то же хвалит и порицает. При этом неизбежно возникают разногласия и столкновения»<sup>76</sup>. Не питая иллюзий по поводу возможности внедрения в языковую практику точных обозначений и моральных квалификаций тех или иных деяний, Гоббс предлагает другой выход. Нужно показать, что такого рода разногласия ведут к войне, и тогда решающую роль станет играть желание мира:

«...те, кто не может прийти к соглашению относительно блага в настоящем, соглашаются относительно будущего, а это уже дело разума. <...> Если разум указывает, что мир является благом, отсюда на том же основании следует, что все средства, необходимые для достижения мира, суть благо, а посему *скромность, справедливость, верность, чело- вечность, сострадание*, которые... необходимы для достижения мира, являются добрыми *нравами* или обычаями, то есть *добродетелями*. Следовательно, закон, требуя средств для достижения мира, требует тем самым и добрых нравов, или *добродетелей*. А поэтому он называется *моральным законом*»<sup>77</sup>.

Почему же Гоббс, спрашивает Скиннер, так настойчиво утверждает, что обнаружил то, чего не замечали философы прежде? На первый взгляд он просто воспроизводит рассуждения гуманистов, которые еще со времен Петрарки отмечали, что о добродетелях можно говорить в двух разных смыслах — как о неких похвальных качествах человека и как о социальной силе, способствующей достижению общего блага, в том числе мира. В эпоху Гоббса подобная аргументация превратилась уже в общее место. Новизна Гоббса (которую сам он лишь постепенно смог сформулировать с полной ясностью) состоит в том, что для него

75. См.: Skinner Q. Visions of Politics. Vol. 3. Ch. 4.

76. См.: Гоббс Т. О гражданине // Гоббс Т. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 317.

77. Там же. С. 317.





«добродетели — не просто имена качеств, способствующих установлению мира, но как раз это (то, что они способствуют миру. — А. Ф.) и конституирует их благость»<sup>78</sup>. Такой строй мысли характерен для Гоббса. Не случайно, как показывает Герфрид Мюнклер, он переворачивает обычный для античной политической философии ход рассуждений, начинающийся с вопроса о том, что такое справедливость, и затем приводящий к обсуждению законов, наиболее соответствующих справедливому устройству жизни. Гоббс отрицает любые дефиниции справедливости, которые даются до ее определения в позитивном праве, то есть путем сугубо философской рефлексии. Он не только «не признает за дискурсивным разумом никакой обязательности в смысле долженствования или даже принуждения», но и полагает, что «такого рода философский дискурс постоянно рискует стать преддверием и началом гражданской войны»<sup>79</sup>. Эта установка, по мнению Мюнклера, обусловлена тем, что Гоббс отталкивается от постулата, совершенно чуждого античной политической философии, а именно от постулата о естественном равенстве людей. «Аристотель начинает с неравенства, чтобы прийти к равенству как элементу *политического* порядка; Гоббс, напротив, начинает с равенства, чтобы прийти к неравенству как конституирующему порядок результату господства. Иными словами, что для Аристотеля — нормативно высшая и ценнейшая форма господства, господство равных и свободных... для Гоббса есть не что иное, как естественное состояние, решающая характеристика которого — отсутствие всякого стабильного порядка»<sup>80</sup>.

Таким образом, важнейшие морально-политические определения, будь то добродетель или справедливость, оказываются *имманентными* самому порядку. Повторю еще раз. Добродетели суть добродетели потому, что способствуют миру, справедливость есть справедливость потому, что порядок именно таков, какой он есть, распределение в нем прав и неравенства установлено сувереном. Однако поскольку, как мы уже выяснили, война возникает не по ту сторону порядка, но постоянно присутствует в нем как возможность распада и, так сказать, реформатирования, добродетели, о которых идет речь, это не добродетели чисто естественного состояния, бессильные в деле установления

78. Skinner Q. Visions of Politics. Vol. 3. P. 137.

79. Münkler H. Thomas Hobbes. Frankfurt am Main: Campus, 2001. S. 62.

80. Ibid. S. 65.





мира, а справедливость — не просто перевод в морально-политические термины действующего позитивного закона. Грубо говоря, гражданин гоббсовского государства должен быть не просто послушен, но еще и добродетелен и в своих соображениях о том, что, кому и по какому праву принадлежит, ориентироваться не на сугубую фактичность господствующих установлений, но и на представление об их справедливости.

Вопрос, собственно, состоит в том, как это возможно. Если независимый от позитивного права философский дискурс и рефлексия не могут задавать мерку справедливости, то что тогда они могут? Конечно, Гоббс не упускает случая указать на вред университетов. Что от обсуждения книг и мнений можно перейти к обсуждению самого главного: кто именно будет интерпретировать не только естественное и тем более позитивное право, но и отдаленные последствия действий, приводящих к войне или миру, кажется совершенно очевидным. Иначе говоря, тот критерий, который Гоббс называет самым важным для оценки добродетельности добродетелей, тоже работает лишь через процедуру интерпретации, а значит, необходимо сделать именно то, на чем и настаивает Гоббс: признать определение добродетелей, подобно определению справедливости, прерогативой суверена.

**Н.В.** На этой стороне дела сосредоточил внимание Шмитт, создавший своеобразную схему толкования Гоббса — так называемый «гоббсовский кристалл». В этом «кристалле» (вписанных в открытый шестигранник строчках, которые расположены одна над другой и могут быть прочитаны как сверху вниз, так и снизу вверх) сведено несколько положений. Сверху кристалл открыт трансценденции, снизу закрыт системой потребностей. Верхняя строчка — это положение истинной веры: Бог есть Христос. Но вот уже следующей строкой идет: «*Quis interpretabitur?*», то есть «кто истолкует?». И только отсюда Шмитт переходит к центральному положению: законы создаются не истиной, а властью, авторитетом<sup>81</sup>.

Таким образом, суверенная власть не может не вторгаться не только в область права, но и в область самой морали. Лишь в государстве имеются не просто правила, но инстанция интерпретации, от которой исходят авторитетные суждения о том, что считать скромностью, ми-

81. См.: *Schmitt C. Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1963. S. 122.





лосердием, состраданием и т. п. Получается, что для сохранения мира государству, суверену приходится довольно глубоко проникать в ткань социальной жизни. А в повседневных практиках, как мы видели, разногласия в моральных оценках, даже когда речь не идет о делах корыстных, достаточно велики. Применительно к настоящему, то есть там, где включение дискурсивного разума еще или уже невозможно, вероятны сильные расхождения между людьми. Единодушие может быть достигнуто исключительно в отношении будущего, когда начинается размышление, но размышление не гарантирует, что даже при использовании критерия «содействие миру» удастся достичь единодушия. Поэтому размышление необходимо только для того, чтобы ориентироваться на результаты суверенной интерпретации добродетелей, и именно постольку, поскольку о них приходится *размышлять*<sup>82</sup>. Вместе с тем потенциал конфликта в повседневной жизни вынуждает в текущих оценках обходиться без размышлений, полагаясь на то моментальное усмотрение естественного закона, о котором упоминалось выше.

Гоббс разводит *prudentia* и *sapientia*, то есть знание, почерпнутое из опыта и на опыт опирающееся, и собственно научное знание. Сравнительно скромная роль первого по сравнению со вторым примечательна, если принять во внимание, что *prudentia* — терминологически прямая наследница (у Цицерона и далее) *phronesis*<sup>83</sup>, той практической жизненной мудрости, которой придавали столь большое значение древние, прежде всего Аристотель. И благоразумие (*prudence*), и наука (*science*) полезны, отмечает Гоббс, но только последняя непогрешима<sup>83</sup>. Но может ли наука помочь в повседневной жизни и повседневных оценках?

Когда люди занимаются домашними делами, они мало доверяют знаниям, почерпнутым из книг, полагаясь на свое благоразумие. Но стоит им заняться делами государственными или политическими, как они начинают демонстрировать свою начитанность и заботиться скорее о своей репутации, чем о делах других людей. Благоразумие носит частный характер, но является ли сохранение мира частным делом? Благоразумно ли полагаться на благоразумие, то есть на обобщенный (и противоречивый) опыт, когда речь идет об отдаленных последстви-

82. Разум, говорит Гоббс в пятой главе «Левиафана», — это способность вычислять, но нет никаких гарантий, что вычисления будут безошибочными. Этой гарантией не может служить и мнение нескольких человек. Так что необходим арбитр или судья, обладающий авторитетом (*Hobbes T. Leviathan. P. 32–33*).

83. *Ibid.* P. 36.





ях сегодняшних поступков? Что означает эта постоянно подчеркиваемая Гоббсом неспособность проявить в чужих делах, особенно в делах государственно-политических, те качества благоразумия, которые в общем-то надежно служат домохозяевам? Как ни пытайся ответить на эти вопросы, что-то тут не складывается. С одной стороны, велик соблазн ограничить равнодушие или неспособность дать совет только теми случаями, которые выходят за пределы повседневного общения. С другой стороны, внезапно оказывается, что благоразумие вполне может проявиться и в управлении государством<sup>84</sup>, то есть главное, что ведет к неудаче, — это занятие чужим, а не своим делом<sup>85</sup>. Подобное наблюдение может выглядеть психологически убедительным, однако связь благоразумия и науки, не говоря уже о благоразумии, науке и естественных законах сохранения мира, тем самым отнюдь не проясняется. Где-то здесь происходит сбой. Коллективное занятие общими делами было бы, наверное, благоразумным, но поскольку даже частное занятие делом другого человека не приводит к успеху, нужен суверен — и как арбитр, и как благоразумный правитель. Но благоразумен ли суверен, когда доходит до пределов *домохозяйства*? Будет ли он в этом случае заниматься своим или чужим делом? И насколько глубоко он может вторгнуться не только в действия людей, приспособляющихся к тому, что законная власть устанавливает масштабы оценок и систему права, но и в самое целеполагание благоразумно распоряжающихся своими делами домохозяев?

Сделаем еще один заход, на этот раз вместе с Ивом Шарлем Зарка, подробно исследующим категорию *желания* у Гоббса. Человек совершает действия, и эти действия имеют причины. Действия порождают войну и мир, действиями управляет благоразумие и мудрость, но в основе энергетики, события действия лежит желание или (то же самое, но с обратным знаком) отвращение. Эта энергетическая составляющая действия описывается Гоббсом как *conatus* (усилие). *Конатус*, собственно, и есть то, что соединяет человеческое с природным, то малое движение, которое совершается внутри человеческого тела, а затем продолжается вне его в форме наблюдаемых действий. Будучи

84. Согласно Гоббсу, для управления королевством требуется то же самое благоразумие, что для управления домохозяйством. Тут не разные степени *prudence*, но разные дела (*Hobbes' T. Leviathan*. P. 53).

85. Суверен занимается именно своим делом, когда благоразумно управляет государством.





направлено на некий объект, это усилие образует желание, а от объекта — отвращение<sup>86</sup>. Но как, спрашивает Зарка, соотносятся между собой желание и удовольствие (а также отвращение и боль)? В природе движение передается от одной материальной вещи к другой. *Conatus* материального агрегата исчерпывается в самой этой передаче движения. Желание устроено иначе. Оно разворачивается в репрезентациях и отражается в аффектах. При этом, значительно превосходя животных по широте опыта и степени осознания самого себя, человек способен испытывать удовольствие и страдание *независимо от реального наличия объектов желания/отвращения*. Так, удовольствия слуха проистекают из последовательности звуков, а удовольствия зрения — из сочетания цветов. Другими словами, они имеют отношение к органам чувств, но не локализованы ни в одном из них, то есть носят и *ментальный* характер, связанный с воспоминанием и предвосхищением. Именно ментальная форма удовольствия и страдания отличает человека от животного<sup>87</sup>. Поэтому желания человека в меньшей степени обусловлены заботой о настоящем, чем беспокойством по поводу будущего. Отсюда следует, что человек может испытать глубокую печаль, даже если в настоящем у него все благополучно, и радоваться, хотя состояние его никак не улучшилось. Однако вне отношений между людьми и радость, и печаль могут существовать лишь в эмбриональном виде: «...развитие поля опыта, в котором радость и печаль становятся рефлексивными аффектами, позволяющими человеку обрести специфическую форму самосознания, предполагает, что сюда вмешивается отношение к другому»<sup>88</sup>.

Если мы продолжим рассуждение дальше, то увидим, что разумная воля — по Гоббсу, последнее желание (отвращение) в череде желаний (отвращений), непосредственно предшествующее действию, — не может, по определению, усмирять желания или противостоять им. Собираясь действовать, мы, конечно, раздумываем, способны ли мы добиться того, чего хотим. Мы принимаем в расчет осуществимость наших желаний, а это означает, что желание, ставшее волей, — это разумное желание, в которое включен расчет будущего<sup>89</sup>. И поскольку из-

86. См.: *Hobbes T. Leviathan*. P. 38.

87. См.: *Zarka Y. Ch. La décision métaphysique de Hobbes*. P. 257–260.

88. *Ibid.* P. 261.

89. См.: *Ibid.* P. 263.





менчивость желаний и их модифицируемость имеют фундаментальный характер, никакая дедукция общего блага невозможна. «Жизнь есть прежде всего движение без цели желания, ставшего центром себя самого. Понятно, однако, что первейшим из благ является самосохранение, а первейшим из зол — смерть. Но... не получается ли так, что желание, дефиницированное (т. е. лишенное цели. — *А. Ф.*) в его отношении к миру, рефиницируется (т. е. вновь обретает цель. — *А. Ф.*) через отношение к сохранению простой биологической жизни?...»<sup>90</sup> Интерпретируя Гоббса, Зарка склоняется скорее к отрицательному ответу на этот вопрос. Каждый человек желает не просто сохранить жизнь, он желает также удовольствий, счастья, радости, хочет избежать страдания и горя. «В результате, если люди конституируют гражданское общество, то делают это не *только* для того, чтобы гарантировать постоянство своего кровообращения, не *только* для того, чтобы выжить. <...> Есть... права, не затрагивающие нашего биологического существования и все-таки неотчуждаемые»<sup>91</sup>. В подтверждение Зарка цитирует 15-ю главу «Левиафана», в которой Гоббс, перечисляя и разъясняя законы природы, соблюдение которых необходимо для человеческого общежития, в частности, пишет о том, что в таком общежитии человеку нужно не только *отказаться* от некоторых прав, но и *сохранить* некоторые права, в том числе право самостоятельно управлять своим телом, пользоваться водой, воздухом, дорогами для передвижения, в общем, всем, что требуется, чтобы *жить хорошо*<sup>92</sup>. Но выражение «жить хорошо» (live well) неявно отсылает нас к старой формуле Аристотеля, согласно которой политическая совместность нужна людям не просто для жизни, а для *благой жизни*. Разумеется, Гоббс не имеет в виду аристотелевское понятие блага, и французский переводчик «Левиафана», многоумный Франсуа Трико, поступил совершенно правильно, интерпретировав «well» как «*commodément*», то есть «удобно»<sup>93</sup>. Однако в более общем плане проблема все равно остается.

Зарка обосновывает свою интерпретацию Гоббса менее веско, чем можно было бы ожидать от ведущего гоббсоведа Франции. Ряд ключевых моментов интерпретации не положен прямо на текст Гоббса, не

90. *Zarka Y. Ch.* La décision métaphysique de Hobbes. P. 267.

91. *Ibid.* P. 269.

92. См.: *Hobbes T.* Leviathan. P. 107.

93. См.: *Ibid.* P. 154.





проиллюстрирован достаточным количеством цитат. Однако в целом им создана достаточно убедительная и, что очень важно, прямо перекликающаяся с современными дискуссиями картина. Взгляды Гоббса в трактовке Зарка имеют немало общего с идеями немецких философов-антропологов, прежде всего Гельмута Плеснера и Арнольда Гелена. Человек оказывается «не установившимся» существом, для которого нет ничего фиксированного. Он вписан в природу, но природа устроена так, что в ней невозможно найти конечные цели и высшие блага, возбуждающие движение и останавливающие его. Его воля равна его желаниям, но сами эти желания ментальны и принуждают ориентироваться на других людей, принимать их в расчет. Он ничего так не боится, как смерти, но желает не просто жизни, а жизни, определения которой очевидным образом носят социальный, а не просто биологический характер. Иначе говоря, Зарка ставит нас перед проблемой, которая с легкой руки Джорджо Агамбена стала называться проблемой *голой жизни* (*nuda vita*), жизни как таковой, без всех добавочных и столь важных для политической философии определений<sup>94</sup>.

Агамбен тоже считает, что естественное состояние, по Гоббсу, отнюдь не предшествовало гражданскому. Естественное состояние внутренне присуще государству, проявляя себя тогда, когда государство рассматривается как если бы оно находилось в состоянии распада. Отсюда следует, что оно отнюдь не безразлично к законам государства, оно есть принцип *исключения* (исключительного положения), порог (состояния нормальности), который расположен в самом государстве, внутри его. И в этом смысле естественное состояние не столько война всех против всех, сколько условие, при котором каждый для каждого есть только *голая жизнь* (а не человек, наделенный моральными и политическими квалификациями)<sup>95</sup>. Может ли политический порядок основываться только на том, что он сохраняет *голую жизнь*? Может ли отношение к другому вне данного порядка и тем более внутри его быть отношением одной *голой жизни* к другой *голой жизни*?

---

94. См.: *Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

95. Ibid. P. 105–106.





## VI

Суммируя приведенные выше рассуждения, мы можем зафиксировать, что *ответов* на большую часть поставленных нами вопросов в сочинениях Гоббса нет. Внимательно вчитываясь в его труды, мы обнаруживаем любопытный феномен. Вся конструкция Гоббса словно вибрирует, но вибрирует подспудно. На поверхности — внятные, чистые конструкции, задуманные как торжество последовательности и неумолимой логики. Глубже — даже не противоречия, а именно поле вопросов, остающихся без ответа. Мы ставим эти вопросы, но правомерна ли такая постановка? Среди излюбленных, повторяющихся аргументов Скиннера, критикующего неправомерные, с его точки зрения, интерпретации Гоббса, один заслуживает в этом плане особого внимания. Гоббс, отмечает Скиннер, несомненно, рассчитывал на определенную реакцию своих читателей, и если в наши дни мы предлагаем интерпретации, совершенно не учитывающие исторический контекст, нас все-таки должно удивлять, что *намерения* Гоббса, открывшиеся его нынешним толкователям, не были замечены его современниками<sup>96</sup>. Однако стоит ли придавать такое значение намерениям? Не может ли оказаться так, что тексты, прочитанные в новых исторических контекстах, обнаруживают логические связи и противоречия, открывают пространство вопросов, во всяком случае не менее важных или по-другому важных в прошлом, нежели они важны сейчас?

Именно поэтому нам кажется сейчас столь актуальной прежде всего моральная философия вкуче с антропологией Гоббса и только в этой перспективе — собственно политическая философия вместе с конструкцией общественного договора и суверенитета. В своей влиятельной некогда интерпретации, составившей целую эпоху в понимании Гоббса, Штраус доказывал, что Гоббсова конструкция государства основывается на двух принципах, выведенных аналитическим путем: принципе «естественного вожделения» и принципе «естественного разума», то есть *извращенного и правильного*. Вместе с тем сама квалификация принципов, согласно Штраусу, носит не аналитический характер. Анализ способен только выявить эти принципы, но не квалифицировать их<sup>97</sup>. Но именно за счет такой квалификации Гоббсу удается

96. См., например: *Skinner Q. Visions of Politics. Vol. 3. P. 282.*

97. См.: *Strauss L. Op. cit. S. 175.*





обосновать новую и парадоксальную науку политики, в которой государство основано на праве, то есть некотором *притязании*. Согласно Гоббсу, говорит Штраус, «фундаментом морали и политики является не „закон природы“, не естественное обязательство, но „право природы“, безусловно оправданное, *ибо* оно есть безусловно, всем людям и при всех обстоятельствах могущее быть предъявленным притязание на защиту плоти и жизни, которое конституируется путем ограничения максимального, безусловно неоправданного, *ибо* не могущего быть предъявленным всем другим людям притязания на триумф всех над всеми...»<sup>98</sup>. Это — замечательный результат, полученный Штраусом, собственно, вопреки его упрощенному пониманию антропологии Гоббса, характера влечений и выстраиваемых с учетом естественных законов (!) отношений между людьми.

«Людей Гоббса», как назвал их Тённис, эгоистичных, враждебных друг другу, озабоченных лишь самосохранением, можно встретить у разных социальных теоретиков. Их нельзя только найти у самого Гоббса. Но даже тогда, когда с основаниями интерпретации — как в данном случае — нельзя согласиться, многие важные выводы сохраняют значение. Штраус привлекает внимание к тому ключевому пункту, который, возможно, является настоящим источником упомянутой выше «вибрации». Вот как он строит свое рассуждение. Если все люди, по Гоббсу, одинаково разумны от природы, но разум сам по себе бессилён, нельзя утверждать, что разум определяет господство. Тогда ставится вопрос: кто же из равных между собой людей может господствовать над прочими, при каких условиях и в каких пределах он может притязать на господство? Через это мы и приходим к проблематике суверенитета. В ситуации естественного равенства требуется произвольное вмешательство, *искусственная* замена разуму — суверен. «Разрыв с рационализмом есть, таким образом, решающая предпосылка как понятия суверенитета, так и вытеснения „закона“ „правом“, то есть вытеснение примата обязательства приматом притязания»<sup>99</sup>. Фактичность правомерного притязания, добавим мы, — это и есть источник вибрации, способной разрушить всю конструкцию.

Мы помним, однако, что настоящие «люди Гоббса» совсем другие, не столь уж холодно-рациональные. Их враждебность, доходящую до

---

98. *Strauss L.* Op. cit. S. 176.

99. *Ibid.* S. 181.





воинственности, можно, пожалуй, определить как такое отношение друг к другу, в котором присутствует модус заботы о себе и своем домохозяйстве, но отсутствует модус заботы о чужом. Или еще точнее: «люди Гоббса» устроены так, что они, безусловно, способны распознать необходимость отношения друг к другу в модусе заботы, но это познание должного (закона) им не удастся перевести в практику благоразумного действия. Эти неудачи не сквозные, не тотальные, однако «люди Гоббса» постоянно считаются с возможностью и большой вероятностью того, что дела не заладятся, что придется воевать, а не договариваться «по-хорошему» и жить разумно и добродетельно. Они исходят из этого постоянно — их жизнь протекает в государстве, и они принуждены считаться с далеко идущим вмешательством суверена. Можно было бы, следуя Штраусу, сказать, что именно поэтому ключевым пунктом оказывается не фактичность закона, а притязания права, но право как действующее право тоже имеет фактический характер и приобретает благодаря суверену вид действующего закона.

«Люди Гоббса» — и мы вместе с ними — ходят по кругу. Они не могут отказаться и/или освободиться ни от разума, ни от притязаний, ни от вожелений, ни от страха перед ближним, ни от еще большего страха перед сувереном. Они динамичны по своей природе, исток и тайна которой находится за пределами политической жизни. Ни одно определение не годится для построения целостной картины, в какой-то момент приходится переходить к следующему, от него путь лежит дальше и дальше. Этот динамичный неустойчивый мир, известный некогда безоглядным прославлением любой фактической власти, — не тот, чем кажется. Он завораживает наблюдателя и взыскует новых исследований. ❁





## Политический трепет и теодицея Левиафана\*

Страх есть возможность свободы. Кто научился настоящему бояться, тот обучился высшему; действительность — легче возможности; нельзя обманывать действительность, которая хочет нас научить, бесчестно — пренебрегать страхом, который хочет спасти нас.

*Карл Шмитт. Глоссарий (8.02.48)*<sup>1</sup>

Брошюра, выпущенная в Москве в рамках проекта [lettera.org](http://lettera.org)<sup>2</sup>, знакомящего отечественную публику с небольшими, но емкими и значительными сочинениями выдающихся современных мыслителей, представляет собой перевод лекции, прочитанной знаменитым историком Карло Гинзбургом в одном из ведущих центров современных европейских исследований, European University Institute, где уже много лет существует программа Макс-Веберовских лекций. Несмотря на скромный объем, это сочинение столь важно, а темы, поднятые в нем, столь актуальны, что мы решили откликнуться на него в нашем журнале.

Лекция Карло Гинзбурга говорит более о политической теологии, нежели о политической философии. Он вводит нас в проблематику через учение Гоббса, одного из основателей современной философии государства. Значительную часть лекции составляет реконструкция важного утверждения Гоббса, которое Гинзбург считает его центральным аргументом: страх заставляет людей соединиться, образовать государство; страх заставляет их подчиняться суверену. Страх этот

\* Впервые опубликовано в: Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 180–186.

1. *Schmitt C.* Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951. Berlin: Duncker & Humblot, 1991. S. 93.

2. *Гинзбург К.* Страх. Почтение. Ужас / Пер. с англ. Т. А. Азаркович; под ред. А. Ф. Филиппова. М.: Проект [lettera.org](http://lettera.org), 2010.





настолько велик, что не может быть приравнен к обычному испугу. Благоговейный трепет почитания превосходящей человека мощи примечателен тем, что вызывает его творение человеческое. Человек сам создает нечто страшное, и слов нашего языка не хватает, чтобы передать ужас преклонения перед ним.

Ученое сообщение Гинзбурга содержит немало тонких наблюдений, но лишь в малой степени соотносится с современными дискуссиями о Гоббсе. Откликаясь на его речь, мы поставим три взаимосвязанных вопроса, отчасти инспирированных этими дискуссиями.

Прежде всего следует спросить, *что на самом деле говорил Гоббс?* Во-вторых, необходимо выяснить *место страха* в его политической философии. В-третьих, задаться вопросом об *актуальном значении* гоббсовской политической теологии страха. Рассмотреть эти вопросы по отдельности и подробно в рамках этой небольшой рецензии мы не сможем — жанр не располагает к обширным штудиям. Сделаем лишь несколько предварительных замечаний, возможно, открывающих некоторые перспективы дальнейших исследований.

## I

О реконструкции не то что всей философии или только политической философии Гоббса, но даже и одной лишь его позиции в «Левиафане», в лекции Гинзбурга не может быть и речи: предмет столь обширный не следует обозревать на нескольких страницах. Однако методически автор не вполне корректен: несколько примеров из текста «Левиафана», отсылка к переводу Фукидида, выполненному Гоббсом, цитирование современника Гоббса Пёрчеса (а больше у него ничего нет) — этого еще недостаточно, чтобы доказать сквозное и ключевое значение страха в понимании религии и государства у Гоббса. Вопрос, однако, ставится иначе: возможно ли, в принципе, приписать Гоббсу определенный взгляд на вещи, выстраивая *за него* систематическую, обнаруживающую себя в разных текстах и в разные периоды его творчества, но прежде не замеченную ни современниками, ни поколениями исследователей, позицию? Конечно, это — общий вопрос историко-философской реконструкции, и касается он многих великих авторов. Но Гоббс — один





из тех, кто возбуждает наибольшие противоречия и разногласия в толкованиях<sup>3</sup>.

Гинзбург предлагает всего только *одну* из возможных стратегий чтения Гоббса. Он не изолирует логическую связь ужаса и поклонения смертному богу — Левиафану — от исторического контекста, но старается продемонстрировать идеи Гоббса в их внутренней последовательности, по преимуществу историко-биографической. *На самом деле* Гоббс говорил, конечно, *также и* все то, что вменяет ему Гинзбург, однако — не только это. И множество убедительных интерпретаций свидетельствуют только о том, что любое сокращенное, обедненное представление его аргумента заведомо уступает в достоверности более сложным.

## II

Но дело, конечно, не только в том, чтобы зафиксировать многообразие интерпретаций. Все упомянутые нами подходы имеют отношение к тому, что можно было бы назвать рождением трансфактического из фактичности. Устройство человека, по Гоббсу, на первый взгляд выглядит просто: человек подобен механизму. Но в механистической картине мира и человека невозможно ни тщеславие, ни обязательство, ни авторизация, т. е. поручение доверенному лицу действовать так, как если бы действовал сам *автор*, источник действия<sup>4</sup>. Привычное многим понимание Гоббса как автора, изобразившего человека рациональным эгоистом, в настоящее время кажется архаичным. Не разделяет его, конечно, и Гинзбург. Но что получается у него? Тот же эгоизм, только вывернутый наизнанку: если на место погони за удовольствием поставить

3. О различных интерпретациях Гоббса см.: Филиппов А. Ф. Актуальность философии Гоббса // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 3. С. 102–122.

4. Русский перевод не позволяет увидеть терминологические тонкости многих аспектов учения Гоббса. Так, в гл. XVI «Левиафана» речь идет об *author*, *actor* и *person*, т. е. первоначально *авторе* и *персонаже* на сцене. Притом что перевод «доверитель и его доверенное лицо» в контексте последующих рассуждений точно передает мысль Гоббса, русский читатель не замечает, что введенные выше термины переводятся уже по-другому. Ср.: «And then the person is the actor, and he that owneth his words and actions is the author, in which case the actor acteth by authority» и «И тогда личность является представителем, а тот, кто признает своими его слова и действия, есть их доверитель. В этом случае представитель действует по полномочию».





страх, теоретическая логика останется все той же, и все так же будет непонятным появление трансфактического.

Это требует краткого пояснения. Представим себе, как, по Гоббсу, действует человек, волевым образом направляя свои действия к тому, что ему приятно, или от того, что ему неприятно. Готье формулирует это в высшей степени внятно: люди, то есть «самосохраняющиеся машины (engines) Гоббса принуждены к постоянной активности представлением (presenting) в чувственном опыте все новых и новых объектов желания и отвращения. <...> Власть — средство достижения успеха в этой бесконечной активности»<sup>5</sup>. Так, не отсылая к агрессивности человека, можно объяснить «соперничество самосохраняющихся машин». Но страх, о котором говорит Гинзбург, не равен отвращению или разумному выводу об опасности. Страх имеет обобщенный характер; точно так же обязательства и тщеславие выходят за пределы фактических ситуаций, у них нет однозначной референции, они распространяются на целые классы возможных ситуаций.

Здесь мы подступаем к самому интересному. Тщеславие, в общем, может быть истолковано следующим образом. Человек не всегда действует, не всегда вступает в фактическую конкуренцию с другими людьми, не всегда борется и побеждает. Он желает, однако, вступив в борьбу и победив противников, сохранить ее результаты. Ж.-Ж. Руссо в «Происхождении неравенства» поставит это в упрек Гоббсу: какое может быть подчинение одного человека другому в естественном состоянии? Допустим, кто-то решил завладеть некоторой вещью. Как он будет ею владеть? Постоянно охранять? Это невозможно. Объявлять своей? Но права собственности еще нет в естественном состоянии. То же самое и с порабощением одного человека другим. Более сильный может непосредственно принудить более слабого совершить некие действия. Но может ли он контролировать его поведение постоянно? Нет, конечно, как не может он всегда охранять вещь, которой он якобы завладел. Если теперь мы вернемся к Гоббсу, то увидим, что в том-то и смысл тщеславия. Забота о славе — это забота о трансфактическом. Битвы миновали, доказательства силы не требуется, если известно, что *такой-то* достаточно силен, чтобы принудить. Ему подчиняются, его право уважают, даже если нет фактического принуждения и фак-

---

5. *Gauthier D.* The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes. Oxford: Clarendon Press, 1969. P. 14.





тической борьбы. А как же быть со страхом? Можем ли мы сказать, что страх — это как раз коррелят тщеславия? Если кто-то славой своей заменяет непосредственное применение силы, значит, на другой стороне отношения — страх, даже если бояться, собственно, нечего, потому что непосредственной угрозы нет. Но достаточно ли нам этого толкования?

Очевидно, нет, хотя переход от страха, какой повседневно испытывает человек, к политическому трепету, подчиняющему себе его волю, куда менее очевиден, чем переход от фактических расчетов в ситуациях к тщеславию и обычному страху. Обычное выхождение за пределы фактического *пруденциально*: «Как эмпирическое знание причин пруденция есть более или менее надежное ожидание соответствующих результатов [действий], способность, общая человеку и прочим тварям»<sup>6</sup>. Когда мы говорим о подавляющем страхе, мы не можем всего лишь противопоставить его повседневным опасениям. Конечно, тот ужас, о котором идет речь у Гинзбурга, это не пруденциальный ужас, он необъясним обстоятельствами жизни и действия, но его и не оторвать от обстоятельств жизни и действия.

Пропустив говоря, в чем здесь проблема? Повседневное поведение человека неотделимо от опасений, именно поэтому он ведет себя благоразумно, взвешивая привлекательное и отталкивающее, ошибаясь, поддаваясь страстям, опираясь на опыт, в меру своего предвидения последствий, и — как считается — руководствуясь потребностью самосохранения больше, нежели потребностью в удовольствиях.

Но мы же знаем, что страх, наряду со своекорыстием и тщеславием, это источник войны всех против всех, а значит, в силу общественного договора, — возникновения государства. Государство допускает своекорыстие, если оно не становится причиной войны; государство (то есть суверен как лицо государства) распределяет знаки престижа, удовлетворяя тщеславию демонстрацией того, кто более любезен суверену как единственному источнику силы; государство внушает ужас, заставляя склониться перед ним, ибо нет на земле силы, его превосходящей.

---

6. *Warrender H.* Political Philosophy of Hobbes. Oxford: Clarendon Press, 1957. P. 245.





### III

Все так. Но можно ли из суммы повседневных опасностей получить ту основную угрозу, с которой невозможно справиться благоразумному? Можно ли из обыкновенного преследования преступлений и надзора за порядком получить тот подавляющий волю ужас, какой должен вызвать «Левиафан»? Мы лучше пойдем, в чем тут дело, если снова вернемся, во-первых, к концепции власти, а во-вторых, к концепции естественного состояния у Гоббса. Власть, которая есть концентрат множества волений, вложенных в искусственное лицо государства посредством общественного договора, именуется *authority*. Но есть еще более общее понятие власти. Это мощь, это способность. Мощь (*power*), говорит Гоббс в самом начале десятой главы «Левиафана», есть наличное средство достигнуть в будущем некоего явного блага<sup>7</sup>. Власть как *power*, таким образом, есть некая общая сила причинения, сопряжения воли и результата. Но это, замечает Зарка, и есть способность пребывания, сохранения своего существования. Мощь — значит быть, и «мощь как средство есть мощь для себя, то есть такая, какой представляет ее себе вожделеющее существо»<sup>8</sup>. Но такая мощь должна, в конце концов, превратиться в вожделение господства над другими, потому что иначе невозможно ничего поделать, нет никакой гарантии, что любое действие достигнет результата<sup>9</sup>. Вопрос о власти становится главным вопросом сохранения самого существования «самосохраняющейся машины». Не страх перед отдельной неудачей, но постоянная угроза небытия открывается в возможности любого неуспеха.

Но таково, как можно было бы сказать, лишь естественное состояние? Да, разумеется, только естественное состояние при ближайшем рассмотрении оказывается не состоянием, *исторически предшествующим* государственному, а скорее, оборотной стороной последнего. Естественное состояние — это не исторически изначальное состояние человека, но то, что получается, если множество людей лишить искусственной личности государства, которому они по общественному договору доверили вершить суд и расправу. Естественным становится

7. См. в русском переводе: «Могущество человека (взятое в общем виде) есть его наличные средства достигнуть в будущем некоего видного блага» (*Гоббс Т. Сочинения: в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 63*).

8. *Zarka Y. Ch. La décision métaphysique de Hobbes. 2<sup>e</sup> éd. P.: Vrin, 1999. P. 295–296.*

9. *Ibid. P. 297–298.*





состояние при разрушении государства. Но и в обычной жизни в государственном состоянии естественность дает о себе знать. Даже в государствах нет полной безопасности. Это значит, что никогда человек не может быть полностью спокоен, никогда не сможет избавиться от ужаса. Государство не означает избавления от ужаса<sup>10</sup>, но составляет ли ужас главное, господствующее в человеке?

Мы возвращаемся, таким образом, к вопросу об антропологии Гоббса, поскольку решение этого вопроса имеет значение для его политической теологии. Вообще, богословские параллели (не говоря уже о собственно теологически-политических вопросах) в трактовке государства у Гоббса отметить легко. Государство он называет не только *Левиафаном* (дав тем самым начало сложным и не всегда очевидным истолкованиям его символики<sup>11</sup>), но также смертным богом. Договор, заключаемый при образовании государства, это особый род договора, *covenant*, заставляющий вспомнить о *covenant theology*<sup>12</sup> его времени. Интерпретация догматов, признание пророчеств и прочие суждения в принципиальных религиозных вопросах являются делом государства. Наконец, спасение — пусть лишь посюстороннее, земное спасение — тоже есть дело государства. Чтобы довершить картину, достаточно добавить, что перед государством человек испытывает тот же самый трепет, что и перед всемогущим Богом.

---

10. Ср. у Л. Фуано: «Гоббс не утверждает здесь, будто существования государства достаточно, чтобы рассеять страх и недоверие в отношениях между людьми; он также не утверждает, что страх, в себе и для себя, делает недействительными договоры. Прежде всего государство не рассеивает страх, потому что оно само есть источник другого, специфического страха, называемого „terror“ (ужасом), который берет начало в его исключительном праве выносить приговоры и осуществлять наказания» (*Foisneau L. Leviathan's theory of justice // Leviathan after 350 Years / Ed. by T. Sorell and L. Foisneau. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 108*).

11. См. прежде всего, конечно: *Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / Пер. с нем. Д. В. Кузницына; под ред. А. Ф. Филиппова. СПб.: Владимир Даль, 2006*.

12. В русском языке прижился крайне неудачный термин-калька с немецкого языка «федеральная теология» (*Föderaltheologie*); речь идет о *zawete*, союзе с Богом. Разностороннее исследование того, как использован этот термин в «Левиафане», см. в цитированной выше статье Фуано. Более подробно о *covenant theology* Гоббса см.: *Lessay F. Hobbes' covenant theology and its political implications // The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan / Ed. by P. Springborn. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 243–270*.





Не все, правда, складывается здесь так просто. Если бы «гоббсовский человек» был не просто эгоистом, но эгоистом, делающим ставку на физическое выживание, спасение тела прежде всего, тогда можно было бы смело уподобить посюстороннее избавление от опасностей в государстве потустороннему спасению в царстве Славы Божьей. Однако проницательные читатели Гоббса замечают, что смерть далеко не всегда оказывается у него худшим злом, а простое сохранение жизни — высшим благом. Доминик Вебер приводит несколько цитат из разных сочинений Гоббса, чтобы показать далеко не безусловное преобладание желания жить над желанием умереть<sup>13</sup>. Смерть также может рассматриваться *в числе благ*. Важный вывод Вебера совпадает с выводом Зарка: «Если уж Гоббс и мыслит нечто вроде себялюбия, то оно у него имеет форму желания, причем желания мощи: любить себя значит любить желать, то есть любить мощь, которая позволяет продолжать желать. В этом смысле желание сосредоточивает в себе тотальность действующих причин человеческого поведения»<sup>14</sup>.

Этот результат позволяет с осторожностью оценивать рассуждения Гоббса о том, что от природы все люди, в принципе, одинаковы и хотят сохранения жизни. Если есть те, для кого смерть благо, это значит, что не всякая жизнь, по Гоббсу, — «голая жизнь», не нуждающаяся ни в каких дополнительных квалификациях. Если мощь важнее собственно жизни, то мера мощи более важна, чем голый факт жизни. Люди, говорит Гоббс, соревнуются между собой, ища славы и чести. Их отличает от прочих животных интерес к исследованию причин вещей (об этом говорится в 6-й главе «Левиафана»), а роднит с животными жажда телесных удовольствий. При желании в его сочинениях можно найти много неочевидных, мимоходом высказанных суждений такого рода.

Что это значит? Мы рискуем предположить, что человек то и дело изображается Гоббсом именно в политических трактатах, где антропология не отделена от политической философии, в полноте его способностей, как существо, у которого игра сил может приводить к высшим, сравнительно с прочими людьми, проявлениям. Соревнуясь, он может ставить на кон свою жизнь, проиграв или ввиду ущерба для достоинства, он может с жизнью расстаться.

13. *Weber D.* Hobbes et le désir des fous. P.: PUPS, 2007. P. 73–75.

14. *Zarka Y. Ch.* Op. cit. P. 77.





Что же в таком случае означает политический ужас? Для запуганного существа, ищущего спасения и мира для обретения выгод, ужас есть неизбежное зло: он позволяет государству запугать себя, чтобы не стать жертвой себе подобных. Но для ренессансного человека, наслаждающегося игрой своих сил, ищущего славы, счастливого движением, а не результатом, политический ужас выглядит немного по-другому. Смертный бог — Левиафан *трансцендентен* множеству индивидов, которые, как замечает Шмитт, могли скорее заклинать появление нового Бога, нежели творить его<sup>15</sup>. В этом множестве, словно бы против внятного заявленного намерения Гоббса, обнаруживаются малые, невыразительные, не вполне проявленные в своей человечности люди, так же как и сильные, выдающиеся, славные и энергичные, ищущие знания причин и достойные подлинной дружбы. Но и тем и другим противостоит ужас государства. Его насилие делает ничтожным любое сопротивление, любое притязание. Никто не может сравниться с ним, и если от него не может быть неправды и несправедливости, то потому лишь, что правду и справедливость оно определяет само. Неодолимым его делает сочетание высшей мощи и высшего права, а ужасным — то обстоятельство, что его невозможно «впустить внутрь». Индивид может признать, что у государства всегда — свои резоны, может согласиться считать его резоны своими резонами, но постичь самые резоны он не способен. Но и человеческую мерку возвышения мощи никто отменить не может. Поэтому неминуемо возникает радикальное напряжение: все, что измеряется человеческими мерками, сохраняет силу. Государство признается как источник права и справедливости, высший судья во всех делах, включая вопросы веры, однако действующий по *фактически* всякий раз декларируемым, но оттого не более понятным причинам. Не человеческое как таковое, но именно высшее, лучшее в человеке приходит в соприкосновение и столкновение с мощью Левиафана. Стоит ли напоминать, что существование социальности без Левиафана, по Гоббсу, невозможно. Мир, который должен был бы быть собран в этой конструкции, раскалывается. Что тогда есть в этом мире поклонение и трепет? Возможны ли они вообще, коль скоро речь идет о человеческом создании? Возможно ли обойтись без поклонения и трепета? Все это не слишком оригинальные вопросы политической теологии. Гоббсовским вопросом часто называют вопрос о том, как возможен

15. Шмитт К. Указ. соч. С. 151.





социальный порядок, то есть возможен ли он вообще. Вывернув его наизнанку, мы получаем вопрос о том, может ли быть насилие вписано в порядок политического мироздания или, еще точнее: возможна ли практическая, непрерывно возобновляемая теодицея смертного бога, постоянно творящего насилие, и мир в постоянно творимом, полном насилия социальном мире? ❄





# Мобильность и солидарность

## Статья первая\*

### Введение

Солидарность представляет собой *и* теоретическую, *и* социальную проблему. Солидарность — это то, что держит людей вместе, несмотря на все их различия, причем держит, так сказать, изнутри, не по-нуждая, но побуждая. Действительно ли, однако, есть что-то такое, что побуждает их держаться вместе? Может быть, социальная жизнь представляет собой не преодоленную и непреодолимую до конца *войну всех против всех*? Может быть, солидарность — это лишь солидарность движений протеста? Может быть, это пустое понятие? Стоит ли вообще говорить о солидарности? Что дает нам оно для понимания происходящего? Несколько лет назад я уже пытался привлечь внимание к этому вопросу<sup>1</sup>, сейчас разговор должен быть переведен в плоскость более содержательного рассмотрения.

Прежде всего мы должны зафиксировать, что солидарность является проблемой потому, что ее существование неочевидно. Солидарность не повсеместна, она находится под угрозой, ее существование не является первостепенной заботой, но ее отсутствие более чем ощутимо во всей социальной жизни. Можно сказать и так: лучше всего проблематичность солидарности ощущается тогда, когда ее не оказывается там, где, как предполагалось, ее не может не быть, в ситуациях, где взаи-

---

\* Впервые опубликовано в: Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 4–20.  
1. Филиппов А. Ф. Неуловимая субстанция солидарности // Отечественные записки. 2002. № 3. С. 231–247. См. также более раннюю переводную публикацию одной из важных философских книг конца XX века: *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. В. Хестановой и Р. З. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.





мопомощь или взаимная поддержка, доверие, лояльность людей друг другу являются предпосылками нормального течения событий. Но обращение к солидарности может происходить и по-другому. Когда мы слышим о солидарности участников социальных движений, политических партий, акций и т. п., мы понимаем, что речь идет не о простой лояльности, а о том, что превосходит обычный, нормальный уровень поддержки. Иначе говоря, обычная, обыденная солидарность становится заметной лишь тогда, когда обнаруживается либо ее недостаток, либо избыток. Недостаток или избыток в сравнении с чем? Что такое нормальный, базовый уровень солидарности? Какие изменения происходят с солидарностью в наши дни? Это нам и предстоит выяснить.

### К истории вопроса

Понятие солидарности является для социологии достаточно старым и привычным, хотя постепенно оно отошло на задний план. Солидарность — это некоторая позитивная настроенность людей по отношению друг к другу, понимание того, что есть некоторое «мы», понимание принадлежности к более широкому кругу, чем круг близких родственников. Это понимание не обязательно вербализовано, однако находит выражение в поведении определенного рода. Без солидарности единообразное поведение людей тоже возможно (у заводского конвейера или в военном строю), они могут разделять одни и те же ценности (например, эстетические), иметь одни и те же предпочтения (например, в области потребления), наконец, повиноваться одним и тем же приказам. Тем не менее отношение их друг к другу и к тому, что их объединяет, не исчерпывается таким единообразием.

Когда появилось понятие солидарности, какой вид оно имело? Первую классическую трактовку понятия в социологии предложил Огюст Конт, а самую известную среди классиков концепцию создал Эмиль Дюркгейм. Дюркгейм разделял, как известно, солидарность механическую, свойственную ранним, архаическим обществам, основанную на коллективных представлениях, и солидарность органическую, характерную для дифференцированных обществ, связанную с разделением труда<sup>2</sup>. Однако не Дюркгейм изобрел понятие солидарности и не

---

2. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Наука, 1991.





он сделал его актуальным для своего времени. История его куда более сложная и интересная.

Никлас Луман<sup>3</sup> отмечал, что понятие солидарности вошло в моду только в XIX веке; до этого предпочитали говорить о дружбе в греческих или латинских терминах (*philia, amicitia*)<sup>4</sup>. В современных исследованиях говорится, что понятие солидарности вошло в оборот во время Великой французской революции, хотя само слово восходит еще к формулам римского права. Однако несмотря на то, что о солидарности упоминали уже Мирабо и Дантон, основной категорией во время революции стала не «солидарность», а «братство»<sup>5</sup>. Лишь после революции 1848 года понятие солидарности становится по-настоящему популярным. В это время заговорили о солидарности трудящихся, которая выходит за границы государств и позволяет им сплотиться в международное рабочее движение. К концу XIX — началу XX века работу с понятием начинают широкие круги интеллектуалов, понятие солидарности входит в словарь таких известных социологов, как Дюркгейм и Зиммель. Широко распространено представление о том, что солидарность является неременным условием существования общества. Так, например, во Франции с 1904 по 1914 год ежемесячно выходит журнал «Обозрение по социальной солидарности» (*Revue de Solidarité Sociale*), в одном из первых номеров которого в редакционной статье мы читаем: «XIX век, который называют веком изобретений, по правде говоря, не изобрел солидарности. Но если он и не открыл вещи, он по меньшей мере создал слово. Политическая и экономическая эволюция с каждым днем делает все более необходимым, чтобы люди поддерживали друг друга, объединяясь против рисков и неопределенности своего существования всеми средствами человеческой ассоциации»<sup>6</sup>. Одним из ярких свидетельств общего интереса к солидарности становится знаменитая в те годы книга Леона Буржуа «Солидарность». Буржуа трактует солидарность в смысле самой универсальной связи между людьми. Поскольку, с одной стороны, предполагается, что че-

3. *Luhmann N.* Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. S. 533 (fn. 205).

4. Здесь же см. ссылку на: *Solidarität / Hrsg. von G. Orsi, K. Seelmann, S. Smid und U. Steinvorth.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995.

5. *Brunkhorst H.* From Civic Friendship to a Global Legal Community. Cambridge: MIT Press, 2005. P. 1ff.

6. *Revue de Solidarité Sociale.* 1904. № 2. P. 1.





ловек имеет право на свободное развитие, но с другой — у него есть обязательства по отношению к другим людям, солидарность оказывается выражением взаимного долга всех существ вообще, а человеческих в особенности, по отношению друг к другу, поэтому доктрина социальной солидарности является продолжением идей XVIII века, идеи равенства и братства, унаследованной от Французской революции<sup>7</sup>. Таким образом, в течение длительного времени существование концепта солидарности продолжается в русле *социалистического* подхода к обществу, от которого до известной степени не свободны даже классики социологии. Солидарность связана с социальным вопросом. Развитие капитализма увеличивает дифференциацию общества, и надо выяснить, что же удерживает его от распада при нарастании конкуренции и неравенства. Сознание общности, понимание долга, необходимость людей друг для друга, развитие институтов взаимопомощи — вот основные ответы того времени. Можно сказать, что социальный вопрос сыграл двойную роль в социологической трактовке солидарности.

Социологи с их трактовками солидарности касались самых живых, самых насущных вопросов своего времени, но есть и другая сторона. Ханна Арендт в знаменитой работе «О революции»<sup>8</sup> не без оснований утверждала, что проблема бедности, сыгравшая столь значительную роль в европейских революциях, точнее, *сосредоточение* на этой проблеме, перенос внимания в сферу благосостояния, разрушили область собственно *политического*. Права человека в ходе революции превратились в права санкюлотов, писала она. Даже не подвергая проверке или критике это утверждение, можно сказать, что, в свою очередь, долговременное и надежное решение проблемы благосостояния, или, по крайней мере, уменьшение остроты этой проблемы, позволили более внятно обнаружить себя тому, что мы сейчас называем *социальным*. Если у классиков социологии социальное могло находиться в неразрывной связи с социальным вопросом, то в позднейшее время внимание социологов переходит на общую проблематику социального порядка, возможности совместного существования людей, как она проблематизируется на всех уровнях анализа и не сводится к одному лишь выравниванию жизненных шансов или обеспечению средств

7. *Bourgeois L.* Solidarité. P.: Librairie Arman Colin, 1906. P. 156.

8. *Arendt H.* On Revolution. N. Y.: Faber & Faber, 1963. P. 53.





существования. Есть нечто общее, что важно для людей, неравных по богатству, что позволяет им держаться вместе.

Об этом более полувека назад достаточно внятно и точно писал Толкот Парсонс, когда обратил внимание на то, что даже общие ценностные стандарты еще недостаточно объединяют людей. «Например, ценности могут быть когнитивными стандартами, управляющими коммуникацией, или оценочными стандартами, которые управляют использованием подходящих экспрессивных символов»<sup>9</sup>, но моральные стандарты интеграции — это следующий, более высокий уровень, уровень ответственности действующих за целостность системы. «Только если система действия предполагает *солидарность* в этом смысле, члены ее определяют некоторые конкретные действия как действия, которые требуются в интересах сохранения целостности самой системы, а другие — как действия, несовместимые с этой целостностью, в результате чего это определение становится осью, вокруг которой организуются санкции»<sup>10</sup>. Таким образом, Парсонс отличает солидарность от простой *лояльности*, которую он считает «не институционализированным предшественником» солидарности<sup>11</sup>. Солидарность Парсонс связывает с социальными ролями. Если у человека есть социальная роль, значит, он является членом некоторого коллектива, а если он член коллектива, то имеет некоторые обязательства именно в смысле солидарности с прочими его членами.

«Обязательства перед коллективом, таким образом, — это один из аспектов всякой институционализированной роли. Но в определенных контекстах при выборе [действующим] ориентации [на себя или на коллектив] эти обязательства могут быть латентными, тогда как в других они „активированы“ — в том смысле что действующий должен выбирать: либо вести себя конформно по отношению к этим ценностям, либо быть готовым к негативным санкциям, которые последуют за посягательством на них»<sup>12</sup>.

Это понимание солидарности в наши дни выглядит совершенно архаичным и неработающим. В социологии перестали широко использовать понятия социальной роли и ценности, коллектива и обязательств.

9. *Parsons T.* The Social System. L.: Routledge, 1991. P. 97.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.* P. 98.

12. *Ibid.* P. 99.





Структурный функционализм, на котором основывалась концепция Парсонса в 1950-е гг., даже не критикуют — все в прошлом. Но позиция Парсонса и то обоснование солидарности, которое мы привели, представляют не только исторический интерес. Дело не в том, что наука двинулась вперед и стала использовать более гибкие, продуктивные и многообразные подходы. Изменилась сама реальность, и теории середины прошлого века больше не могут соответствовать реальности совершившихся изменений.

### Солидарность и порядок

Что же изменилось? Всмотримся еще раз в рассуждение Парсонса, представим себе тот образ социальной реальности, который просвечивает сквозь абстрактные рассуждения о ролях и обязательствах. Прежде всего, что такое роли? Роли — это как бы оборотная сторона позиции в социальной системе. Если мы согласимся, что системы существуют, мы должны признать и то, что они должны как-то поддерживать свое существование, сохранять его. Для того чтобы оно было сохранено, необходимы определенные действия. Набор этих действий диктуется функциональными императивами системы, то есть вытекает из особенностей ее организации, а не только из простого факта существования. Чтобы эти действия выполнялись с высокой степенью надежности, в системе должны существовать определенные предписания, что делать. Выполнение этих предписаний предполагает наличие некоторых устойчивых мотивов, а сама эта устойчивость переводится в категорию *ожидания*. Ожидания (высокая вероятность того, что нужного рода действие будет действительно совершено) не единичны, они организованы в так называемые «пучки». Эти пучки ожиданий Парсонс и называет *ролями*. Итак, определенная позиция в системе — это и есть определенная роль, то есть выполнение комплекса ожидаемых действий. Но роль, как мы видели, связана не только с выполнением действий. Роль так устроена, что немислима без других ролей, исполняемых другими людьми, а система так устроена, что нуждается не только в выполнении необходимых действий этими людьми, но в их сплоченности. Сплоченность же расшифровывается через взаимные обязательства, которые шире, чем просто обязательство, например, в срок поставить необходимые для продолжения производства материалы.





Но что же там еще? Что еще кроется в этой солидарности, кроме функциональной согласованности действий? Общее отношение к ценностям, как и было сказано, проявляющееся в общих ритуалах, выражении эмоций и — снова — ощущении взаимной принадлежности к одному и тому же коллективу. Получается, что, в сущности, солидарность — это просто другое слово для интегрированности системы, сплоченности ее членов и т. п. Скажем совсем просто: помимо желания «действовать вместе», в солидарности еще есть желание «чувствовать вместе», «быть вместе» и, собственно, знать об этой своей совместности, рассматривать как ценность сам коллектив. Такое желание легче обнаружить в небольших коллективах; понимание больших систем, общества в целом как коллектива сопряжено с определенными трудностями, так что его легче представить как совокупность коллективов, чем как единый коллектив, пронизательно замечает Парсонс.

Тем не менее и такое представление общества как коллектива тоже возможно. Парсонс называет его *societal community*, и утвердившийся в нашей литературе перевод-калька «социетальное сообщество» только мешает понять, что он, собственно, имеет в виду. Понятие, которое конструирует Парсонс, это понятие-оксюморон, внутри которого оказались два *противоположных* друг другу понятия, а именно «общность» и «общество». Их противопоставил друг другу когда-то Фердинанд Тённис<sup>13</sup>. Первое должно было означать теплые, интимные, аффективные связи между людьми, а второе — расчетливые, рациональные отношения. Парсонс говорит о том, что бывают такие общности, которые оказываются сердцевиной общества, в них солидарность такая, какая обычно встречается в малых коллективах, но при этом они большие.

Вот мы и подошли к ключевому моменту. Когда Парсонс рассуждает о сообществе-обществе, он конструирует свой аргумент, развивая понятие солидарности следующим образом<sup>14</sup>:

1. Члены такого сообщества по преимуществу живут вблизи от места своей основной деятельности, они *резиденты*.

13. Тённис Ф. Общность и общество: основные понятия чистой социологии / Пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2002. Применительно к целям нашего изложения более удачным был бы перевод «сообщество», а не «общность», который долгое время имел хождение в нашей литературе.

14. См., например, его книгу: *Parsons T. Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966. P. 10.





2. Резидентность предполагает нахождение не вообще на каком-то месте, но на определенной *территории*.

3. Территория общества — это территория политически контролируемая, иначе говоря, помимо общих чувств и общих ценностей, члены коллектива находятся под общим контролем и порядком принуждения.

4. Членство и местоположение связаны между собой, и перемещение на территорию общества, то есть *место солидарности*, регулируется вместе с правами и обязательствами, которые предполагаются лояльностью и солидарностью.

Мы видим теперь, почему эта схема описания и объяснения сегодня не может нас устроить. Дело отнюдь не в том, что Парсонс писал давно, а его социология перестала считаться образцовой несколько десятилетий назад. Некоторые теоретические инструменты, разработанные им, имеют непреходящую ценность и по сей день. Мы еще обратимся к ним ниже, когда речь пойдет о символически обобщенных средствах коммуникации. Однако в части исследования солидарности мы сразу замечаем его существенный промах. Парсонс словно бы представляет себе некую *организацию*, которая занимает определенную территорию. У этой организации есть определенные правила членства, и от своих членов она требует определенного поведения. Не ограничиваясь простой лояльностью, она требует именно активного поведения, способствующего ее интегрированности, целостности. Те, кто являются членами организации, стабильно пребывают на одном месте, их можно заставить сделать то, что они должны сделать. До них можно добраться, в конце концов, просто через *принуждение*. Принуждение в данном случае может осуществить политическая власть, используя свое право на легитимное насилие. Казалось бы, солидарность — то, что крепит общество изнутри, зачем же тогда насилие? Но при таком конструировании понятия общества насилие оказывается неизбежным элементом. Солидарность изнутри подкрепляется легитимным насилием извне — точно так, как и предлагал смотреть на эту проблему триста лет назад английский философ Томас Гоббс. Парсонс, таким образом, все время остается в очерченных им еще в конце 1930-х гг. рамках так называемой «Гоббсовой проблемы социального порядка».





## Порядки солидарности за пределами общества

Трактовка солидарности привязана к трактовке общества. Нельзя просто говорить о солидарности, не задавшись вопросом о ее социальном контексте, и, казалось бы, именно понятие общества задает этот контекст. Собственно, именно понятие общества и должно было бы стать *отправным пунктом* нашей работы, если бы не одно важное обстоятельство. Понятие общества далеко не всегда было центральным понятием социологии. Его научная судьба весьма сложна, и говорить об обществе как о некотором очевидном *предмете*, который по-разному изучают разные социологи, было бы неправильно. Сформулируем это еще раз с максимальной ясностью: *общество* не является неким самоочевидным предметом социологии. Мы не можем переносить в науку понятия нашей повседневной жизни, в которой об обществе говорят как о чем-то, что ясно каждому. Общество — это обманчиво ясная категория, которую одни социологи предпочитают вообще не использовать, а другие пользуются ею лишь как техническим понятием, у которого нет никакого особого смысла.

Это хорошо понимали глубокие теоретики, прежде всего Никлас Луман, сделавший ставку именно на понятие общества как основное понятие социологии<sup>15</sup>. Чтобы сохранить и тем более — заново утвердить в социологии понятие общества, Луман был вынужден существенно преобразовать его, лишить очевидности и привязки к понятию территориального государства. Последствия этого теоретического решения весьма серьезны, и мы еще увидим, к чему оно приводит. Но возможна и другая исследовательская стратегия. Британский социолог Джон Урри, предложивший в начале нашего века новую социологическую парадигму, вынужден был специально оговорить, почему он столь радикально выступает против понятия общества<sup>16</sup>. Одни возражат нам, говорил Урри, что понятие общества никогда не было ключевым концептом в социологии. Другие скажут, что до сих пор общества и государства-нации могут быть мощными действующими силами. Наконец, третьи будут утверждать,

---

15. *Luhmann N.* Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. Это итоговое сочинение Лумана, его позиция была в основном сформулирована еще тридцатью годами раньше (в 1967 году), когда именно понятие общества он назвал центральным для социологии. См. подборку его ранних статей: *Luhmann N.* Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970.

16. *Urry J.* Sociology beyond Societies. L.: Routledge, 2000.





что раз глобализация размывает границы обществ, то социологии нечего предложить, она должна уйти с поля. На все это Урри находит свои контраргументы.

Социологический дискурс уже с давних пор был связан в странах «североатлантического побережья» с понятием общества. Именно в связи с ним говорили и об интеграции, и о базисе и надстройке, и о социальном конфликте. В особенности широко это понятие использовали начиная с 1920-х гг. Однако в настоящее время разного рода мобильность ставит власть общества под вопрос. А это отнюдь не значит, что социологии нечего делать, — она только должна решать новые задачи<sup>17</sup>. Не следуя за всеми общими аргументами Урри более детально (мы еще будем останавливаться на некоторых содержательных аспектах его работы), зафиксируем в его рассуждениях то, что более всего важно для нас в данном случае, — связь общества с государством:

«Всякое общество — это суверенная социальная сущность, обладающая национальным государством, организующим права и обязанности каждого члена (или гражданина) общества. На большинство основных комплексов социальных отношений смотрят как на то, что совершается в территориальных границах общества. Как считается, государство обладает монополией на юрисдикцию или управление членами общества, живущими на территории общества или в его регионе. Экономика общества, его политика, культура, классы, гендер и так далее структурированы на уровне общества. Их комбинация образует кластеризацию общества, то, что обычным образом называют его „социальной структурой“. Такая структура организует и регулирует жизненные шансы каждого члена соответствующего общества»<sup>18</sup>.

Почему же от признания этой связки приходится отказаться? Суммируя повестку дня, которую он хотел бы предложить новой социологии, Урри пишет о глобальных сетях и потоках, которые

«подрывают эндогенные социальные структуры, обладающие способностью к самовоспроизводству. Необходимы новые правила социологического метода ввиду явно ослабевающей власти нацио-

17. *Urry J. Sociology beyond Societies*. P. 2, 6, 7. Урри показывает, сколь различным может быть понятие общества в функционализме, веберизме, этнометодологии, критической теории, теории систем, теории структурирования и многих других концепциях.

18. *Ibid.* P. 8.





нальных государств, потому что именно они исторически задавали интеллектуальный и организационный контекст социологии. Среди разнообразных мобильностей, преобразующих „социальное как общество“ в „социальное как мобильность“, — воображаемое путешествие, движение образов и информации, виртуальное путешествие, путешествие объектов и путешествие тел...»<sup>19</sup>.

Но что же при этом происходит с солидарностью? Остается ли место для солидарности при таком положении дел, когда перемещения становятся одной из основных характеристик социальной жизни? Чтобы понять, насколько отлична картина социальности, какой ее рисует Урри, от того, что можно реконструировать, обращаясь к концепции Парсонса, приведем лишь две из ряда характеристик, которые британский социолог дает глобальному миру. Вот что он говорит. В наши дни можно охарактеризовать некие темы как *глобальные*, что вызовет позитивную или негативную реакцию у широкого круга людей или организаций, которые будут выступать «за» или «против» только потому, что речь заходит о глобальном. Другой аспект глобальности — это пространственные формы (*scapes*) и потоки. «Люди, деньги, капитал, информация, идеи „перетекают“, как считается, по разным „пространственным формам“, организованным через сложные взаимопереплетенные сети, размещающиеся как внутри разных обществ, так и с пересечением их (таковы, например, монетарные пространственные формы и потоки между Лондоном, Нью-Йорком и Токио)»<sup>20</sup>. В такой картине социального мира солидарность находит место, но место не слишком завидное. Посмотрим, каково оно все в той же книге Урри, представляющейся нам удобной стартовой площадкой для дальнейших рассуждений.

Более всего Урри говорит о сравнительно небольших группах, то есть о групповой солидарности, которая обнаруживает себя то в сетевых организациях «партизан информационной эпохи», о которых еще двадцать лет тому назад писал Мануэль Кастельс, то в особых *обонятельных* аспектах взаимодействия, про которые в начале прошлого века говорил Георг Зиммель<sup>21</sup>, то, наконец, в таком специфическом со-

19. Urry J. Mobile sociology // British Journal of Sociology. 2000. Vol. 51. № 1. P. 186.

20. Urry J. Sociology beyond Societies. P. 12.

21. Зиммель указывал, что роль запахов, чуждых обонятельным привычкам высших классов «испарений», исходящих от «простого люда», может быть определен-





циальном образовании, каким были на переломе XIX–XX вв. немецкие *бунды* (Bund). Бундами назывались, в частности, группы молодых людей, отправлявшихся в совместные странствия. В наши дни они могут быть организованы по самым разным поводам, будь то уличные протесты, фестивали, альтернативная медицина, домашние животные, да мало ли что еще!

«К такого рода *бундам*, или обобществлениям (термин Зиммеля. — А. Ф.), обычно присоединяются по свободному выбору и могут покинуть их тоже свободно. Действительно, люди быстро присоединяются к ним, а потом покидают. Членство они сохраняют отчасти потому, что получают эмоциональное удовлетворение от [сознания] общности целей или общего социального опыта, хотя бы то и другое носило временный характер. Такого рода обобществления позволяют людям экспериментировать с новыми видами проживания, которые часто носят временный характер и предполагают многообразные мобильности»<sup>22</sup>.

Таким образом, сопоставляя Парсонса и Урри, мы подошли к завершению нашей экспозиции. Мы видим в высшей степени любопытное изменение трактовки солидарности в связи с пониманием *места* и *пространства*. Солидарность — не просто позитивная ориентация людей друг на друга. Ее трактовка очень сильно меняется в зависимости от того, какую систему отсчета мы выбираем. Если система отсчета — территориальное государство, с устойчивыми границами и гражданством, с политической властью, имеющей право на легитимное насилие, тогда солидарность может быть солидарностью резидентов, во всяком случае, некоторого ядра общества, тех, кто образует подлинное сообщество граждан. Если система отсчета — мобильность, пересечение границ сетями и потоками, тогда солидарность может быть только внутри небольших кружков, помимо всего прочего, не предполагающих обязательств ролевого поведения и не очень прочных. А отсюда следует еще одна противоположность Парсонсу, которую мы должны отметить. Урри не ставит в связь с солидарностью политическое принуждение. Принуждение в форме легитимного насилия и солидарность в форме институционализированных обязательств по

---

ной угрозой для солидарности. Об этом говорится в его знаменитом эссе по социологии чувств.

22. Urry J. *Sociology beyond Societies*. P. 143.





отношению к членам одного сообщества-общества исчезают из описаний вместе, так же как они появились. Проблема социального порядка теряет классический вид.

Эта противоположность в трактовке солидарности имеет характер не просто теоретической оппозиции. Это два разных образа социального мира, и мы можем сказать, что социальный мир стал другим, чем во времена Парсонса, и социология стала другой и видит другие вещи и другими глазами, чем это было возможно и принято полвека назад.

Однако вопрос можно поставить и по-другому, намного более радикально. *Имеет ли смысл вообще работать с понятием солидарности? Интересна ли солидарность не только ученому, но и политику? Интересно ли то, что вытекает из взаимной расположенности людей в наши дни, или этим вообще можно пренебречь?* Иначе говоря: *устроен ли социальный мир по-прежнему так, что солидарность, как бы ее ни толковать, имеет значение?*

### Солидарность территориальная и подвижная

История социальных движений, казалось бы, дает недвусмысленный ответ на этот вопрос. Не социальный мир вообще, но мир социального движения — вот что имеет значение, вот где солидарность не скрывается, но именно что явным образом локализована в течение полутора веков. Солидарность трудящихся, солидарность демократических сил, солидарность гражданского общества — это привычные политические формулы, но солидарность, которая выходила бы за эти рамки, остается сомнительным феноменом. Это необходимо зафиксировать самым внятным образом. В течение многих лет, даже десятилетий социологи и политические мыслители говорят о социальных движениях, о сообществах нового типа, о новых квазиплеменных образованиях<sup>23</sup>. Невозможно отрицать, что солидарность членов этих социальных единств является вполне очевидным, легко наблюдаемым феноменом. Одна-

23. См., например: *Maffesoli M. Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*. P.: La Table Ronde, 1988. Моя главная гипотеза, говорил в заключение своего труда Маффесоли, такова: существует определенная матрица, внутри которой кристаллизуется множество полюсов притяжения. Есть некоторого рода «цемент агрегации» этих образов, позволяющий в конечном счете говорить о «сети сетей», возникающей благодаря пространственной близости людей и аффективно-эмоциональным связям между ними (Р. 262).





ко ни одна из этих очевидностей не должна вводить в заблуждение. Природа социальных связей никогда не бывает простой, и это легко обнаружить, если поставить вопрос о том, что, собственно, означает солидарность в каждом очевидном случае. Можем ли мы сказать, что склонность к единодушию, единообразные действия, феномены взаимопомощи и поддержки всякий раз дают нам основания делать значимые умозаключения по типу «если... то...»? Например, если мы говорим о солидарности участников политического движения, то можем ли мы естественным образом предположить единообразие их эстетических вкусов или готовность к взаимной поддержке в любых, а не только специфически политических ситуациях? Иногда да, иногда нет, и для более определенного ответа на вопрос требуется ввести столько дополнительных уточнений, что первое утверждение о внятной фиксируемой солидарности оказывается практически пустым, лишенным инструктивного смысла.

Теперь переформулируем наш вопрос еще раз. Можем ли мы осмысленно говорить о солидарности, если морально-политическое единство, которое, как надеялись классики социологии, все-таки можно обнаружить как универсальный феномен в современной социальной жизни, оказывается проблематизировано в позднейшую эпоху? Можем ли мы говорить об универсальном феномене солидарности, если очевидным образом он может быть обнаружен лишь среди пространственно близких людей с их эмоционально-аффективными связями, характерными для небольших групп, или в тех особых случаях, которые лучше всего представлены разного рода социальными движениями? Мы можем поставить вопрос и менее теоретическим, но более практическим образом.

Солидарность, как считалось ранее, является основой для политической лояльности и политического участия. Солидарность граждан в *гражданской нации* или солидарность участников крупных социальных движений прошлого — это релевантные феномены, которые почти автоматически приходят на ум также и в сегодняшних размышлениях. Однако всему этому противостоит то, что самым общим образом мы могли бы назвать *действием на расстоянии*. Те связи между людьми, которые показывают нам солидарность как очевидный феномен, более





всего связаны с их пространственной близостью друг другу<sup>24</sup>. Но ведь связаны между собой не только те, кто близки, кто знаком друг другу, кто может установить эмоциональные отношения. Это значит, что все прочие, воздействуя на других людей и испытывая их воздействия, действуют на расстоянии и чаще всего — рассредоточенно, то есть не на какого-то определенного человека или группу лиц, а на неопределенное множество. Например, производя товар на продажу, мы не знаем точно, к кому он попадет. Мы также не знаем, хотим ли мы, чтобы именно эта, сделанная нами вещь принадлежала данному человеку. А ведь это еще простейший случай, описанный не вчера и не сегодня. Точно так же не вчера и не сегодня стало понятно, что принципы морального суждения и солидаризация с другими людьми на основе морали в прямом смысле слова непригодны для образования связей на дистанции. Уже Адам Смит, специалист не только по политической экономии, но и по моральной философии, сознательно отделил то, что могло подпадать под старые этические категории, вроде дружбы (бывшей, как мы помним, предшественницей солидарности), от того, что вызывается разделением труда и экономическими мотивами. Именно потому, утверждал он, и требуется разделение труда и связи с разными, иногда очень далеко, в других странах живущими людьми, что друзей в таком количестве мы не наберем.

В наши дни действие на расстоянии стало несопоставимо более распространенным явлением, чем во времена Смита. Обогатилось и понимание того, с какими социальными механизмами здесь придется иметь дело.

«Сегодня, в начале XXI века, во *всех* странах формат глобального общества задает... функциональная дифференциация. Изобретенное на Западе функционально дифференцированное общество глобализировалось, превратившись в *одно* общество, приведенное в движение революциями, совершившимися в средствах распространения [информации] и технике перевозок. Оно было европейским проектом, однако ныне оно не таково. Теперь оно свободно от „особой позиции“ (Макс Вебер) западного рационализма и превращается в глобальное

---

24. А это, в свою очередь, связано с первоначальной, базовой концептуализацией всеобщей воли в политическом процессе как внятно выраженной, солидарной воли тех, кто собрался вместе и непосредственно доступен друг другу как присутствующий в одном общем месте. См. об этом у Розанваллона: *Rosanvallón P. Democratic Legitimacy: Impartiality, Reflexivity, Proximity.* Princeton: Princeton University Press, 2011. Ch. 1.





общество, теряющее всякие локально привилегированные позиции и становящееся совершенно децентрализованным»<sup>25</sup>.

Очень важно правильно понять это суждение о глобализации. Что мир постепенно становится миром, где важнейшие связи между людьми выходят далеко за пределы национальных государств, было ясно уже в самом начале этого процесса, тем более это не нуждается в доказательстве в наши дни<sup>26</sup>. Но тут речь идет совсем о другом.

Функциональная дифференциация общества, как предполагается, носит принципиально нетерриториальный характер. Те солидарные связи между людьми, которые выстраивались в эпоху дофункциональной дифференциации, были не только горизонтальными, но иерархическими, то есть предполагали, что над нормами и правилами лояльности небольших сообществ надстраиваются более общие, абстрактные нормы и ценности общества-государства. Если функциональная дифференциация происходит внутри страны, эти горизонтальные связи остаются все еще очень важными. Но при функциональной дифференциации в глобальном мире все или почти все, что имеет отношение к нормам местной лояльности, не встраивается в общий контекст сколь угодно абстрактных, но универсальных правил лояльности, а универсальные элементы глобальной культуры не могут быть однозначно переведены в местные правила солидарности. Что следует для поведения каждого человека по отношению к другим людям, территориально ему близким, из воздействия на них некоторой общей, глобальной культуры? Что следует для него из того, что «во всем мире»<sup>27</sup> приняты определенные стандарты оценки, аргументации, лояльности к посторонним и тому подобное, что иногда называют «цивилизованностью»?

25. *Brunkhorst H.* Op. cit. P. 111.

26. Хотя о линейном процессе здесь вообще не может быть речи. «Исследователям мировой истории давно было известно, что сети торговли/информации, рассчитанной на большие удаления, имеют тенденцию „пульсировать“ — расширяться и сужаться, если применять шкалу времени, размеченную по векам». Однако «на очень длинной шкале времени, начиная с появления первых архаических государств, плотность и пространственная распространенность сетей взаимодействия увеличивались, пока не превратились в единую охватывающую весь мир паутину» (*Turchin P.* Modeling periodic waves of integration in Afro-Eurasian world-system // *Globalization as Evolutionary Process: Modeling Global Change* / Ed. by G. Modelsky et al. L.: Routledge, 2008. P. 161–162).

27. Это, конечно, риторическая формула.





«Гомогенная культура всегда может быть трансформирована в культурно исключительное, ксенофобское и антидемократическое движение (национализм, фашизм и т. д.), подобно тому как мультикультурализм, введенный в конституции чисто символическим образом, может быть всегда трансформирован во фрагментацию, насилие, террор или фундаментализм»<sup>28</sup>. Таким образом, все нормативное или квазинормативное, что приходит из-за пределов территориальной совместности, не имеет непосредственной инструктивной силы. Однако действие на расстоянии, глобальное действие событий и процессов, не пропущенных через фильтры местной солидарности и территориальной лояльности, существует и становится все более интенсивным.

### Разукоренение и суверенитет

Энтони Гидденс говорил в этой связи о механизмах *разукоренения* (disembedding)<sup>29</sup>, в числе которых называл «символические значки» и «экспертные системы». «Под символическими значками, — писал он, — я понимаю средства обмена, которые могут циркулировать безотносительно к специфическим характеристикам индивидов или групп, которые распоряжаются ими в каждой отдельной ситуации. Можно различать разные виды символических значков», в частности, «посредники политической легитимности» и «деньги»<sup>30</sup>. Деньги и система экспертизы предполагают *доверие*<sup>31</sup>. Доверие (вроде того что полученный вами доллар не превратится в пустую бумажку в любой части света, а сертификат безопасности, выданный за тысячи километров от места вашего проживания, гарантирует, что купленным продуктом можно пользоваться) изымает социальные отношения из контекста непосредственности, разрывает связь пространства и времени<sup>32</sup>. Но что, если действие механизмов разукоренения вступает в прямое противоречие с местной лояльностью и остатками более привычной солидарности?

Именно эти вопросы буквально напрашиваются сейчас, когда привычный мировой порядок пошатнулся. Многие авторы, рассуждавшие

28. Brunkhorst H. Op. cit. P. 112.

29. Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1990. P. 21ff.

30. Ibid. P. 23.

31. Ibid. P. 26.

32. Ibid. P. 28.





об изменениях, совершившихся в наше время, исходили из того, что, грубо говоря, одна эпоха полностью сменила другую. Горизонтальным связям и непосредственности, может быть, и не пришел конец, но они в высшей степени локализованы, ограничены малыми общинами. Долгие годы считалось очевидным, что крупным горизонтальным связям, большим регионам территориальных государств не соответствуют никакие системы и механизмы солидарности, способные соперничать, с одной стороны, с плотными аффективными связями сообществ, а с другой — с производящими доверие и пользующимися доверием разукореняющими механизмами глобальных связей. Но так ли это в наши дни?

Многое говорит за то, что обращение к государству в период кризиса свидетельствует о сохранении старых солидарностей, но это — лишь часть более сложных процессов. Государства, о которых мы привычно говорим как о чем-то само собой разумеющемся, поставлены под сомнение ходом истории. Не будем приуменьшать значение международной системы взаимно признанных суверенных государств. Они по-прежнему остаются мощнейшими производителями, концентраторами и распорядителями традиционной солидарности. Однако как таковые они существуют как суверенные единства, а вот преувеличивать значение международно-правового суверенитета тоже не стоит.

«Правило легального международного суверенитета состоит в том, что признание распространяется на территориальные единицы, имеющие формальную юридическую независимость. Правило Вестфальского суверенитета состоит в исключении на территории государства (*de facto* или *de jure*) [действия] внешних акторов. Внутренний суверенитет предполагает власть и контроль, как спецификацию легитимной власти в рамках политического строя, но и масштабы возможного эффективного исполнения этой власти»<sup>33</sup>.

Одно только утверждение, что государство является суверенным, не означает, что его «суверен» (будь то *государь* или *народ*) пользуется международным признанием. Международное признание не означает полновластия на данной территории. Фактическое допущение независимости не означает международного признания этой независимости

---

33. Krasner S. D. Sovereignty: Organized Hypocrisy. Princeton: Princeton University Press, 1999. P. 4.





в качестве *законной*, а легальный статус суверенного государства сам по себе не является гарантией от интервенции или иных форм вмешательства. Тем более важно выяснить, *чем* в этом случае может быть внутренний суверенитет. Если контроль недостаточен или все больше ослабевает, если единства внутри страны нет или начинаются процессы дезинтеграции, если все больше и больше областей социальной жизни (экономика, наука или средства информации) находятся в куда более тесной связи с такими же областями за пределами государственных границ, чем с иными областями внутри государства, тогда открываются возможности внешнего влияния, переходящего во вмешательство, а затем могущего привести к изменению территориального и/или легального статуса страны<sup>34</sup>. Поэтому возможная в публичной риторике сквозная апелляция к внешнему формально-легальному суверенитету дает мало для анализа. Вместе с тем суверенное государство там, где оно действительно удалось, существовало в течение многих веков как основной резервуар легитимной власти на определенной территории, центр концентрации и распорядитель финансовых ресурсов, законодатель, воспитатель и транслятор солидарности. Память об успехах суверенного государства служит мощным стимулом к тому, чтобы обращаться к нему в трудное время. Это может показаться тем более заманчивым, если будет принят во внимание территориальный принцип легитимации политиков и высших управленцев. Весь смысл демократических или пользующихся демократической риторикой политических режимов состоит в том, чтобы совмещать в рамках одной территории три разных зоны: зону легитимации власти как власти, зону ее ответственности и зону эффективного распоряжения ресурсами. В эту формулу, собственно, и включено понятие внутреннего суверенитета. Но много ли от него осталось *фактически*? Много ли может достичь государство, связанное внешними обязательствами и привязанное к внешнему (относительно его международно признанных границ) обращению ресурсов? Его возможности существенно ограничены, но зона ответственности, внутренней легитимации, которая напрямую связана с солидарностью, остается прежней. Это может привести (и нередко уже приводит по всему миру) к новым серьезным напряжениям. Схему развития одного из таких напряжений легко сконструировать, например, пользуясь классической парадигмой политической социоло-

34. См. подробнее: Филиппов А. Ф. Суверенитет // Апология. 2005. № 3. С. 58–77.





логии Дэвида Истона<sup>35</sup>. Если предположить, что политическая система посредством принимаемых решений реагирует на события окружающей среды, в число которых входят предъявляемые ей требования и оказываемая ей поддержка, то в идеальном случае, когда решения нацелены на приобретение или удержание поддержки, требования надо учитывать. Но если политическая система не может ответить на требования? Если те решения, которые должны быть приняты или атрибутированы политической системе, принимаются за ее пределами? Тогда консолидированная поддержка становится невозможной, а консолидированное неприятие системы как таковой — более вероятным. Однако такое солидарное неприятие (характерное для многих революционных движений), подобно солидарной поддержке, оказанной системе в более спокойное время, остается внутри старых территориальных границ. Таким образом, до тех пор, пока не только надежды, но и ответственность за решения будут возлагать на политические власти территориальных государств, элементы старой солидарности гражданской нации никуда не исчезнут и будут только усиливаться. Тем не менее все тенденции, размывшие эту старую солидарность, никуда не денутся. Картина социальной жизни лишь окажется пестрой и противоречивой. Очевидно, что даже в тех случаях, когда надо говорить о солидарности в более привычных рамках, старый аппарат теорий работает плохо. Необходим новый дизайн теории, новые подходы как к старым, так и к новым феноменам.

### К теории событий

Решить проблемы мы попытаемся с точки зрения теории событий<sup>36</sup>. Мы должны радикально сменить угол зрения, который, казалось бы, предполагается любым исследованием солидарности. До сих пор в на-

35. *Easton D.* A Framework for Political Analysis. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965. P. 32.

36. См. предварительные результаты в наших работах недавних лет: *Филиппов А. Ф.* К теории социальных событий // Логос. 2004. № 5 (44). С. 3–28; *Он же.* Передача власти как политическое событие // Апология. 2005. № 6. С. 148–161; *Он же.* Пространство политических событий // Политические исследования. 2005. № 2. С. 6–25; *Он же.* Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода // Феномен прошлого / Под ред. И. М. Савельевой и А. В. Полетаева. М.: ГУ-ВШЭ, 2005. С. 96–120; *Он же.* Базовый словарь теории социальных событий // Пути России: проблемы социального познания / Под общ.





ших рассуждениях незримо присутствовала вот такая конструкция: есть люди, они относятся друг к другу хорошо или плохо. Если хорошо, то, с дополнительными уточнениями, это и будет солидарность. Так или иначе, этот традиционный подход к солидарности содержит несколько важных и неочевидных допущений. Предполагается, что мы можем вычлени у разных людей некую особую сферу основополагающей мотивации, то есть установить такой мотив, который бы оставался неизменным при любых обстоятельствах. Предполагается, что складывая вместе гипотетические базовые мотивы управляемых и правящих, мы можем получить знание о том, что совершается, собственно, не *в* них, а *между* ними. Эти допущения, разумеется, никто не артикулирует. Они просто предполагаются самой логикой господствующих рассуждений.

Однако они не могут быть доказаны. Они плохо работают, они заставляют социальную теорию уходить в тупики неразрешимых вопросов. Мы предлагаем подойти к делу иначе. Поставим вопрос самым радикальным образом: что может дать теория событий для изучения феномена, так или иначе связанного с индивидуальными установками людей, их чувствами, усвоенными привычками и правилами поведения? Ответ на этот вопрос может быть получен только в том случае, если мы, как это и было заявлено в начале, откажемся от социетальной парадигмы. Парадоксальным образом сохранение этой парадигмы приводит к сохранению не критического взгляда на социологию как исследование *людей*. Между тем подобно тому, как мы не можем наблюдать общество, но делаем вывод о существовании некоторой *большой вещи* «общество» только на основании сильных интерпретаций того, что на самом деле доступно наблюдению, мы не можем наблюдать и «человека». Наблюдаемы лишь события действий и коммуникаций, которым мы атрибутируем персональное авторство. Между тем, как мы видели, эта атрибуция мало что дает в трактовке большинства социальных феноменов. Так же обстоит дело и с солидарностью. Повторим это еще раз. То, что мы можем видеть, кажется нам действием отдельного че-

---

ред. Д. М. Рогозина. М.: МВШСЭН, 2006. С. 195–208; *Он же*. Триггеры абсолютных событий // Логос. 2006. № 5 (56). С. 104–117; *Он же*. Развивая теорию событий. Статья первая. Дидактический эксперимент // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1-2. С. 6–18. Развитие теории событий понуждает нас к пересмотру некоторых фундаментальных положений и включению в новый дизайн теории рассуждений, сформулированных в рамках и на языках иных интеллектуальных традиций.





ловека или коммуникацией нескольких людей. Эта «видимость» не ложна, с ней связана великая традиция западной мысли и сама возможность ответственной политической философии, но для развития научного объяснения она скорее вредна, пока не пересмотрена и не переосмыслена.

Можно было бы поставить вопрос по-другому: а существует ли тогда с точки зрения теории событий солидарность? На этот вопрос мы должны ответить утвердительно. Феномены солидарности куда легче обнаружить, если оставаться на поверхности происходящего, в области событий, а не устремляться в глубины причинных связей. Если от изучения общества как «большой, но непосредственно ненаблюдаемой вещи» мы перейдем к изучению формирования, возникновения, удержания и социально релевантного описания частных, обозримых феноменов порядка, мы не обойдемся без концепта солидарности. События — это сингулярные альтерации состояний чего бы то ни было наблюдаемого. События прежде всего суть нечто различимое с точки зрения наблюдателя. Основанием различий, совершаемых наблюдателем, мы можем называть определенный *мотив*. Мотив наблюдения — это не психологическая, а логическая характеристика. Нет события без различения, нет различения без мотива. Если нам удалось идентифицировать альтерацию, значит, наше различение работает. Вот такими различимыми альтерациями в социальной жизни выступают действия и коммуникации. Их внутреннее устройство мы называем логической конструкцией событий.

Солидарность есть то, что сохраняется в логической конструкции событий, когда мы вычитаем из их аналитики все вмененные мотивы. В начале прошлого века такую же операцию пытался проделать Георг Зиммель применительно к понятию верности, однако его предприятие не имело продолжения. Солидарность можно рассматривать как чистую форму социальности, или, говоря более современным языком, как особого рода среду коммуникации. Такого рода переключение категориального смысла понятия позволит сделать очень многое.

Парсонс, Луман и Гидденс не до конца использовали возможности собственных новаций. Мы можем заимствовать у них идею замещения некоторого неопределенного множества предметов или событий чем-то, что выступает их символическим представителем. Примерами таких средств коммуникации обычно называют власть и деньги. Парсонс добавлял к ним социальное влияние и приверженность ценностям;





Луман говорил о целом спектре таких посредников с их символическими кодами; Гидденс развел между собой власть и деньги самым радикальным образом. Здесь необходимо будет внести ясность. С представлением о власти слишком тесно связана идея территориальности, чтобы использовать это понятие без дальнейших разъяснений.

Вместе с тем восстанавливая связи между властью, деньгами и солидарностью, мы получим возможность вернуться к проблематике мобильности. Мобильность, как нам представляется, действительно может быть одним из ключевых феноменов, но это не феномен разрушения солидарности, а феномен нового производства солидарности далеко за пределами малых групп. Новое осознание этого уже пробивает себе дорогу в науке<sup>37</sup>, однако, как это часто бывает, внимание к одной из продуктивных теоретических перспектив приводит исследователей к заужению взгляда. Нам предстоит, таким образом, выяснить, не существует ли механизмов, которые, как в области символически обобщенных средств коммуникации, так и в области технологического производства новой мобильности, приводят не только к разукоренению, но и к укоренению, повышению ресурсов горизонтальной солидарности и вместе с тем к новой ситуации власти. Самым общим образом мы можем лишь констатировать, что находимся на пороге радикальных и далеко идущих преобразований, где старое не исчезает и не уступает место новому, но вступает с ним в самые неожиданные комбинации. Нам предстоит связать воедино политическую эстеziологию<sup>38</sup> (здесь важным ресурсом может стать культурсоциология в версии ее «сильной программы»<sup>39</sup>), теорию событий и теорию действия. Сейчас мы можем лишь ограничиться несколькими абстрактными формулами. Смысл их состоит в том, чтобы описать фигурацию социальных событий, которые возникают не в силу солидарности, но выглядят как результат солидарного действия для самих участников и опознаются как таковые, независимо от вмененного мотива. Солидарность такого

37. *Ling R.* New Tech, New Ties: How Mobile Communication Is Reshaping Social Cohesion. Cambridge: MIT Press, 2008.

38. *Филиппов А. Ф.* Чувственность и мобилизация: к проблеме политической эстеziологии // *De Futuro, или История будущего* / Под ред. Д. А. Андреева и В. Б. Прозорова. М.: АИРО-XXI, 2008. С. 119–140.

39. *Куракин Д. Ю.* «Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. Послесловие редактора спецвыпуска // *Социологическое обозрение*. 2010. Т. 9. № 2. С. 155–178.





рода — столь же упрямый социальный факт, как и традиционная солидарность, но способы ее производства, концентрации и распоряжения ею совсем другие. А это значит, что и политическое, поскольку оно имеет отношение к солидарности, будет выглядеть совсем по-другому, чем ожидают те, кто по сей день находится в плену отживших теорий. ❄





## Мобильность и солидарность *Статья вторая\**

В завершение первой статьи, посвященной мобильности и солидарности, подчеркивалось: «Солидарность есть то, что сохраняется в логической конструкции событий, когда мы вычитаем из их аналитики все вмененные мотивы. В начале прошлого века такую же операцию пытался проделать Георг Зиммель применительно к понятию верности, однако его предприятие не имело продолжения. Солидарность можно рассматривать как чистую форму социальности, или, говоря более современным языком, как особого рода среду коммуникации»<sup>1</sup>. Именно отсюда мы можем перейти к новым рассуждениям. Все понятия, упомянутые здесь, имеют для нас принципиальное значение: не только «солидарность», но и «логическая конструкция событий», «вмененные мотивы», «верность» и «среда коммуникации». Рассмотрим их в комплексе.

### Верность и сопологаемый смысл

Пройдем сначала, так сказать, по первому кругу. Что можно сказать о солидарности, включенной в логические конструкции наблюдаемых событий? Мы предложили «вычесть вмененные мотивы». Что это значит? Вмененный мотив — это мотив, который наблюдатель с готовностью подставляет тем, кто действует. Тому, кто ест, — голод; тому, кто продает или покупает, — расчет и корысть, и т. п. А что будет, если «вычесть» вмененный мотив? Что будет, если убрать из уже готового, сложившегося отношения, действия, взаимодействия тот мотив, в ре-

---

\* Впервые опубликовано в: Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 1. С. 19–39.  
1. Филиппов А. Ф. Мобильность и солидарность. Статья первая // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 18.





зультате которого, как мы полагаем, они возникли и поддерживаются? Исчезнут ли отношения вместе с вмененными мотивами? Или можно предположить, что они будут поддерживаться чем-то иным? В свое время Зиммель в экскурсе «О верности и благодарности» предположил, что верность — это такая составляющая обобществления, то есть любой формы социальной жизни, которая, как может показаться, непонятно для чего нужна, потому что всякое общение имеет свои внутренне специфические мотивы. Зачем к ним добавлять еще верность? Затем, что она есть то, что остается, когда мотивов уже нет или они ослабли. Например, «любовь и верность». Там, где есть любовь, верность как таковая, собственно, не нужна, отношения основаны не на ней, а именно на любви. Когда любовь уходит, верность носит сначала подчиненный, дополнительный характер и только постепенно выходит на передний план для сохранения отношения, возникшего благодаря любви, но существующего и тогда, когда ее уже нет. «Социологическая связанность... откуда бы она ни произошла, есть самосохранение, субстрат ее формы, независимый от изначально связывающих мотивов»<sup>2</sup>. Зиммель добавляет:

«Верность можно было бы назвать индуктивным выводом чувства. [Допустим, дело обстоит следующим образом:] В тот или иной момент существовало отношение. Чувство (формально здесь есть сходство с теоретической индукцией) делает отсюда вывод, что отношение будет существовать и в следующий момент. Получается нечто подобное тому, что происходит при интеллектуальном индуктивном выводе: более поздний случай, так сказать, нет нужды устанавливать как факт... Очень часто, [когда речь идет о чувстве], реальности чувства, интереса [к другому человеку] в этот следующий момент обнаружить [как факт] уже невозможно, их заменяет индуктивно возникшее состояние, называемое верностью»<sup>3</sup>.

Верность отличается от прочих аффектов тем, что имеет сугубо социальный характер: если все прочие так или иначе связаны с *субъектом* (ведь даже любовь к *другому* — это именно субъективная страсть, пусть она и не встречает ответа, но все равно переживается как любовь), то верность имеет сугубо социологический характер *поддержания уже*

2. *Simmel G. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. S. 654.*

3. *Ibid. S. 655.*





*сложившегося отношения.* «Именно в этом смысл верности... так называется своеобразное чувство, которое направлено... на сохранение отношения к другому; оно не создает этого отношения и не может... быть досоциологическим, но циркулирует в создавшемся отношении, привязывая один его элемент к другому, как внутренняя сторона его самосохранения»<sup>4</sup>. Зиммель говорит, что субъективная жизнь с ее подвижностью противоположна формам социальной жизни, которые имеют, хотя бы отчасти, прочный, фиксированный характер. Часто бывает так, что формы уже отжили свое, внутреннее сопереживание им *уже* невозможно, но зато создаются новые формы, интимное сопереживание которым *еще* невозможно. Верность же позволяет внутренней жизни принимать более фиксированный, стабильный вид<sup>5</sup>. Полнота субъективного аффекта отступает на задний план.

«Если отвлечься от бесчисленных модификаций, отклонений, переплетений конкретных судеб, верность окажется мостом и примирителем глубокого сущностного дуализма, который отрывает жизненную форму индивидуальной внутренней жизни от жизненной формы обобществления, притом что первая есть носитель второй; верность есть конституция подвижной, изживающей себя в непрерывной текучести души, благодаря которой она внутренне усваивает себе стабильность надындивидуальной формы отношения...»<sup>6</sup>.

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

4. *Simmel G.* Op. cit. S. 658.

5. *Ibid.* S. 660.

6. *Ibid.* S. 660–661.





Обратимся теперь к другому классику социологии. Важнейшей категорией социологии Макса Вебера является «действие». Все прочие социологические категории связаны с ней. Действие — это осмысленное поведение, с которым непременно связан субъективный смысл. Социальное действие — это действие, которое по своему смыслу ориентировано на другого человека. Социальное отношение есть там, где как минимум двое действующих ориентируют свои действия друг на друга. Так усложняется картина социальной жизни, однако во всех определениях непременно присутствует субъективный смысл<sup>7</sup>. Конечно, это не значит, что для каждого участника социальных отношений смысл всегда один и тот же, но они могут согласовывать то, какой смысл будет вкладываться ими в их действия. При всей упрощенности этой картины она могла бы считаться адекватным отображением точки зрения Вебера, если бы не одно обстоятельство. На него следует в особенности обратить внимание, поскольку глава об основных понятиях социологии, на которую мы сослались, входит у Вебера в первую часть его труда «Хозяйство и общество» под названием «Социологическое учение о категориях». Вслед за ней идет глава «Основные социологические категории хозяйствования». В этой главе Вебер решает несколько трудных теоретических задач, причем решение, которое он предлагает, имеет далеко идущие методологические следствия. Речь идет о хозяйстве и хозяйствовании (так предпочитали говорить немцы в начале прошлого века; мы бы сейчас сказали, что это «экономика» и «экономическая деятельность»), но рассуждает о них не просто экономист, а социолог — Вебер обещает дать очерк «социологических категорий хозяйствования». Поэтому сам по себе факт хозяйственной деятельности еще ничего не значит; социолога и здесь интересует субъективный смысл. Конечно, говорит Вебер, производство благ — это отнюдь не «психический процесс», вообще все реальные хозяйственные процессы — отнюдь не «психические», но они тем не менее имеют субъективно предполагаемый смысл, иначе понять их было бы невозможно. Но что это за смысл?

---

7. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1985. S. 1ff.; *Вебер М.* Основные социологические понятия / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Теоретическая социология: Антология. Ч. 1 / Под ред. С. П. Баньковской. М.: Университет, 2002. С. 70–146.





«„Хозяйственно *ориентированным*“, — говорит Вебер, — действие будет называться постольку, поскольку по своему предполагаемому смыслу оно ориентировано на обеспечение вожделемой пользы [Nutzleistungen]. „Хозяйствованием“ будет называться *изначальным образом* хозяйственно ориентированное *мирное* исполнение распорядительной власти; „рациональным хозяйствованием“ — целерационально, то есть *планомерным образом*, хозяйственно ориентированное»<sup>8</sup>.

Итак, Вебер вводит различие между хозяйственно ориентированным действием вообще и хозяйствованием в более узком смысле слова. Он использует важное выражение «изначальным образом». Это характерный для него оборот, встречающийся во многих аргументах. Вебер постоянно различает «изначально ориентированное на...» и «предполагающее также и такие-то соображения». Это различие связано с концепцией действия и социального действия. Поскольку действие идентифицируется по его субъективному смыслу, а кроме того, имеет еще и смысл объективно значимый (для наблюдателя, в контексте других действий), следует всякий раз иметь в виду, что этот смысл неоднозначен. У него есть, так сказать, основное содержание, то главное, ради чего совершается действие. Но есть и побочные, вторичные соображения, интересы, более широкий контекст и т. д. Посмотрим, что получается в результате:

«„Хозяйственно ориентированным действием“ в противоположность „хозяйствованию“ будет называться всякое действие, которое: а) изначально ориентировано на другие цели, но учитывает и „хозяйственное положение дел“ (субъективно познаваемую необходимость хозяйственных забот), или б) изначально ориентировано именно на него, но как средство использует явное [aktuelles] *насилие*. То есть таково всякое действие, которое хозяйственно ориентировано не изначальным или не мирным образом, но дополнительно определено хозяйственным положением дел»<sup>9</sup>.

Таким образом, действия людей имеют смысл: для них самих, для других людей, для социолога, который их исследует. Но однозначен ли этот смысл? Если отвлечься от специфики экономико-социологических рассуждений Вебера, можно увидеть, что в методологическом

8. *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 31.

9. *Ibid.*





отношении они перекликаются с рассуждениями Зиммеля о верности. Зиммель говорит о том, что существует расхождение и даже раскол между «внутренней жизнью» и «социальными формами», так что участие человека в каких-то формах социального взаимодействия отнюдь не означает, будто он вкладывает в свои действия тот же самый смысл, который когда-то вызвал их появление. Между объективной и субъективной сторонами его участия существует сложная связь. Верность, о которой он пишет, — лишь один из способов сделать эту связь более прочной, не отождествляя вместе с тем приверженность некоторым формам жизни с аффектом, содержательно отвечающим их специфике. Но то же самое пишет и Вебер. Есть люди, которые занимаются хозяйственной деятельностью. Проще всего было бы сказать, что они хотят для себя чего-то полезного («вождеуют полезности», как говорит Вебер), будь то блага или услуги, — и тем ограничиться. Но Вебер с самого начала вводит различие хозяйственно ориентированного действия и хозяйствования как такового, связанное с различием изначального смысла и дополнительных соображений. Важно то, что эти дополнительные соображения могут быть именно хозяйственными, тогда как основные, например, политическими. Собственно, как известно, экономическая социология возникла именно потому, что «чистая теория» (*экономическая*), как установили экономисты, не принимает в расчет поведение реальных людей, действующих на основе «куда более разнообразной [чем чисто экономическая] мотивации»<sup>10</sup>. Но можем ли мы удовлетвориться тем, что на место одномерного, главного мотива поставим разнообразие внятно дифференцированных мотивов?

Вопрос можно поставить и по-другому. В ином контексте нам уже приходилось вводить понятие *соплагаемого смысла*<sup>11</sup>, чтобы показать, как значение большого политического пространства может учитываться, даже если речь идет о действиях сугубо хозяйственных и прямо с политикой никак не связанных. Соплагаемый смысл не выступает в качестве внятного мотива тех, кто действует или взаимодействует; однако он может при определенных обстоятельствах стать актуальным, сыграть ту роль, которую должен был бы играть и, как правило, играет

10. Steiner Ph. Economic sociology: a historical perspective // European Journal of the History of Economic Thought. 1995. Vol. 2. № 1. P. 183.

11. Филиппов А. Ф. Наблюдатель империи: империя как понятие социологии и политическая проблема // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 89–120.





основной мотив. Мы не предлагаем, таким образом, дифференцировать мотивы и затем рассматривать их слагаемые, принимая в расчет эффект каждого из них. Речь идет именно об интерпретации смысла событий действия, а это — задача совершенно иного рода.

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

Начнем с идентификации наблюдаемых событий. Когда мы описываем социальную жизнь, мы *называем* определенные явления прежде, чем устанавливаем связи между ними. Называя их, мы интерпретируем «факты» и «данные», причем интерпретация того, *что мы на самом деле* видим, является одним из самых тонких и самых спорных вопросов, постановка которого выводит нас за пределы социальной науки как таковой в область социальной и нравственной философии<sup>12</sup>. Это значит, что собственно исследование — о чем мы уже упомянули выше — как раз и состоит в интерпретации феноменов, их смысла, а частый в таких случаях упрек, сводящийся к тому, что это занятие философское, а не социологическое, не следует отвергать с порога.

---

12. См., в частности, подробное развитие этой темы в книге «Нет такой вещи, как социальная наука», получившей у нас уже некоторую известность: «Эмпирические вопросы основываются на согласии относительно критериев: только потому, что мы согласны между собой, мы можем вообще говорить о каких-то данных, не ставя вопрос о том, кому мы сообщаем об этих данных. Концептуальные же вопросы — это вопросы, в рамках которых и благодаря которым о таком согласии не может быть речи безотносительно к существующим случаям и целям» (*Hutchinson P., Read R., Sharrock W. There Is No Such Thing as a Social Science. Aldershot: Ashgate, 2008. P. 10*). Концептуальные вопросы — это вопросы по сути своей философские, они касаются природы самой реальности. Например, если мы проявляем скепсис относительно существования альтруизма в социальном мире, никакие свидетельства в пользу того, что некое действие является альтруистическим, не убедят нас в том, что это — случай подлинного альтруизма. Мы будем стараться переинтерпретировать его так, чтобы альтруизм предстал как проявление расчета или эгоизма. Нас интересует, таким образом, не то, было или не было совершено некое действие, но то, каков был его смысл. «Вопрос об идентичности действия имеет концептуальный, а не эмпирический характер» (*Ibid. P. 15*). Более подробно об аргументах авторов см. в рецензии П. М. Степанцова (*Степанцов П. М. Нет такой вещи, как социальная наука: в защиту Питера Уинча // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 3. С. 129–150*).





Это правильное определение существа дела, но именно таковы задачи социолога!

Эти задачи отнюдь не просты. Мы уже говорили о том, что понятный наблюдателю смысл действий, характер социальных отношений и прочих взаимодействий было бы неправильно рассматривать как нечто абсолютно однозначное. Он может быть труднопонимасмым или более внятным, различные и даже противоположные смыслы могут комбинироваться, уживаться между собой. Логическая связность, отличающая речь и письмо ученого, не должна быть перенесена на объективную реальность как ее собственная характеристика — это очевидно и не требует подробной аргументации. Но должны ли мы в смутных переплетениях мотивов, смыслов, очевидностей, которыми богата социальная жизнь, выделять то, что логическим образом плохо сочетается между собой? Допустим, участники социального взаимодействия не добиваются до основного смысла действий друг друга через хитроумную герменевтику; им хватает того, что можно было бы назвать (вместе с Максом Вебером) актуальным пониманием. А если этого понимания не хватает, они используют рутинные процедуры по достижению взаимного понимания и согласования того, каким должен быть общий смысл происходящего. Но как быть с сопологаемым смыслом? Ему, так сказать, вдвойне недостает артикуляции! Во-первых, в социальной жизни вообще не артикулирован прямой смысл действий, который позволяет нам не сомневаться, например, *что* совершает кассир в магазине, возвращающий нам сдачу, или учитель в школе, диктующий ученикам задание на дом. Во-вторых, *второй* смысл (будь то лишь постепенно набирающий силу при ослаблении первоначального аффекта смысл верности или подчиненный смысл хозяйственной ориентации нехозяйственных действий) может вообще никак не дифференцироваться от основного смысла. Это — в лучшем случае «оттенок», «особенность», специфическая для данных обстоятельств черта того основного смысла, который исследователи представляют в чистом виде, когда говорят о целевой рациональности, эгоизме и прочих вещах, удобных для науки, собирающей данные, но недостаточных для тех, кто хочет разобраться в устройстве самой реальности. Ученые говорят о неизбежности *идеализаций* для теоретических построений, но идеализации незаметно для исследователей овеществляются, и возникает соблазн говорить об устройстве теоретических моделей как устройстве самого социального мира. Однако представление социального мира, напри-





мер, как мира, в котором более или менее хорошо информированные и отдающие себе отчет в своих потребностях индивиды совершают выбор среди обозримого множества альтернатив, не имеет отношения к реальности, хотя очень удобно для определенных целей описания. Напротив, положение о солидарности, которую, с одной стороны, мы могли бы прямо видеть в социальных событиях, но с другой стороны, чаще всего не видим ее непосредственно, кажется на первый взгляд совершенно бесплодным. Что дает нам понимание солидарности как чаще всего непроявленного оттенка или сопологаемого смысла совершаемых действий и взаимодействий?

Вернемся к идеям Зиммеля. Понимание наблюдателем солидарности — это индукция, подобная индукции верности в отношениях, основанных на аффекте взаимной привязанности как первоначальном мотиве. Индукция характеризует состояние ожидания, но не применительно к каждому событию по отдельности, а применительно к динамике их конфигурации. Как участники взаимодействия, так и наблюдатели предполагают, что сопологаемый смысл взаимодействия, на чем бы оно ни было основано, состоит в *продолжении пребывания в совместности*. Кто и каким образом способен уловить, выявить этот смысл? Смысл или оттенки смысла ускользают от наблюдателя там, где «все ясно без интерпретации», потому что в таких случаях не приходится дифференцировать, отличать более очевидное от менее очевидного. Он ускользает там, где типичные смыслы легко доступны интерпретатору, склонному к идеализациям, потому что учет оттенков и слагаемых смысла действия мешает выстроить логически последовательную картину происходящего. Он ускользает также и там, где мы готовы отказаться от самой идеи мотива, поскольку предполагаем, что рассуждение о действии в терминах мотива (как движущей силы, antecedenta действия) и результата (собственно действия) неудовлетворительно, потому что заставляет нас уделять чрезмерное внимание субъективности, то есть внятному личному решению на основании внятно осознаваемого мотива<sup>13</sup>. Не получится ли так, что солидарность и вовсе недоступна исследованию, и с ростом понимания этого уменьшается внимание к самому феномену? Попробуем все же подойти к нему по-другому.

13. О том, что такое деление на мотив как причину и действие как следствие ни философски, ни теоретико-социологически неудовлетворительно, см.: *Stepantsov P. M. The Issue of Causal Explanation and Meaning Understanding of Social Action. Moscow, 2012. (Unpublished manuscript.)*





## Дружба и дар

Прежде всего следует определить, существуют ли такие случаи, когда речь может идти о солидарности как таковой, о солидарности в чистом виде, т. е. о том, чтобы не артикулированный, оттеняющий и дополняющий все прочие мотив, или, точнее, необходимый компонент всех социальных мотивов вышел на передний план. Философии понятие о таком чистом мотиве сплоченности известно с давних времен. Это понятие *дружбы*. Классические рассуждения о дружбе содержатся во всех этических сочинениях Аристотеля. В трактате «Большая этика»<sup>14</sup> он высказывается очень сжато. Аристотель определяет дружбу как сугубо межчеловеческое отношение<sup>15</sup>. Идеальная дружба такова: «Дружба людей достойных — это их взаимная любовь [antiphilosis] друг к другу. Они любят друг друга как вызывающие к себе любовь, а любовь они вызывают тем, что [хороши]»<sup>16</sup>. Возможны, конечно, и модификации: «Поистине от той всецелой дружбы, которая бывает между добродетельными людьми, происходят все эти [виды] дружбы: дружба ради удовольствия и дружба ради выгоды»<sup>17</sup>. Дружба — широко распространенное явление.

«Можно, пожалуй, считать, что везде, где существуют [отношения] справедливости, существует и дружба. Поэтому сколько видов справедливости, столько и видов дружбы. В самом деле, справедливость [проявляет себя в отношениях] чужестранца к гражданину, раба к хозяину, гражданина к гражданину, сына к отцу, жены к мужу, и сколько вообще существует видов общения, при стольких имеет место и дружба. Всего прочнее бывает, по-видимому, дружба чужестранцев: у них нет общей цели, ради которой они соперничают, как это бывает между согражданами. Соперничая из-за первенства, сограждане не остаются друзьями»<sup>18</sup>.

14. *Аристотель*. Большая этика / Пер. с древнегреч. Т. А. Миллер // *Аристотель*. Сочинения: в 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль, 1984. 1209а8.

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

16. Там же.

17. Там же. 1209a19.

18. Там же. 1211a6–16.





Это последнее замечание не получает у Аристотеля, впрочем, никакого развития<sup>19</sup>, как и рассуждение о том, что бывает дружба полноценных граждан с чужестранцами и рабами. В политической философии Аристотеля количество видов общения, о которых идет речь, ограничивается теми, что имеют отношение к главному из них — единению граждан в полисе. Общение в полисе предполагает дружбу: «Все это основано на взаимной дружбе, потому что именно дружба есть необходимое условие совместной жизни»<sup>20</sup>. В «Никомаховой этике» Аристотель вполне определенно говорит о дружбе как самом универсальном позитивном отношении между людьми, лежащем глубже прочих мотивов и представлений<sup>21</sup>.

Идея дружбы глубоко укоренена в западной мысли. Так, например, в знаменитой «Теории справедливости» Джона Ролза мы находим подробную разработку этой темы<sup>22</sup>. «Разделяемое [всеми] понятие справедливости у индивидов с совершенно различными целями и стремлениями создает между ними узы гражданской дружбы; общее желание справедливости задает ограничения в преследовании иных целей. Можно было бы считать, что публичное понятие справедливости учреждает основополагающую хартию хорошо упорядоченной человеческой ассоциации»<sup>23</sup>. Ролз ставит дружбу в один ряд с солидарностью<sup>24</sup>, однако предпочитает все-таки понятие дружбы. Он говорит о дружбе, подобно Аристотелю, по преимуществу в связи с понятием справедливости. «Представляется, что индивид, понимая принципы справедливости, будет соблюдать их благодаря узам дружбы и чувству товарищества с другими людьми, а также будучи озабочен одобрением со стороны более обширного общества»<sup>25</sup>.

Это философское воззрение на дружбу — не единственное в своем роде, но влиятельное и пустившее прочные корни в западной мысли — позволяет нам представить проблему солидарности в правильном

---

19. Хотя его можно встретить и в других сочинениях. См., например, в «Никомаховой этике»: «Как близок и дружелюбен... человеку всякий человек, можно увидеть во время скитаний» (*Аристотель*. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения: в 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль, 1984. 1155а21).

20. *Аристотель*. Большая этика. 1280b38.

21. *Аристотель*. Никомахова этика. 1155a25–30.

22. *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge: Belknap Press, 1999.

23. *Ibid.* P. 5.

24. *Ibid.* P. 90.

25. *Ibid.* P. 414.





с точки зрения социологии свете. Мы видим, что дружба на протяжении тысячелетий могла рассматриваться как особый универсальный социальный мотив, лежащий в основе единодушия, и даже более важный, нежели единодушие, он мог быть отягощен или извращен соображениями корысти, но в сердцевине своей отсылал к добродетелям как гражданского, так и общечеловеческого толка.

Проблема дружбы состояла и состоит, однако, в том, что она невозможна без двух взаимно дополняющих и комбинирующихся условий. Во-первых, она предполагает сравнительно узкий круг общения, во-вторых, сравнительно продолжительный позитивный аффект. Дружба, говорит классик социологии Фердинанд Тённис, — это один из видов *Gemeinschaft*<sup>26</sup>, т. е. тесного общения в кругу людей, не превышающем по размерам античный полис или средневековый бург<sup>26</sup>. Поэтому всякий раз, когда речь заходит об отношениях с большим кругом людей, возможности продолжительного позитивного аффекта, конечно же, сразу ставятся под сомнение. Это было известно со времен Адама Смита, резонно рассуждавшего о том, что наши потребности, быть может, лучше всего помогли бы нам удовлетворить друзья, но столько друзей, сколько нужно, у нас быть не может, так что обмен и разделение труда с незнакомыми людьми, находящимися от нас весьма далеко, куда как надежнее. При таком положении дел, казалось бы, должны были прекратиться все разговоры о дружбе, однако этого не происходит.

Вряд ли можно безоговорочно согласиться с немецким исследователем Хауке Брункхорстом, работу которого «Солидарность» мы уже цитировали в первой части нашего исследования. Брункхорст полагает, что «гармония и дружба в гражданских связях», которые были характерны для античности и городов-республик в позднее Средневековье, воплощают форму солидарности, которая «урбаноцентрична» и совместима лишь с традиционными стабильными иерархиями. Напротив, «*solidarité républicaine*, возникающая в результате конституционных революций XVIII века, трансформирует старую аристократически-элитарную форму гражданской солидарности в демократически-эгалитарную»<sup>27</sup>. Брункхорст неправ не в том смысле, что изменений не

26. См. подробнее: Тённис Ф. Общность и общество: основные понятия чистой социологии / Пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 27–28.

27. *Brunkhorst H. Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community / Transl. by J. Flynn. Cambridge: MIT Press, 2005. P. 2f.*





происходит. Он неправ потому, что изменения не отменяют не только самое существование дискурса дружбы (Брунхорст охотно признает его существование и только демонстрирует смещение его социального места), но и попыток локализовать области чистой социальности как беспримесной солидарности. Дружба при этом продолжает оставаться образцом, одним из имен чистой солидарности. Вопрос лишь в том, насколько удачно используется это имя. Место дружбы может в моменты революционного воодушевления быть занято политическим братством. Но его может (например, при образовании общин новой веры) занимать, говоря словами Макса Вебера, «этика братской любви». Что же происходит дальше?

Этот вопрос надо рассмотреть более подробно. Этика братской любви, какой ее знали первоначальные общины универсалистских, мировых религий, не исчезает, по Веберу, и в современном мире. Однако с давних пор религия все больше отделяется от других «жизненных порядков», становящихся, как он это называл, «самозаконными космосами». Дифференциация религии и политики происходит, по Веберу, следующим образом. Поначалу священники и жрецы зависят от политического союза. Местный бог защищает политические интересы. Но чем самостоятельнее становятся жрецы, чем рациональнее их этика, тем больше меняется отношение религии к политике<sup>28</sup>. Священники и жрецы все больше универсализируют этику братской любви, которая решительно противоположна основанной на насилии политике. Границы дружеского общения принципиальным образом совпадают с границами политического сообщества. Границы общины братской любви, какой бы узкой она ни была на деле, особенно поначалу, принципиально охватывают все общество людей, по меньшей мере тех, что избраны к спасению. Однако простая дедукция «этический универсализм братства против политического насилия» фактически неверна и ничего не дает в теории. Политический порядок связан с насилием, причем насилие может быть как способом установления и поддержания мира, так и постоянным насилием на войне. Религиозная этика братской любви вступает в противоречие с политическим насилием не потому, что религия в принципе не может его принять, но в силу универсалистски понимаемого братства. Виды отношения религии к войне различаются

---

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





в зависимости от типа религиозности и характера самой войны. Одно дело — войны за веру и отношение к ним воинственно пропагандирующих свою веру религий. Другое дело — «чисто политические», религиозно «индифферентные» войны. Отношение к ним со стороны религий, ставящих «этически рациональные требования к политическому космосу», существенно более негативно, чем у религий, «индифферентно» принимающих порядки мира как данные. Современное рациональное государство, с точки зрения последовательной и универсальной религиозной этики братства, представляется чем-то столь же совершенно чуждым ей, как и рациональный экономический порядок, поскольку в таком государстве «вся политика ориентируется на объективный государственный интерес, прагматику и абсолютную — с религиозной точки зрения обнаруживающую свою совершенную бессмысленность — самоцель сохранения внешнего и внутреннего распределения насилия»<sup>29</sup>. Только профессиональная этика мирской аскезы внутренне адекватна этому новому положению.

Итак, религия братской любви находится в напряженном отношении с «порядками общества» и в наши дни уже не претендует на то, чтобы реализовать в мире свои этические постулаты. Зато в самом современном мире обнаруживается новый источник такой этики. Этот источник Вебер находит, как это ни удивительно, на войне.

«*Война* как реализованная угроза насилия именно в современных политических сообществах [Gemeinschaften] создает такой пафос и такое чувство общности [Gemeinschaftsgefühl] и притом дает ход такой самоотдаче и безусловной жертвенной общности сражающихся, и кроме того, запускает в ход как массовое явление такую работу сострадания и взрывающей все границы естественных союзов любви к страждущему, которой религии, в общем, могут противопоставить нечто сходное только в героических сообществах этики братства»<sup>30</sup>.

На войне начинают свою «работу» любовь и сострадание. Любовь и сострадание разрывают границы естественных союзов. Иными словами, как религиозная общность требует забыть о семье и вступить в новую семью — верующих, призванных, — так и солидарность воинов оказывается сильнее «естественных» чувств. Важно, что самоотдача

29. Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 359.

30. Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 548.





и жертвенность возникают в связи с *реализованной угрозой насилия*. Чтобы понять смысл этой последней формулы, надо вспомнить, что политическая борьба внутри государства идет, по Веберу, за место внутри установленного порядка распределения насилия, а само государство — это единственное сообщество, с успехом претендующее на монополию легитимного физического насилия. Порядок и господство суть, по Веберу, *шансы* совершения определенных действий, получения определенного ответа на эти действия или достижения этими действиями определенного результата<sup>31</sup>. Война же — это реализация насилия, *насилия не как возможности, но как действительности* и притом — без всякой легитимности и порядка. Поэтому государство как предприятие, как политический космос находится в напряженных отношениях с универсальной этикой, но не покушается на ее состоятельность в некоторых более узких пределах, а война представляет собой иной экзистенциальный пласт человеческого существования и конкурирует с универсальной религией братской любви<sup>32</sup>.

Чистая солидарность может манифестироваться и через *дар*<sup>33</sup>. Дар как социологический феномен постоянно привлекает к себе большое

31. Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 16, 28.

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

33. См. подробнее: Komter A. E. *Social Solidarity and the Gift*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Примечательный пассаж из введения показывает интенции автора: «Есть ли сходство между подарком на день рождения и волонтерской





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

Дар необходимо рассматривать как средство коммуникации. Иначе говоря, через дар происходит реконфигурация смысла отношения. С даром связана индукция ожиданий. В отличие от простого обмена, который требует в большей или меньшей степени равномерно распределенных выгод, дар не нуждается в непосредственно следующем за ним отдаривании. Возможность и даже необходимость такого отдаривания, как это зафиксировано уже Марселем Моссом<sup>34</sup> и Брониславом Малиновским<sup>35</sup> в феноменах потлача<sup>36</sup> и кулы, не означает рационального обмена, дар не обменивается на дар в смысле рационального

---

деятельностью? Между донорством крови и членством в союзах? Короче говоря: что общего между дарами и социальной солидарностью? Подача милостыни нищему или на социальное вспомоществование — это акт солидарности. Если мы заботимся о престарелых родителях и помогаем им, мы демонстрируем социальную солидарность; в то же время мы совершаем (нематериальное) дарение другому лицу» (*Komter A. E. Op. cit.* P. 1).

34. *Мосс М.* Очерк о даре: форма и основание обмена в архаических обществах // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Восточная литература, 1996. С. 83–222.

35. *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. L.: Routledge, 2002.

36. Феномен потлача интересен, помимо прочего, тем, что здесь можно при желании усмотреть прерывание временного ряда, прерывание цепочки дарений-отдариваний демонстративной трапой. Мосс, правда, рассматривает три элемента в их единстве: «давать — принимать — возмещать» (*Мосс М.* Указ. соч. С. 147–154), так что цикл «дар — ответный дар» не может быть нарушен без потери лица, однако именно необходимость взаимосвязи этих элементов была позже поставлена под вопрос, а трактовка Мосса подвергнута критике. Подробный анализ и критическое переосмысление концепции Мосса см. у Мориса Годелье (*Godelier M.* The Enigma of the Gift / Transl. by N. Scott. Chicago: University of Chicago Press, 1999. Ch. 1). Позиция Годелье, в свою очередь, критикуется в ряде важных аспектов (*Roscoe P.* Marice Godelier, Nora Scott, *The Enigma of the Gift* // *Anthropological Quarterly.* 2001. Vol. 74. № 3. P. 151–153).





обмена, но именно индуцирует ответный дар<sup>37</sup>. Рациональный обмен возможен без солидарности, ритуальное дарение и отдаривание предполагают, что солидарность уже есть, и поддерживают ее, воспроизводя ее устойчивые формы, в том числе и такие, которые могут быть охарактеризованы как *дружба*<sup>38</sup>. С такого рода даром связаны также жертвенный дар и подвиг самопожертвования, который может совершаться в тех солидарных сообществах братской любви и воинского братства, о которых речь шла выше.

Проблема современного общества, однако, не решается при помощи дарения<sup>39</sup>. Мы снова упираемся здесь в те же ограничения, о которых говорили выше. Это легко иллюстрировать. Представим себе одну из типичных ситуаций дарения в современном обществе. Это может быть сбор пожертвований пострадавшим, безвозмездное донорство крови и т. п. Все это — несомненные феномены дара, и всякий раз они свидетельствуют о солидарном участии и о том, что апелляция к такому участию и сопровождающим его аффектам может быть результативной. Вопрос, однако, заключается в том, может ли, например, множество доноров крови, жертвователей на благие дела и т. п. образовать устойчивое солидарное сообщество, скрепленное дарами как

---

37. Комтер и Воллеберг выделяют четыре вида даров: подарки, еда, предоставление жилья и оказание помощи. «Всем этим дарам присущ субъективный опыт получения чего-либо по доброй воле, что не диктуется каким-либо экономическим правилом вроде справедливого обмена или бартера» (*Komter A., Vollebergh W. Gift giving and the emotional significance of family and friends // Journal of Marriage and Family. 1997. Vol. 59. № 3. P. 750*). Это представление, продолжают авторы, может быть иллюзией, потому что в течение более продолжительного времени обнаруживается строгая взаимность обмена. Однако многие все же предпочитают думать, что они совершили (или получили) дар от чистого сердца, — отдаривание совершается непременно, оно эквивалентно дару, но происходит далеко не сразу. Здесь различение дара и обмена связано с устремлением ожидания ответного дара, его временными горизонтами.

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

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





основным средством коммуникации. Формальная устойчивость такой группы свидетельствует, скорее, против ее солидарности.

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

«А ведь это — также фундаментальный аспект солидарности: участвуя в деятельности группы, индивидуальные члены учатся „прочитывать“ друг друга, [понимать,] как их базовые эмоции трансформируются во взаимодействие с другими людьми, а их индивидуальное существование обретает форму благодаря взаимозависимости с другими людьми. В этом смысле ритуалы усиливают фундаментальную основу органической солидарности: взаимозависимость. Ритуалы связывают людей вместе, потому что дают выражение чувствам групповой зависимости»<sup>40</sup>.

Здесь необходима предельная точность: образование групп *именно на такой основе*, в принципе, не только возможно, но и действительно происходит в современных обществах. Однако любая из этих групп может быть сохранена лишь при ограничении числа участников и, как правило, лишь непродолжительное время. Дар является средством коммуникации, поддающимся генерализации лишь в виде ритуальной дани. Повышенное внимание к понятию дара и ритуального обмена в современном обществе свидетельствует не о том, что это средство коммуникации обнаружило дополнительный потенциал генерализации, но о том, что само устройство социальности сейчас дает возможность для образования временных или более устойчивых групп, солидарность которых принципиально негенерализуема.

---

40. Komter A. E. Op. cit. P. 121.





## Солидарность как вмененный мотив

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

Так же точно можно будет охарактеризовать и дорожную общность, сообщество попутчиков, о котором в начале прошлого века писал Зиммель, а в начале нынешнего — Урри (об этом шла речь в предыдущей статье). Мы можем легко доказать, что и здесь нет ни дружбы, ни





верности, ни братской любви, что ритуалы путешественников, конечно, имеют место, но роль их сравнительно невелика и они лишь иногда и отчасти могут напоминать ритуальный обмен дарами. Между тем солидарность попутчиков именно как попутчиков хотя и не возникает с необходимостью, но вполне возможна.

Количество примеров можно умножать, но дело не в примерах как таковых. Мы видим, что во множестве случаев речь идет о скоротечных ситуациях, в которых, как кажется, есть солидарность участников, причем солидарность, в куда меньшей степени обусловленная личностным мотивом, аффектом, чем те ее формы, о которых речь шла выше. Можно было бы сказать, что это остаток аффекта, которого никогда не было, так сказать, ретроактивная индукция аффекта. Эта солидарность сказывается прежде всего в том, *что* можно наблюдать. Мы возвращаемся, таким образом, к заявленной в начале позиции. Солидарность может быть наблюдаема, она видна в фигурации социальных событий. Определим это еще раз: именно потому, что ритуальные действия и обмен дарами, координация наблюдаемого поведения, продуцируемое по ходу дела единодушие и т. п. длятся слишком недолго, чтобы затронуть пласт основной человеческой мотивации, внешнее, поверхностное оказывается на переднем плане и для наблюдателя, и для участника. В этом рассуждении, однако, кроется подвох. Разделив мотивацию на основную и поверхностную, мы словно бы предположили, что мотивы — это нечто вроде моторчиков, скрытых в глубинах человеческой личности, которые дают о себе знать наблюдаемыми действиями. Возможно, именно здесь требуются существенные коррективы. Мотив — не антецедент действия, как уже было указано выше. Мотив — это позиция в социальном словаре самоописания или вменения после того, как действие уже свершилось. Об этом еще в 1940 году очень точно написал Райт Миллс:

«В противоположность логико-дедуктивной концепции мотивов как субъективных „источников“ деятельности, мотивы можно рассматривать в качестве типичных словарей, исполняющих закрепленные за ними функции в четко обозначенных социальных ситуациях. Люди озвучивают и вменяют мотивы себе и другим. Объяснять поведение путем соотнесения его с логически выведенным и абстрактным „мотивом“ — одно дело, анализировать наблюдаемые языковые механизмы вменения и озвучивания мотивов, функционирующие в поведении, — совсем другое. Мотивы — не фиксированные элементы





„внутри“ индивида, а понятия, посредством которых социально действующие индивиды интерпретируют поведение. Вменение и озвучивание мотивов действующими индивидами — социальные феномены, требующие объяснения»<sup>41</sup>.

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

Есть явная совместность, пишет Зигмунт Бауман<sup>42</sup>. Совместность протестного марша, совместность футбольных болельщиков, которая только прикрывается внешними целями. На самом деле она есть цель сама для себя и сама по себе. Цель совместности — быть вместе. Это и есть чистейшая форма солидарности, тем более важная, что ей не сопутствуют институты, правила членства, персональное постоянное членство. Очень важна динамика таких групп. При отсутствии формального членства легко представить себе перемены в составе, не отражающиеся на основных характеристиках. Точно так же важно видеть необходимость перемещений. Мобильность встроена в конструкцию событий реализации единодушия.

Мобильная группа перемещается, без этого она не живет. В какой момент и почему рассыпается единодушные группы, мы пока не знаем, но она может стать устойчивой именно по признаку совместного перемещения. Форма — об этом знал уже Георг Зиммель — не только порождается содержанием, она сама порождает некоторое содержание. В форме мобильного со-присутствия совместность в наши дни

41. Миллс Ч. Р. Ситуативные действия и словари мотивов / Пер. с англ. А. М. Корбута; под ред. С. П. Баньковской // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 98–99. Правда, как замечает С. П. Баньковская, уже тогда позиции Миллса можно было противопоставить позиции Р. Макайвера, видевшего в мотивах подлинные «генераторы действия» (Баньковская С. П. Предисловие к переводу статьи Ч. Р. Миллса «Ситуативные действия и словари мотивов» // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 97). Возможно, это бесконечный спор социологов и социальных философов, в котором нельзя прийти к окончательному согласию. И все-таки точка зрения Миллса на перспективу кажется нам более продуктивной, хотя и нуждается в значительной корректировке. Об этом мы будем говорить в ближайших публикациях, относящихся к развитию теории событий

42. См. о совместности (togetherness): *Bauman Z. Life in Fragments: Essays in Post-modern Morality*. Oxford: Blackwell, 1988. P. 46ff.





выступает словно бы как вывернутая наизнанку гражданская дружба. Несмотря на то, что дружба имеет в виду благо каждого из друзей, ее конструкция предполагает существование более обширной (хотя и обозримой) гражданской общности. Самодовлеющая дружба как сколько-нибудь продолжительный феномен с древности вызывает подозрение, но заложенная в конструкцию любой подлинной дружбы идея блага и добродетели в основном позволяет уравнивать склонность друзей ограничивать свои стремления и заботы узким, отграниченным от политической общности кругом. Напротив, самодовлеющая совместность возможна в наши дни лишь как кратковременная, однако в нее уже не вшиты ни благо, ни добродетель, ни (в качестве неперемennого условия, хотя и не исключается) противостояние политическому порядку<sup>43</sup>. Она, скорее, проникает во все щели этого порядка, но не впускает в себя те образцы поведения, которые в нем признаны в качестве основных. Совместность не нуждается в иерархии целей, она могла бы быть похожа на братскую общность, но распадается прежде, чем забирается вглубь индивидуальной мотивации<sup>44</sup>. С этим связаны многочисленные феномены деструктивной совместности, вызывающие удивление наблюдателей. На краткий миг она объединяет людей, часто не имеющих между собой ничего общего, если судить по

---

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

44. Майкл Хардт усматривает особый род любви, возникающей среди участников демонстраций протеста. Эта особая взаимность не обязательно следует, говорит он, из противостояния полиции, хотя оно тоже может случиться, несмотря на все попытки его избежать. Но эта особая совместность не порождает то, что раньше называли толпой или массой. Здесь более уместно понятие множества (*multiplicity*) как мультитюда (*multitude*), в котором не исчезает, не растворяется и не отчуждается уникальная единичность участников. См.: *Hardt M. Bathing in the multitude // Crowds / Ed. by J. T. Schnapp and M. Tiew. Stanford: Stanford University Press, 2006. P. 35–40.* Понятие мультитюда, имеющее давнюю историю, в наши дни используют Хардт, А. Негри, П. Вирно. Не вдаваясь в детали его трактовки, укажем только, применительно к данному случаю, что мультитюд возможен, но не обязательно реализуется только как пространственное соприсутствие. Это, безусловно, одна из важных альтернатив понятию солидарности, но пока еще трудно сказать, насколько далеко выходит ее значение за пределы сугубо политико-философских построений, в область неангажированного социологического описания.





обычным социологическим меркам, потом они расходятся, не успев даже толком познакомиться, но в краткий период пребывания вместе обнаруживают небывалую энергетику в проведении согласованных действий<sup>45</sup>.

Другой интересный вид солидарности могли бы представлять собой те конфигурации событий, в которые, как мы и говорили в завершение первой статьи, встроены средства коммуникации. Средства коммуникации, говорит Луман<sup>46</sup>, содержат коды преференции. Самым общим образом это выглядит так. Общество как самая обширная социальная система дифференцировано на функциональные подсистемы. Специфика каждой из подсистем — особое «символически обобщенное» средство коммуникации. Средство коммуникации располагает кодом, а коды не просто переводят всю информацию на специфический для системы язык коммуникации, но и частично определяют течение этой коммуникации. Это значит, что в таких кодах, как «власть» (политическая система), «деньги» (система хозяйства), «истина» (система науки), «право» (система права), содержится безусловное предпочтение одной из сторон. Иначе говоря, если право делит все на правовое и неправовое, то предпочтение отдается именно правовому, хотя есть и другая сторона. Истину предпочитают лжи, власть — поражению и безвластию. Для Лумана отсюда следует возможность образования самореферентных аутопойетических систем, то есть систем, которые полностью исключают несистемное кодирование в системе, полностью закрыты для непосредственного воздействия окружающего мира. Практически это означает, что притязания на истину должны быть удовлетворены именно в науке и по правилам науки, при этом власть и деньги не могут быть критериями истины. То же самое относится к деньгам и праву как кодам в своих собственных системах.

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

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





Истина не имеет отношения к праву, деньги устраивают другую коммуникацию и в другой системе, чем власть. В результате все общество выглядит как замкнутые друг для друга огромные системы. Однако понятие системы, несмотря на все усилия Лумана его переопределить, постепенно утрачивает научный кредит. Представление об обществе как огромной системе или некоторой совокупности огромных систем интуитивно не вызывает доверия. Мы с трудом соотносим с нашим повседневным опытом идею чистого кода, который не позволяет в рамках системы перекодировать информацию другим, альтернативным способом. Мы знаем и о том, какую роль играют деньги в политике и юриспруденции, и о том, как влияет прямое или косвенное принуждение на решение отдельных вопросов в науке... Примеры можно множить. Луман не был наивен и мог дать описание и объяснение таких явлений на языке своей теории систем. Тем не менее ее изначальный дизайн несет отражение сугубо немецкой, специфической веры в структурированность социального порядка, где радикально (пусть не всегда удачно) разграничены отдельные сферы социальной жизни. Но в прочих случаях такая социологическая оптика только мешает. Вопрос должен ставиться по-другому. Мы уже писали о том, что теория коммуникации, которую развивал Луман, должна быть отделена от его теории систем. Его позднейшие разработки, в особенности в области понятий «среда» и «форма»<sup>47</sup>, делают такое предприятие отнюдь не бессмысленным.

Средства коммуникации и коды преференции могут быть встроены в любые интеракции. Исключает ли перемещающаяся совместность применение символических средств? Вероятно, да. Мы с трудом представляем себе самодовлеющую совместность, внутрь которой встроены деньги, или власть, или тем более право. Вместе с тем обратим внимание на то, что солидарность совместности может быть основана на сравнительно непродолжительном аффекте, и хотя индукция верности позволяет нам ожидать продолжения, мы знаем, что оно не может быть сколь угодно долгим. Средства коммуникации выступают в таком случае как бы суррогатами верности, подобно тому, как верность и ритуал выступают суррогатами первоначального мотива, а сама совместность — суррогатом гражданской дружбы. Их преимущество со-

---

47. *Luhmann N. Die Kunst der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995; *Luhmann N. Die Politik der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.





стоит в сравнительно большей надежности и в сравнительно большей заменимости участников взаимодействий. Иначе говоря, когда в дело вступают деньги, право, власть, мы можем ожидать большей координированности в наступающих событиях, чем это было бы возможно в ситуациях угасания первоначального мотива и/или аффекта.

Все символически обобщенные средства коммуникации, говорит Луман, имеют дело с «невероятностью принятия»<sup>48</sup>. Иначе говоря, если мы представим себе социальную жизнь в виде цепочки подсоединяющихся одна к другой операций (коммуникации между участниками любых взаимодействий), сами по себе шансы на то, что такое подсоединение действительно состоится, что коммуникация не будет прервана по каким бы то ни было основаниям, крайне малы. Как же повысить эти шансы? За счет связи между «кондиционированием и мотивацией», отвечает Луман. Вот что это значит. Все начинается с потребности. Представим себе хотя бы двоих людей. С точки зрения одного из них, мир полон неожиданностей. Другой человек принимает *неожиданное* (для первого человека) решение, поскольку он другой, он не исполняет волю первого. Это и называется (у Парсонаса и Лумана) двойной контингенцией, в которой легко разглядеть классическую «Гоббсову проблему» социального порядка. Чтобы решения двух людей друг для друга были ожидаемыми, восприятие мира — одним и тем же, доступ к благам — отрегулирован, они нуждаются в средствах коммуникации, которые работают не *ad hoc*, но для бесконечно большого количества возможных ситуаций и участников. Если у нас есть власть, можно заставить другого принять некоторое решение, можно апеллировать к истине, то есть заставить его полагаться не на уникальное индивидуальное видение мира, а на согласованные данные о нем, можно отрегулировать доступ к благам, которые стоят столько-то и становятся доступными лишь тем, кто имеет определенную сумму денег. Однако власть не может считаться всего лишь случайной констелляцией шан-

---

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





сов на выигрыш в борьбе, она будет в этом качестве непригодна. То же относится и к другим средствам коммуникации. Поэтому власть как средство отсылает к некоторому надежному источнику, например к государству.

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

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





рии фигурации. Простейший пример такого рода ситуации, известной с давних времен, — игра на «фанты», выступающие только «здесь и сейчас» эрзацем денег. В толпе, на краткое время реконфигурирующейся в подобие организованной группы, может выделиться лидер, обладающий подобием власти над ней<sup>49</sup>. Авторитетом в компании попутчиков могут поочередно становиться рассказчики, обладатели материальных ресурсов или те, кто способен наладить общение с соседней компанией. Все эти случаи, как бы тривиальны они ни были сами по себе, отличаются тем, что не исключают прочих, принятых обществом средств коммуникации, однако не образуют в связи с ними систем однозначно кодированного общения. Ситуационно возникающие коды, в свою очередь, прекращают свое существование вместе с контекстом.

Вопросы, на которые мы не можем, однако, ответить на нынешнем этапе исследования, состоят в следующем: каков мотивационный потенциал самодовлеющей совместности? Что меняется в организации совместности через социальные сети и мобильные гаджеты?<sup>50</sup> Насколько более значительными по своему потенциалу мобилизации участников являются ситуационно возникающие фигурации сравнительно с более устоявшимися и предсказуемыми формами социальной жизни? Что нового вносит в образование таких фигураций использование новых технических средств, обеспечивающих полноценную мобильную связь? Как соотносятся между собой новые и старые, институ-

---

49. Как точно заметила С. Бак-Морс, «лидеры скорее сливаются с толпой, чем манипулируют ею. Интеракция занимает место реакции. Опыт солидарности длится дольше, чем сами события, сообщая уверенность будущим действиям индивидов...» (*Buck-Morss S. Compactings and loosening // Crowds / Ed. by J. T. Schnapp and M. Tiewes. Stanford: Stanford University Press, 2006. P. 92*).

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





ционализованные и ситуационные, чистые и размытые, стабильные и мобильные коды в тех случаях, когда их рассогласование чревато конфликтом? Мы фиксируем сейчас только тенденции, и в них мы все дальше уходим от привычного нам образа современного общества в открытое и неопределенное будущее. ❄





# VI Шмиттиана







## Политическая эзотерика и политическая техника в концепции Карла Шмитта\*

### К экзистенциальной проблематике вмененного события

В знаменитом докладе Макса Вебера «Наука как профессия» (1918) одна из центральных проблем современного человека обозначена следующим образом: Имеет ли какой-нибудь *смысл*, помимо сугубо практического, идущее уже тысячелетия *расколдование мира*? Прогресс в том, что касается технического овладения миром, не подлежит сомнению, но вопрос о смысле — совсем иного рода. Вебер поясняет это, обращаясь к философии Льва Толстого, сыгравшей значительную роль в формировании его воззрений<sup>1</sup>. Основная проблема Толстого, по Веберу, может быть сформулирована как вопрос: «Имеет ли смысл явление *смерти*?» Толстой говорит: для культурного человека (т. е. человека современной культуры. — *А. Ф.*) смерть не имеет никакого смысла. «Именно потому не имеет, что цивилизованная, включенная в „прогресс“, в бесконечное индивидуальная жизнь по своему имманентному смыслу не может иметь завершения. Ибо для того, кто находится здесь, открывается перспектива дальнейшего прогресса; умирая, никто не стоит на вершине, ибо вершина бесконечно далека»<sup>2</sup>. В отличие от библейского Авраама или крестьянина прежних времен, который уми-

\* Впервые опубликовано в: Полис. 2006. № 3. С. 121–135.

1. См. подробнее о Вебере и Толстом: *Тюрель Х.* Интеллектуальная религиозность, семантика «смысла», этика братства: Макс Вебер и его отношение к Толстому и Достоевскому / Пер. с нем. Р. П. Шпаковой // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. № 2 (4). С. 23–32.

2. *Weber M.* Wissenschaft als Beruf // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre / Hrsg. von J. Winckelmann. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 594.





рал, «будучи стар и пресыщен годами», современный человек может «устать от жизни», но не насытиться ею. Потому что патриарх и крестьянин включены в органический кругооборот жизни, потому что жизнь их, близясь к концу, приносит им все, что только она могла дать, для них не остается неразрешимых загадок. Напротив, человек культуры включен в процесс цивилизации, обогащающей жизнь все новыми творениями, лишь малую часть которых он успеваеет вкусить, и всегда это — лишь нечто предварительное, незавершенное. Смерть для него — «бессмысленное обстоятельство. А поскольку бессмысленна смерть, то бессмысленна и культурная жизнь как таковая...»<sup>3</sup>. Единство смыслового мира в наши дни распалось, говорит Вебер. Напряжение между сферами, с одной стороны, ценностей науки, с другой стороны — ценностей религиозного спасения, — непреодолимо<sup>4</sup>. И если в нас «опять заговорит Толстой», если вновь будет задан вопрос: кто же тогда — раз уж не наука — ответит, что нам следует делать, как ориентировать свою жизнь? — то ответ может быть лишь один: на это способен только пророк и спаситель<sup>5</sup>.

Вебер, как видим, вполне признает правоту Толстого в следующем: дело не просто в том, что наука не может ответить на вопрос о смысле жизни. Воззрение на мир, если в основании его лежит наука, делает бессмысленной смерть, а значит, и жизнь человека. У Толстого это показано во многих сочинениях. Например, есть такое знаменитое место в его повести «Смерть Ивана Ильича». Больной не понимает, почему именно он должен сейчас умереть: «Тот пример силлогизма, которому он учился в логике Кизеветера: Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен, казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему»<sup>6</sup>. Неправильность силлогизма следует из того, что у *Каю* не было тех драгоценных моментов жизни, которые составляют, как мы сказали бы сейчас, *уникальную личную историю* Ивана Ильича. Всеобщий закон, выраженный в форме силлогизма, бессмыслен и оттого несправедлив. «То был Кай-человек, вообще человек, и это было совершенно справедливо; но он был не

3. *Weber M.* Wissenschaft als Beruf. S. 595.

4. *Ibid.* S. 611.

5. *Ibid.* S. 609.

6. *Толстой Л. Н.* Смерть Ивана Ильича // *Толстой Л. Н.* Повести и рассказы. М.: Художественная литература, 1978. С. 105.





Кай и не вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо...»<sup>7</sup>.

Вебер согласен с Толстым в том, что это именно *современное* сознание делает положение Ивана Ильича столь трагическим. Если бы его сознание не было столь рефлексивным, вырванным из органического кругооборота жизни, смерть казалась бы ему, возможно, более осмысленной. Современный рационализм, господствуя во всех его суждениях, во всем его отношении к жизни, пасует в одном-единственном случае, когда жизнь должна вот-вот прекратиться. Здесь есть, конечно, сторона сугубо философская, которую мы пока не затрагиваем, но есть и проблематика теоретико-социологическая и политическая.

Сравним аргумент Вебера с позднейшим, также очень известным пассажем Мери Дуглас в книге «Чистота и опасность». Опираясь на исследования Э. Эванс-Причарда, она пишет о восприятии событий индейцами азанде:

«Если старое и гнилое гранатовое дерево упало и убило кого-то, кто сидел в его тени, это событие приписывается действию колдовства. Азанде легко соглашаются с тем, что падать — это в природе старых и гнилых гранатовых деревьев, они также соглашаются с тем, что если человек день за днем по нескольку часов сидит в его тени, он может быть раздавлен, когда оно упадет. Общая закономерность очевидна, и это неинтересный предмет для рассуждений. Вопрос, который занимает их, — это совершение уникального события на стыке двух независимых последовательностей явлений... Общие закономерности природы отслеживаются достаточно верно и точно для того, чтобы удовлетворять техническим запросам культуры азанде. Но после того, как потребность в технической информации исчерпана, интерес сосредотачивается на том, как конкретный человек связан со вселенной. Почему это случилось именно с ним? Что он предпринял для того, чтобы предотвратить несчастье? Виноват ли в этом кто-нибудь? Это, конечно, предполагает теистическое видение мира»<sup>8</sup>.

Чем же отличаются представления современного человека, будь то *Иван Ильич* или Макс Вебер, от обобщенного антропологами воззрения индейцев, которое Мери Дуглас называет «теистическим»? Одно

7. Толстой Л. Н. Указ. соч. С. 105.

8. Дуглас М. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу / Пер с англ. Р. Г. Громовой. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 137–138.





очевидное отличие есть: это вменение намерений некоторой силе, которая свела вместе здесь и сейчас каузальные ряды, каждый из которых, в общем, сопрягает события некоторым привычным, рутинным образом. Но такого же рутинного следования событий индивидуальной жизни в пределах одного внятного каузального ряда нет. Современный человек, говорит нам Вебер вслед за Толстым, ставит вопрос иначе: он не видит никакого смысла в том, *что* с ним происходит, он не может вменить свою *естественную* смерть чьей-то злой воле. Однако другое отличие, которое в меньшей мере бросается в глаза, тоже надо отметить. Для современного человека весь механизм природы принципиально объясним, в нем, собственно, нет уникальных событий, они все одинаково *бессмысленны*, но только поводом осознать эту бессмысленность происходящего становится близость собственной кончины, отчетливо переживаемая конечность существования. Напротив, человек первобытной культуры, каким показывают нам его исследования антропологов, настроен на поиски смысла события в мире, который понятен и осмыслен, но только в общем, в принципе, тогда как мышления и вменения привязаны к определенному событию.

«Последовательная смена времен года, отношение облаков к дождю и дождя к урожаю, засухи к эпидемии и т. д. — это все признается. Это воспринимается как должное, как фон, на котором необходимо решать более личные и более насущные проблемы. Жизненно важными для любых теистических представлений о мире будут те же вопросы, что и для азанде: почему погибли посевы этого фермера, а не его соседа? Почему буйвол поднял на рога именно этого человека, а не кого-то из тех, кто был с ним на охоте? Почему у этого человека умерли дети или коровы? Почему я? Почему сегодня? Что здесь можно предпринять?»<sup>9</sup>

Дуглас считает, что эти вопросы — не метафизического свойства. «Они формулируются, чтобы выразить господствующий социальный интерес, задачу совместной организации в общество. Правда, ответить на них можно, только определив место человека в природе. Но метафизика здесь — лишь некоторый побочный продукт насущных практических интересов»<sup>10</sup>.

9. Дуглас М. Указ. соч. С. 138.

10. Там же. С. 139.





Тем не менее, при всех различиях, и у современного человека, каким представляют его Вебер и Толстой, и у человека архаической культуры, в которой господствует *теистический*, как его называет Дуглас, подход к интерпретации событий, есть нечто общее. Это общее и выражено словами: «почему я? почему сегодня?». Ничего похожего на смирение «библейского патриарха» в первобытных обществах не наблюдается. Если доверять антропологам, Толстой и Макс Вебер неправильно оценили отношение к жизни и смерти также и «крестьянина прежних времен». В свою очередь, Дуглас говорит, что «верующие христиане, мусульмане или евреи не могут быть классифицированы как примитивные, исходя из их верований»<sup>11</sup>. Хотя их мир «антропоцентричен и персонифицирован», хотя они тоже склонны задавать вопрос «почему это случилось со мной и почему сейчас?», связь их верований с социальной жизнью «практически оборвалась». Иначе говоря, современный человек *практически* безрелигиозен, и в конце концов, даже верующие, принадлежащие к мировым религиям (далее в этом же ряду Дуглас называет индуистов, буддистов и мормонов), не сопрягают религиозную метафизику с потребностями повседневного истолкования мира.

Итак, Вебер предполагает, будто человек *досовременной* эпохи скорее был склонен смириться с конечностью своего существования и, *соответственно*, не задавал вопрос «почему именно я и почему сейчас?». Дуглас же предполагает, что, поскольку *современный* человек не склонен к персоналистскому вменению уникальных событий божественной воле, он *именно поэтому* не ставит столь типичный для первобытного отношения к миру вопрос «почему именно я и почему сейчас?». И хотя Вебер это различие связывает преимущественно с разными воззрениями на мир в традиционном и современной культуре, с рационализацией и расколдованием, а Дуглас (по-дюркгеймовски) с различиями в организации общества и с характером институтов и солидарности, главное для нас состоит в другом. Оба столь несходных между собою автора (а Дуглас можно по праву считать виднейшим представителем альтернативной Веберу, дюркгеймовской линии в социологии) фиксируют ключевой вопрос, отношение к которому — важный показатель различий между обществами и культурами. И пока-

---

11. Дуглас М. Указ. соч. С. 140.





затель этот — *уникальное событие прерывания человеческой жизни* и его интерпретация в связи с общей космологией и метафизикой.

Если мы попытаемся соединить эти два подхода, представить их как разные аспекты одного и того же, более обширного и правильного отображения сути дела, то окажется, что они, различаясь в оценке *второго* члена оппозиции, сходятся в оценке первого, только вот первым и вторым у них оказывается прямо противоположное, так что сакраментальный вопрос вменяется либо первобытным, либо современным людям. Иначе говоря, и Вебер, и Дуглас настаивают на центральном *практическом* значении вопроса о природе уникального события. «Почему именно я и почему именно сейчас?» — так спрашивают и первобытные индейцы азанде (Дуглас), и современный человек расколдованного мира (Вебер). Это позволяет нам с определенной степенью уверенности говорить о том, что социологи, находящиеся на очень различающихся теоретических позициях и работающие с очень разным материалом, формулируют вопрос, далеко выходящий за рамки конкретной исследовательской задачи и тем более исторического контекста, к которому, как они утверждают, он привязан. Осознанию его специфики мешает то обстоятельство, что ставится он — судя по их описаниям — в ситуациях предельных, тех, что мы теперь чаще всего называем *экзистенциальными*. Однако он не сводится ни к вопросу о смысле индивидуальной жизни, ни к вопросу об осмысленности мира. Специфика его может быть правильно понята лишь в связи с признанием *универсальной каузальности* как основания ожидаемого течения событий. Иначе говоря: в то время как *поверхностным образом* постановка такого вопроса означает не более чем привычное философское размышление о смысле и пределах человеческого существования, более глубокая его разработка показывает нечто иное: в связи с экстраординарным (а в ситуации конца жизни и однократным) событием становится видимой универсальная проблематика, которая в той или иной форме сопровождает нас постоянно. Она имеет в равной мере теоретический и практический характер и наш вопрос, будучи сформулирован более корректным образом, мог бы звучать так: «Как возможно индивидуальное событие и что означает совершение индивидуальных событий для моей практической ориентации в мире?»

*Только поводом* задаться этим вопросом в той или иной форме являются ситуации, описанные Вебером и Дуглас. Его точная формулировка и поиск ответов на него находятся в русле *теоретической социологии*





и *практической философии*. Теоретическая социология актуальна здесь потому, что вопрос такого рода — как справедливо (хотя и применительно к чрезмерно узкому кругу обществ) утверждает Дуглас — это вопрос не просто индивидуального любопытства, но социальной организации. Интерпретируя некоторые события как то, что вменяется воле, не отмечая другие события внутри того каузального ряда, где совершение их вполне ожидаемо и не тематизируется в своей контингентности<sup>12</sup>, мы поступаем *социально определенным образом*.

Об этом писал выдающийся американский социолог Ирвинг Гофман. По Гофману, социолог изучает, собственно, не само событие, потому что «самого события», вне схем восприятия и описания для него нет, но именно способы и схемы восприятия и описания. И вот что он устанавливает. «Когда в нашем западном обществе человек распознает какое-либо конкретное событие, во всех случаях он вкладывает в свое восприятие одну или несколько систем фреймов или схем интерпретации, которые можно назвать первичными»<sup>13</sup>. Гофман далее проводит различие между двумя классами событий, которые организуются в двух классах первичных фреймов. Вполне ожидаемым образом это природные и социальные фреймы.

«Природные системы фреймов определяют события как ненаправленные, бесцельные, неодоушевленные, неуправляемые — „чисто физические“. Принято считать, что неуправляемые события полностью, от начала до конца, происходят благодаря „естественным“ факторам, что никакое волеизъявление, каузальное или интенциональное, не вмешивается в их естественный ход и нет никого, кто бы постоянно

---

12. Контингентное, в социологической терминологии Н. Лумана, есть то, что могло бы быть и другим. Почему в мире совершается именно это, а не иное, хотя иное тоже могло совершиться? Ответом на эти вопросы являются «формулы контингенции». К формулам контингенции относится, по Луману, например Бог. Речь идет, конечно, не о том, чтобы занять позицию в теологических вопросах, но о сугубо социологической интерпретации: вменяя события высшей воле, мы исходим из того, что воля могла быть направлена и по-другому, и, следовательно, понимая возможность события совершиться иначе и находя объяснение тому, что произошло именно то, что произошло, в божественной воле, мы используем формулу контингенции «Бог». См., например: *Luhmann N. Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen. Westdeutscher Verlag, 1990.

13. *Гофман И.* Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / Пер. с англ. Р. Е. Бумагина и др.; под ред. Г. С. Батыгина и Л. А. Козловой. М.: Ин-т социологии РАН, 2003. С. 81.





направлял их к цели... Социальные фреймы, напротив, обеспечивают фоновое понимание событий, в которых участвуют воля, понимание и разумность — живая деятельность, воплощением которой является человек. В такой деятельной силе нет неумолимости природного закона, с ней можно договориться, ее можно задобрить, запугать, ей можно противостоять»<sup>14</sup>.

Иначе говоря, «воля, понимание и разумность» предполагаются в западном мире такими событиями, которые — в первичной схеме организации опыта — относятся к разряду социальных. Бессмысленность природы и осмысленность социальности подтверждаются тем, что в социальной жизни деятельную силу можно «задобрить и запугать», с ней «можно договориться», ей «можно противостоять». И наоборот: противостоять, договариваться, задабривать и запугивать — все это имеет смысл лишь по отношению к той силе, которой мы приписываем некую вменяемость, т. е. намерение и цель, целенаправленную волю, распознаваемую *за поверхностью* происходящего.

Изначально мы связываем политическое с властным, причем о власти говорим как о *вмешательстве*, причинении события в бессобытийной рутине, нарушении обычной каузальной связи и т. п. Для наблюдателя важно, что ресурсы властвующего реализовались именно в событии осуществления власти как предельной (не реализованной) возможности лишить подвластного жизни. Для наблюдателя также важно, что если воля не навязана, но власть существует как шанс ее навязать, то течение событий связано с ориентацией на этот шанс<sup>15</sup>. Поскольку мы ограничиваем наблюдение тем уровнем, где вмешательство в естественный ход событий означает власть над телом, политическое ненаблюдаемо. Это не значит, что политическое здесь становится неполитическим. Это значит, что оно является неполитическим для некоторого сообщества наблюдателей, неспособного выйти за пределы данного взаимодействия и не усматривающего в событиях властного вмешательства более широкий, *политический* смысл. Политическое приходит извне непосредственного со-телесного присутствия, конкретизируется в действиях, которые входят в конструкцию властных событий в узком кругу. Оно, следовательно, может также и тематизи-

14. Гофман И. Указ. соч. С. 81–82.

15. См.: Филиппов А. Ф. Пространство политических событий // Полис. 2005. № 2. С. 6–25. Ниже мы опираемся на ряд положений, обоснованных в этой статье.





роваться в непосредственном взаимодействии, но только при условии, что будет привлечен более широкий контекст. Но приходя из этого широкого контекста, власть может рассматриваться, говоря попросту, и как *вменяемая*, и как *невменяемая*, т. е. как источник квазиприродных в своей асоциальности, бесчеловечности событий, имеющих тот самый непосредственный экзистенциальный характер, который выясняется в вопросе «почему именно я и почему именно сейчас». Но только ли дихотомия вполне возможного и вполне невозможного вменений здесь мыслима? На самом деле, в истории явно присутствует еще один вариант описания: принципиальная вменяемость власти мыслится как таковая безотносительно к ее деяниям. Ее целеполагания признаются существующими, но они недоступны ни пониманию, ни воздействию. Суверенитет верховных властителей оказывается формулой контингенции, а возможность сопрягать смысл жизни обычного человека здесь оказывается не большей, чем в гаданиях об умысле Бога, но, конечно, совсем иной, чем в отчаянии секулярного сознания, засвидетельствованном на переломе XIX–XX вв. Здесь возникают любопытные темы политической науки, и некоторые из них мы осветим, опираясь на сочинения Карла Шмитта о политике, технике и Томасе Гоббсе<sup>16</sup>.

### Тайная политика в эпоху публичности

Шмитт писал о Гоббсе несколько раз в течение почти полувека. Первое существенное рассуждение мы находим в «Диктатуре» (1921), последнее — в примечаниях к самой поздней прижизненной версии «Понятия политического» (1963). Но только книгу «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса», готовя ее переиздание, он назвал сочинением *эзотерическим*. Нам уже приходилось цитировать его предисловие, подписанное именем *капитана Бенито Серено*<sup>17</sup>. И все-таки нелишне еще раз прислушаться к тому, как он *готовит* будущего читателя:

16. Подробнее см. в нашем предисловии к книге: *Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса* / Пер. с нем. Д. В. Кузницына; под ред. А. Ф. Филиппова. СПб.: Владимир Даль, 2006.

17. Бенито Серено — главный герой одноименной повести Г. Мелвилла. О значении этой фигуры для Шмитта см.: *Филиппов А. Ф. Карл Шмитт: расцвет и катастрофа* // *Шмитт К. Политическая теология* / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца и А. Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 261–262.





«Осторожно!

Ты уже, наверное, что-то слышал о великом Левиафане, и тебя тянет почитать эту книгу? Осторожно, любезнейший! Это книга совершенно эзотерическая, и ее имманентная эзотерика увеличивается по мере того, как ты в нее вчитываешься. Так что лучше уберика ты от нее руки! Положи ее обратно, на место! Не хватайся за нее снова, не прикасайся к ней пальцами, даже если они вымыты и ухожены или, в духе времени, измазаны кровью! Подожди, не встретится ли тебе эта книга вновь и не окажешься ли ты среди тех, кому она открывает свою эзотерику! <...> *Fata libellorum* и *fata* их читателей таинственным образом связаны воедино. Я говорю это тебе совершенно дружески. Не устремляйся в *arcana*, но подожди, откуда тебя должным образом введут и допустят. Иначе у тебя может случиться вредный для здоровья приступ ярости, и ты попытаешься разрушить нечто такое, что находится по ту сторону всякой разрушимости. Это было бы не благо для тебя. Итак, уברי от нее руки и положи книгу на место! Искренний твой друг Бенито Серено»<sup>18</sup>.

Что *так* от чтения не отвращают, что *такое* предостережение есть род соблазна, достаточно очевидно. Не менее очевидно и другое: политическое сочинение, представленное на суд *публики*, едва ли может быть эзотерическим. Шмитт внятно ставит акцент: «не устремляйся в *arcane*» значит для всякого, кто читал его сочинения начала 1920-х гг., «не ставь себя на место государя или государева советника, владеющего тайной техникой власти». Правда, книги таких рецептов были всегда предназначены немногим, тогда как политические сочинения позднейшей поры были именно публичными<sup>19</sup>. Что значит «быть публичным»? Это значит «быть для публики», публика и есть совокупность потенциальных читателей. Но не только читателей! Публика формируется из тех, кто вовлечен, хотя бы только на уровне *обсуждения*, в дела

18. Цит. по: *Maschke G. Zum «Leviathan» von Carl Schmitt // Schmitt C. Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Köln: Hohenheim, 1982. S. 243–244.*

19. Тайна была одним из важнейших аспектов правления и управления. «Основным грехом Макиавелли, должно быть, стали поэтому не его идеи, но то, что он их опубликовал. Потому что публикация знания, которое по своей природе не может не быть тайным, действует саморазрушительно. Лишь Гоббс решительно перестроится с подачи советов государям (что следует в определенных обстоятельствах утаивать) на публичность» (*Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S. 99*).





публичные, государственные — *res publica*. Это предполагает, однако, такую конструкцию государственности, в которой основное место занимает сознательный гражданин. Политическое сочинение может быть написано для сознательного гражданина, который пользуется им как ресурсом осмысления событий политической жизни. Осмысление политических событий<sup>20</sup> может быть основанием политического действия, и поэтому политическое сочинение есть также ресурс гражданской активности. Конструкция государственности, опирающаяся на сознательного — свободного, просвещенного, информированного — гражданина, отнюдь не единственно возможная. В истории бывали и другие конструкции; собственно, эзотерика тайного — как раз для этих, других.

Случаются, впрочем, эпохи перехода. В книжке «Римский католицизм и политическая форма» Шмитт критикует философию Просвещения:

«Покуда идея гуманности сохраняла изначальную силу, ее предшественники также находили мужество осуществлять ее с негуманным величием. Гуманно-гуманитарные философы XVIII века проповедовали просвещенный деспотизм и диктатуру разума. На том, что они репрезентируют идею гуманности, они основывают свой авторитет и свои тайные общества, строго эзотерические связи. Негуманное превосходство над непосвященными, над средним человеком и всеобщей массовой демократией заключено в этой эзотерике, как и во всякой другой. Кто еще ощущает в себе сегодня такое мужество?»<sup>21</sup>.

Сегодня, продолжает Шмитт, такого мужества нет больше ни у кого. А в обществе, где его нет, не будет уже ни *arcana*, ни иерархии, ни тайной дипломатии, «вообще никакой политики, потому что всякая большая политика предполагает „*arcantum*“ ... Дозволено ли еще будет иметь хотя бы деловые и производственные тайны? Особенно сочувственно тайны такого рода будут, видимо, приниматься экономико-техническим мышлением, и в этом-то как раз, возможно, и заключено начало новой, неконтролируемой власти»<sup>22</sup>.

20. О понятии политического события см.: Филиппов А. Ф. Пространство политических событий.

21. Шмитт К. Политическая теология. С. 147.

22. Там же. С. 148. Перевод исправлен.





Итак, тайному все-таки находится место в современном мире, например, как производственной тайне. Вообще, признать необходимость тайного можно в силу технической необходимости. Политическое же участие граждан во всех подробностях государственной жизни — хотя бы только в форме наблюдения за нею, в форме идентификации логической конструкции совершающихся событий как событий собственно политических — невозможно по причинам вполне прозаическим, *техническим*. Механизм не терпит не только неквалифицированного вмешательства, но и неквалифицированного наблюдения, а неквалифицированным может считаться всякий, кто не имеет начальных полномочий и не является узким специалистом-техником. Иначе говоря: если признается техническая необходимость тайны, то признается и эзотерический характер знания и умения технолога-управленца. Он может то, чего не могут многие, пусть даже они являются гражданами формально полноправными, образованными и ответственными. Подобно тому, как формальное совершеннолетие позволяет человеку претендовать на получение водительских прав, но само по себе не является гарантией умений и навыков водителя, так нравственно-политическое совершеннолетие, которое Кант определяет как способность пользоваться своим разумом без постороннего руководства, отнюдь не означает технической компетентности и состоятельности во всех вопросах правления и управления. Тогда утверждения Шмита об имманентной эзотерике его книги становятся немного более понятными. Она не может быть собранием рецептов ни для тех, кто владеет техникой, ни для тех, кто им подвластен. Возможно, она эзотерична в другом смысле, ибо открывает просвещенному человеку страшную тайну *бессилия*, осознаваемого с тем большей, трагической остротой, чем более просвещен, сознателен ее читатель. Впрочем, к этому нам еще предстоит вернуться в конце статьи.

Кант, как известно, не питал иллюзий относительно просвещенности современной ему публики: на то, чтобы просвещение состоялось, говорил он, требуется длительное время. Для просвещения требуется свобода, и «*публичное* применение своего разума всегда должно быть свободным»<sup>23</sup>. Однако же *частное* применение разума «нередко может

---

23. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? / Пер. с нем. Ц. Г. Арзаканяна // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. М.: Камі, 1994. С. 131.





быть очень ограничено»<sup>24</sup>, причем частное-то как раз и есть, по Канту, пользование разумом на гражданском посту или по службе. «Для многих дел, в которых заинтересовано сообщество, необходим определенный *механизм*, благодаря которому некоторые члены сообщества вели бы себя сугубо пассивно, дабы они посредством *искусственно созданного* единодушия были правительством направляемы к целям публичным или по меньшей мере удерживаемы от разрушения оных»<sup>25</sup>. Где есть механизм, там должна быть и техника. Техника, заметим, двоякого рода: во-первых, она нужна для обслуживания механизма, обеспечивающего искусственное единодушие; во-вторых, она нужна для нерассуждающего выполнения обязанностей на государственной службе. Что означает эта техническая необходимость и техническая компетенция в общей конструкции социальности?

Уже Руссо самым решительным образом оспорил традиционные претензии правящих (будь то государи или их бюрократы) на особое положение: все они суть не более, чем уполномоченные суверена, говорил он, притязания на личный суверенитет или репрезентацию суверена — узурпация одному только подлинному Суверену, то есть народу, принадлежащих прав. Но исследуя вопрос о правительстве более подробно, Руссо приходит к следующему заключению: народу принадлежит только законодательная власть, исполнительная же власть ему не принадлежит и принадлежать не может. Правительство, говорит он, — это особый организм в государстве, он отличается и от народа как совокупности индивидов, т. е. подданных, и от народа в его единстве общей воли, т. е. суверена. Будучи посредником между сувереном и подданными, он должен жить «действительной жизнью, отличающей его от организма Государства», «обладать отдельным *я*, чувствительностью, свойственной его членам, силой, собственной волей, направленной к его сохранению. Это отдельное существование предполагает Ассамблеи, Советы, право обсуждать дела и принимать решения, всякого рода права, звания, привилегии, принадлежащие исключительно государю и делающие положение магистрата тем почетнее, чем оно тягостнее»<sup>26</sup>. Сущностная — непосредственно невидимая и постигаемая

24. Кант И. Указ. соч. С. 131.

25. Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? // Кант И. Указ. соч. С. 132 (имеющийся русский перевод в этой части совершенно непригоден). Курсив наш.

26. Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. Трататы. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 1998. С. 249–250.





только разумом — самоотжественность Суверена, субъекта общей воли, оборачивается *чисто эмпирически* очень внятным различием правящих и управляемых. Привилегии внешним образом обозначают это особое положение небольшой группы, живущей «действительной жизнью», отличной от «организма государства», обладающей собственной волей и стремлением к самосохранению.

В XIX веке идейными продолжателями Руссо вопрос ставится еще более радикально: между народом и правительством вообще *нет различий*, даже техническое умение не говорит о минимальном превосходстве правящих. По горячим следам Парижской коммуны Маркс пишет об этом так:

«Коммуна образовалась из выбранных всеобщим избирательным правом по разным округам Парижа городских гласных. Они были ответственны и в любое время сменяемы. Большинство их состояло, само собой разумеется, из рабочих или признанных представителей рабочего класса. Коммуна должна была быть не парламентарной, а работающей корпорацией, в одно и то же время и законодательствующей, и исполняющей законы. Полиция, до сих пор бывшая орудием центрального правительства, была немедленно лишена всех своих политических функций и превращена в ответственный орган Коммуны, сменяемый в любое время. То же самое — чиновники всех остальных отраслей управления. Начиная с членов Коммуны, сверху донизу, общественная служба должна была исполняться за *заработную плату рабочего*»<sup>27</sup>.

Маркс специально обращает внимание на то, что это *радикально новая* форма, которую не следует путать с чем-то уже бывшим, привычным. Коммуна «ломает современную государственную власть»<sup>28</sup>, коммунальное устройство могло бы «вернуть обществу телу все те силы, которые до сих пор пожирал этот паразитический нарост, «государство», кормящийся на счет общества и задерживающий его свободное движение»<sup>29</sup>. Маркс уподобляет коммунальное устройство *предприятию*, которое подыскивает себе подходящего человека на подходящее место, а если и ошибается, то быстро исправляет ошибку.

27. Маркс К. Гражданская война во Франции // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 17. М.: Госполитиздат, 1960. С. 342. Курсив в оригинале.

28. Там же. С. 344.

29. Там же. С. 345.





Ленин в начале XX века судит так же применительно к Советам, возникшим во время революции 1905–1907 гг. Через десять лет он пишет книгу «Государство и революция», значительную часть которой занимают обширные цитаты из Маркса и Энгельса. И здесь то же самое: Советы, как и Коммуна, — новая форма государственности, то есть не освоение победившим классом существующей государственной машины, но полный слом и замена ее *самоорганизацией народа*. В этой ситуации чиновничество лишается привилегий. Его особое положение не может быть основано ни на чем. Ленин пишет:

«Капиталистическая культура *создала* крупное производство, фабрики, железные дороги, почту, телефоны и пр., а на этой базе громадное большинство функций старой „государственной власти“ так упростилось и может быть сведено к таким простейшим операциям регистрации, записи, проверки, что эти функции станут вполне доступны всем грамотным людям, что эти функции вполне можно будет выполнять за обычную „заработную плату рабочего“, что можно (и должно) отнять у этих функций всякую тень чего-либо привилегированного, „начальственного“»<sup>30</sup>.

Техника здесь не просто расколдована, она представлена как простая совокупность простых операций. Здесь не остается места надменному знатоку тайн! Уничтожение привилегий для Маркса и Ленина столь же важно, как для Руссо — их сохранение: самоуправление народа действительно возможно, говорят они, без образования особых корпораций. Знаменитая кухарка, способная управлять государством, принадлежит как раз этой теоретической схеме.

Современник Ленина Макс Вебер, напротив, полагал, что самой внятной тенденцией эпохи является обретение диктаторской власти *бюрократией*, то есть *аппаратом*, а не пролетариатом. Дело в том, что аппарат владеет предметными знаниями, необходимыми для работы предприятия. Предприятиями же, по Веберу, являются и государство, и фабрика, и научная лаборатория, и даже церковь как «предприятие спасения». Техника не столь проста, чтобы отказывать специалистам в особом функциональном месте. В знаменитой лекции «Социализм», прочитанной в 1918 году, Вебер в разных контекстах проводит одну

---

<sup>30</sup> Ленин В. И. Государство и революция // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 33. М.: Политиздат, 1974. С. 44. Курсив в оригинале.





и ту же мысль: ни в управлении промышленным предприятием, ни в управлении государством без квалифицированных специалистов, обученных тому, чтобы совершать операции куда более сложные, чем те «простейшие», к которым, как мы видели, сводил перед Октябрьской революцией Ленин всю управленческую деятельность, обойтись невозможно<sup>31</sup>. Так оно и получилось: объявленное строительство социализма не изменило общей тенденции, и то значение, какое специалист, *техник* получает в идеологии и практике социальной и политической жизни начала XX века, невозможно оценить слишком высоко. Но тогда — вопреки каноническим сочинениям социалистов — техник и техника становятся особой политической темой, в особенности болезненной ввиду радикально-имманентистской конструкции социальности. Различие социалистических и либеральных воззрений не играет здесь существенной роли. Если считать государство не более чем машиной, в которой действуют также не более чем машины и совершаются процессы, поддающиеся описанию как цепочки технологических операций, только поверхностный взгляд уловит здесь одну лишь проблему эффективности. Доверие технику, признание его решений, истоки целеполагания, культурно-политический смысл рациональной деятельности — вот что заботит проницательные умы.

### Техника как вид тайного

Проблеме техники Шмитт посвятил знаменитую речь «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций»<sup>32</sup>. Он рассмотрел в ней «четыре великих, простых, эпохальных шага», сделанных «европейским духом» за четыре последних века. Каждый шаг и каждый век — перемещение *центра* от одной «области» или «сферы» к другой: от теологической к метафизической, далее — к гуманитарно-моральной и, наконец, к экономической. В отличие от контовского «закона трех стадий», речь идет

31. См.: *Weber M.* Der Sozialismus // Weber M. Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914–1918. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 304–326, особ. S. 318–319. См. также в русском переводе: *Вебер М.* Социализм // *Вебер М.* Политические работы / Пер. с нем. Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2003. С. 300–342.

32. См.: *Schmitt C.* Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen // *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot, 1987. S. 79–95. Перевод см.: *Шмитт К.* Эпоха деполитизаций и нейтрализаций / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1. № 2. С. 47–56.





об *эмпирическом*, историческом наблюдении того, что происходило в Европе начиная с XVI века. Каждая из этих областей, утверждал Шмитт, первоначально рассматривалась как политически нейтральная сфера взаимопонимания, но затем оказывалась средоточием основных политических противостояний. И немудрено: если считать, что надо *прежде всего* навести порядок в теологических вопросах, а остальное как-нибудь уладится, то не только центром внимания оказывается теология, но и *политическое* противостояние приводит к *религиозным войнам*. Точно так же обстоит дело, например, с экономикой. Главными вопросами объявляются хозяйственные, главный интерес руководящих элит — экономический. И вот уже нет религиозных войн, а есть войны хозяйственные. Итак, надежды XIX века на то, что сфера экономики будет политически нейтральной, оказались несостоятельными. Но движение продолжается, теперь (то есть в первой трети века двадцатого) такую нейтральную область рассчитывают найти в технике.

«Конечно, уже в XIX веке технический прогресс становится таким паразитическим, а социальные и хозяйственные ситуации меняются столь быстро, что все моральные, политические, социальные и экономические проблемы захватываются реальностью этого развития техники. Под совершенно завораживающим действием все новых паразитических изобретений и открытий возникает религия технического прогресса, для которой все остальные проблемы разрешаются сами собой именно благодаря техническому прогрессу... Магическая религиозность переходит в столь же магическую техничность. Так с самого начала двадцатое столетие оказывается не только веком техники, но и веком религиозной веры в технику. Его часто называют веком техники, но это лишь предварительная характеристика всей ситуации, и вопрос о значении берущей верх техничности следует сначала оставить открытым»<sup>33</sup>.

Шмитт говорил, что техника, поскольку она может служить любому, отнюдь не нейтральна, что попытки найти именно в области технического то нейтральное поле, где уже не действуют политические противоположности, обречены на провал так же, как провалились все прошлые попытки объявить такой нейтральной областью экономику или разумные принципы гуманности.

33. *Schmitt C.* Das Zeitalter der Entpolitisierung und Neutralisierungen. S. 83–84.





«Если сегодня многие люди еще ждут от технического усовершенствования также и гуманитарно-морального прогресса, то они тем самым только вполне магическим образом связывают технику и мораль и при этом еще несколько наивно всегда только предполагают, что великолепный инструментарий современной техники будет использован лишь в ее собственном смысле, т. е., говоря социологически, что сами они станут господами этого устрашающего оружия и могут притязать на чудовищную власть, которая с ним связана. Но сама техника остается, если можно так сказать, культурно слепой... Надежда, что из технического изобретательства разовьется политический господствующий слой, до сих пор не исполнилась»<sup>34</sup>.

Этот вывод необходимо додумать до конца. Если техника культурно слепа, то что значит притязание и надежда на обладание той техникой власти, которая предполагает готовность признавать тайны даже и в наше время? Где культурный источник целеполагания при использовании совершенного средства? И, что еще важнее, где культурный источник *признания* за кем-то другим (человеком, группой людей, социальным слоем) прав на исключительное владение совершенным средством, каким и является современная техника? Можно было бы сказать, что такое признание не требуется, однако это-то как раз противоречило бы конструкции государства сознательных граждан! Можно было бы сказать, что конструкция государства такого рода не предполагает сознательных граждан. Но тогда откуда рекрутируются техники и что тогда значит современная техника? Ведь совершенствование техники, как и применение техники, требует *разума*, и преимущества специалиста, с технической точки зрения, суть преимущества более развитого и компетентного, в этом смысле: более разумного — над менее разумным. Но эти различия носят сугубо *количественный* характер. Чуть ранее, чем доклад Шмитта, появилась — поначалу тоже в виде доклада — последняя работа Макса Шелера «Положение человека в Космосе». Шелер заостряет положение об однородности технического разума. Между умным шимпанзе, говорит он, и Эдисоном (взятым, разумеется, только как техник) разница — сугубо количественная<sup>35</sup>. Но похож ли разумный, даже ограниченно разумный, гражданин

34. *Schmitt C.* Das Zeitalter der Entpolitisierung und Neutralisierungen. S. 91.

35. См.: *Шелер М.* Положение человека в Космосе / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 52. (Шелер говорит, собственно, о *различии в степени*: степени умелости, техничности.)





на умного шимпанзе под началом правителя-Эдисона? Утопическим (или антиутопическим) сочинениям, содержащим рассуждения на такого рода темы, в эти годы несть числа. Однако Шмитт указывает на главную проблему: совершенство средств не замещает необходимость целеполагания, а целеполагание вовсе не обязательно должно опираться на доводы технического разума. Но тогда и политическая солидарность, и политический выбор, и политическая лояльность не могут не находиться в высшей степени напряженном отношении к необходимой и неизбежной технической составляющей управления — как в отношении самих управленческих решений и средств их реализации, так и в отношении конкретных персон, эти решения принимающих и проводящих.

Значит, дело не просто в имманентистской конструкции социально-сти. Дело еще и в том, что эта конструкция сопряжена с идеей технического разума, равномерно распределенного как человеческая способность среди всех граждан и к тому же являющегося их единственной интеллектуальной способностью, находящей себе применение и в повседневных заботах, и в совершенствовании орудий, и в управлении государством. Эта конструкция столь же соблазнительна, сколь и опасна, и первым, кто опознал и ее соблазны, и ее опасности, был Томас Гоббс. Гоббс, говорит Шмитт, включил в образ государства-Левиафана «черты грандиозной машины. Но именно поэтому его понятие государства становится существенным фактором в великом четырехвековом процессе, в ходе которого с помощью технических идей произошла всеобщая «нейтрализация» и, в частности, государство превратилось в нейтральный технический инструмент»<sup>36</sup>.

После Второй мировой войны Шмитт писал, что вера в технику означает не столько подчинение хоть какого-то рода регуляциям, сколько освобождение человеческой активности, которая не имеет в себе никаких ограничений. Между тем для власти необходимо натолкнуться на что-то вроде сопротивления, иначе она неощутима как власть, она действительно окажется голой техникой, расчетом наилучшего сочетания целей и средств. Что же делает в «технический век» (если воспользоваться выражением А. Гелена) власть именно властью? Ответ очевиден: множественность инстанций власти. Ни наилучший расчет средств, ни согласие относительно благодетельности наилучшего расчета средств

36. См.: *Schmitt C. Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes.*





не помешают сторонам самым решительным образом противостоять как *враги*. Но *завладеть* техникой можно даже тогда, когда вообще не разделяешь идеологию планирования и технической эффективности (Шмитт называет ее «философией истории»). Это значит, что к привычному дуализму в любой момент могут подмешиваться все новые и новые силы, которые придется принимать всерьез (ибо они технически вооружены), но которые даже в той размытой системе координат, какую представляет собой вера в прогресс, не находят себе места. Голая эффективность ради своих, совершенно чуждых целей — вот что виделось Шмитту уже полвека назад, и это суждение никак нельзя назвать ни плоским, ни очевидным, ни — в наши-то дни! — неактуальным.

В середине 1950-х гг. Шмитт написал небольшую статью о современной противоположности между Востоком и Западом. В это время как раз начинались полеты в космос, и многим казалось, что вслед за освоением Мирового океана пришел черед стратосферы, а затем и космоса. Шмитт видел проблему иначе. «Новые пространства, откуда исходит зов, находятся на Земле, а не в космосе. Тот, кому удастся поймать сорвавшуюся с привязи технику, скорее найдет ответ на зов современности, чем тот, кто средствами сорвавшейся с привязи техники попытается осуществить посадку на Луну или Марс»<sup>37</sup>. Что это значит? В «Диалоге о власти и о доступе к обладателю власти»<sup>38</sup> Шмитт говорит о сложных взаимосвязях современной техники, которую создал человек, но которую он всецело уже не может контролировать. И эта техника «превосходит отношения защиты и подчинения. Еще в большей степени, чем техника, власть человека над человеком ушла из его рук». И люди, которые при помощи таких технических средств осуществляют власть над другими, уже не находятся среди тех, над кем они осуществляют эту власть, среди себе подобных. В этой же связи Шмитт говорит о том, что «массы людей, которые оказываются бессильными перед действиями современных средств массового уничтожения, знают прежде всего, что они бессильны. Действительность власти превышает действительность человека». Я не говорю, — продолжает Шмитт, — что власть человека над человеком хороша. Я не говорю, что она зла.

37. *Schmitt C.* Die planetarische Spannung zwischen Ost und West und der Gegensatz von Land und Meer (1959) // *Schmittiana III* / Hrsg. von P. Tomissen. Brussel: Economische Hogeschool Sint-Aloysius, 1991. S. 40.

38. См.: *Schmitt C.* Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Gespräch über den neuen Raum. Berlin: Akademie, 1994.





Я только говорю, что власть сильнее, чем всякая воля к власти. Что же происходит теперь? Человек, нажавший на некую кнопку, вызывает тем самым действия некоторого количества сил, просчитать которые он не может. Там где-то на условных точках стоят другие люди, с другими силами, они тоже что-то делают. Они не знают, откуда что взялось, только в результате что-то куда-то свалилось, откуда-то что-то выползло, потом кто-то чего-то взорвал, а потом зачем-то на кого-то повалились бомбы.

Все это, как нам кажется, дает повод для серьезных размышлений над конспирологией и эзотерикой власти. То простое обстоятельство, что компетентные в технике управления люди обладают уникальным знанием и уникальной возможностью это знание применять, должно побуждать интеллектуала не к разоблачению заговоров, ложного сознания, бездушной технократии и прочего в том же роде. Дело вовсе не в том, что заговоров нет. Они есть, но это не имеет значения. Дело не в том, что с определенными основаниями мы можем вменить некие намерения гипотетически высшим властным инстанциям. Нельзя исключить, что мы правы. Но это не имеет значения. Наше сознание не ложно, а бездушный технократизм не лучше одушевленного. Дело в том, что все опыты этого рода суть всего лишь сравнительно удачные терапевтические средства, формулы контингенции, возможно, хорошо заменимые, то есть тоже контингентные.

И если главный вопрос современного человека состоит по-прежнему в том, «почему именно я и почему именно сейчас», то мужественный ответ на него состоит в том, чтобы отказаться от сомнительного мужества искать ужасную правду. За пленкой видимых событий нет ничего. Небеса — обиталище смертного Бога — молчат и только симулируют речь. Мы видим ровно то, что видим, и свободны, как никогда, в выборе (не в создании из ничего!) логических конструкций. Выбор президента не лучше выбора авиарейса: можно благополучно долететь, а можно погибнуть. И житейская мудрость верно говорит нам, что мудрость здесь бессильна. ❄





## Власть как средство и среда: два рассуждения на тему Карла Шмитта\*

В середине 1950-х гг. Карл Шмитт выпустил в свет небольшое сочинение «Диалог о власти и о доступе к властителю»<sup>1</sup>. Несмотря на скромные размеры, оно заключает в себе очень многое, что носит принципиальный и спорный характер. Сам жанр популярного диалога этому не препятствует, но важные мысли не получают здесь подробной разработки. Простота и ясность текста обманчивы. Диалога как спора и соперничества в поисках истины между равными здесь нет, есть лишь выяснение позиции самого Шмитта (К. Ш.), дидактически оформленное как разговор молодого собеседника (М.) с мудрым старцем. Но идеи Шмитта, если принимать их всерьез, необходимо дополнительно *разработать*, уяснить смысл и показать следствия отдельных аргументов. Опыт разработки мы и предлагаем. Один из фрагментов диалога выбран в качестве *темы* для двух взаимосвязанных рассуждений.

Итак, сначала сам фрагмент:

«М. Хотите ли Вы сказать... что властитель в наши дни может делать, что хочет?»

К. Ш. Отнюдь нет. Тем самым я хочу только сказать, что власть — это вполне самостоятельная величина, в том числе и по отношению к консенсусу, который ее создал, а теперь я хотел бы показать Вам, что она такова также и по отношению к самому властителю. Власть

\* Впервые опубликовано в: Синий диван. 2008. № 12. С. 49–64.

1. *Schmitt C. Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*. Pfullingen: Neske, 1954. Перевод на русский язык: *Шмитт К. Разговор о власти и о доступе к властителю* / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 2. С. 27–38.





есть объективная, самозаконная величина по отношению к каждому действующему индивиду, у которого она в руках.

М. Что значит здесь „объективная, самозаконная величина“?

К. Ш. Нечто вполне конкретное. Уясните себе, что даже самый ужасающий властитель все равно ограничен человеческой природой [Physis], недостаточностью человеческого рассудка и слабостью человеческой души. Даже самый могущественный человек должен, как и все мы, есть и пить. Он станет больным и старым.

М. Но современная наука доставляет удивительные средства, чтобы преодолеть границы человеческой природы [Natur].

К. Ш. Конечно. Властитель может затребовать к себе самых знаменитых докторов и нобелевских лауреатов. Он может получить больше инъекций, чем кто-либо другой. И все же: предавшись трудам или порокам, через нескольких часов он утомляется и засыпает. Ужасный Каракалла, могучий Чингисхан лежит, словно малое дитя, да еще, быть может, и посапывает.

М. Вот какой образ всегда должен был бы стоять перед глазами любого властителя!

К. Ш. Так точно, и его часто и охотно живописали философы и моралисты, педагоги и риторы. Мы же не станем на этом задерживаться. Я хочу только упомянуть, что англичанин Томас Гоббс, даже и по сей день самый современный из всех философов чисто человеческой власти, в конструкции государства исходит из этой всеобщей слабости каждого человеческого индивида. Конструкция Гоббса такова. Из слабости рождается угроза, из угрозы — страх, из страха — потребность в гарантиях безопасности, а уже отсюда — необходимость аппарата защиты с более или менее сложной организацией. Но, несмотря на все меры защиты, говорит Гоббс, в соответствующий момент каждый может убить каждого. Слабый человек может оказаться в состоянии покончить с самым сильным и могущественным. В этом пункте люди действительно равны между собой, поскольку всем им угрожает опасность.

М. Слабое утешение.

К. Ш. Я, собственно, никого не хотел ни утешить, ни испугать, но собирался лишь дать объективную картину человеческой власти. Физическая угроза — это лишь самое грубое и даже не самое повседневное. Каждый человеческий индивид зажат в тесные рамки, и это имеет также еще один результат, рассмотрение которого тем более пригодно для демонстрации самого основного для нашей темы, а именно объективной самозаконности всякой власти по отношению к самому властителю и неумолимую диалектику власти и безвластия, на которую обречен каждый человеческий властитель.





М. Что-то я не пойму, при чем здесь диалектика.

К. Ш. Увидим! Человеческий индивид, в руках которого на мгновение оказываются великие политические решения, может образовать свою волю лишь при данных предпосылках и данными средствами. Даже самый абсолютный монарх вынужден опираться на сообщения и донесения и зависит от своих советников. Несчетное множество известий и фактов, предложений и предположений наваливается на него день за днем, час за часом. Из этого бесконечного бушующего моря истины и лжи, действительного и возможного даже самый умный и могущественный человек может набрать в лучшем случае лишь несколько капель.

М. Здесь действительно можно видеть блеск и нищету абсолютного монарха.

К. Ш. Прежде всего здесь можно видеть внутреннюю диалектику человеческой власти. Кто докладывает властителю или сообщает ему информацию, тот уже имеет свою долю власти, все равно, будь он министр, уполномоченный визировать [документы], или же некто, умеющий непрямой образ склонять к себе слух властителя. Довольно того, что он сообщает впечатления и мотивы тому человеческому индивиду, в руках которого на мгновение оказывается решение. Так всякая прямая власть сразу же подвергает себя непрямому влиянию. Были такие властители, которые чувствовали эту зависимость и впадали от этого в гнев и ярость. Затем они пытались получить информацию не у своих постоянных советчиков, а как-нибудь по-другому.

М. Это было оправданно, если принять во внимание коррупцию при дворах.

К. Ш. Конечно. Но, к сожалению, они тем самым попадали только в новые зависимости, часто гротескные. Калиф Гарун аль Рашид, в конце концов, переодевшись простолюдином, заходил по ночам в харчевню Багдада, чтобы дознаться все-таки чистой правды. Я не знаю, что он узнал и чем напился из этого сомнительного источника. Фридрих Великий в старости стал настолько недоверчивым, что разговаривал откровенно лишь со своим камердинером Фредерсдорфом. Благодаря этому камердинер стал влиятельным человеком, впрочем, оставаясь верным и преданным.

М. Иные властители предпочитают шофера или любовницу.

К. Ш. Иначе говоря: есть пространство прямой власти. И есть образующееся вокруг него предпространство косвенных влияний и сил, доступ к слуху, коридор, ведущий к душе властителя. Не бы-





вает человеческой власти без такого предпространства и такого коридора<sup>2</sup>.

М. Однако же разумными учреждениями и конституционными определениями можно воспрепятствовать множественным злоупотреблениям.

К. Ш. Это можно сделать и это должно сделать. Но даже самый мудрый институт, самая хорошо продуманная организация не смогут полностью искоренить это предпространство, никакой приступ ярости против *camarilla* или *antichambre*<sup>3</sup> не смогут устранить его окончательно. Самое предпространство обойти не удастся.

М. Мне оно кажется скорее черным ходом.

К. Ш. *Antichambre*, черный ход, пространство вокруг, пространство ниже — существо дела очевидно и остается одним и тем же для диалектики человеческой власти. В любом случае в этом предпространстве власти в ходе мировой истории составлялось пестрое и смешанное общество. Здесь собираются непрямые. Здесь мы встречаем министров и послов в роскошных мундирах, но также духовников и личных врачей, адъютантов и секретарш, камердинеров и любовниц. Здесь старый Фредерсдорф, камердинер Фридриха Великого, стоит подле благородной императрицы Августы, Распутин — подле кардинала Ришелье, а какой-нибудь серый кардинал — рядом с какой-нибудь Мессалиной. Иногда в этом предпространстве находятся разумные и мудрые мужи, иногда — выдающиеся менеджеры или верные мажордомы, иногда — глупые карьеристы и шарлатаны. Иногда предпространство оказывается действительно официальной государственной палатой, в которой для доклада собираются достойные господа в ожидании, когда их пропустят дальше. Но частенько оно оказывается не более чем приватным кабинетом.

М. Или даже больничной палатой, в которой несколько друзей сидят у постели паралитика и управляют миром.

К. Ш. Чем больше власть концентрируется в определенном месте, у определенного человека или определенной группы людей как на верхушке, тем больше обостряется проблема коридора и вопрос

---

2. Шмитт использует термины, которые мы в переводе могли сохранить лишь в прямом, философски наиболее внятном значении: «пространство» и «предпространство». Однако здесь есть и второй смысл. «Raum» по-немецки может означать просто «комната», «помещение», а «Vorraum» — это «предбанник». Таким образом, картина власти приобретает вполне осязаемый вид: есть помещение начальника, есть место, где толпятся его секретари и помощники, отсюда и метафора «коридора»: коридоры власти выглядят как коридоры, идущие к слуху и душе.

3. Камарилья (исп.); передняя, прихожая (фр.).





доступа к верхушке. Тем яростнее, отчаяннее и молчаливее становится тогда и борьба меж теми, кто оккупировал предприостранство и контролирует коридор. Эта борьба в тумане не прямых влияний столь же неизбежна, сколь и сущностна для любой человеческой власти. В ней совершается внутренняя диалектика человеческой власти.

М. Но разве все это — не одни только извращения режима личной власти?

К. Ш. Нет. Процесс образования коридора, о котором мы тут говорим, совершается ежедневно, минимальными, бесконечно малыми начинаниями, повсюду, где люди исполняют власть над другими людьми, будь то в великом или в малом. В той же самой мере, в какой смыкается пространство власти, тут же организуется и предпространство этой власти. Каждое усиление прямой власти сгущает и уплотняет дымное облако не прямых влияний.

М. Это может быть даже и хорошо, если с властителем что-то неладно. Я пока не разберусь, что тут лучше, прямая власть или не прямая.

К. Ш. Непрямое я рассматриваю здесь только как стадию неизбежного диалектического развития человеческой власти. Сам властитель становится тем более изолированным, чем больше прямая власть концентрируется в его индивидуальном лице. Коридор отрывает его от почвы и возносит словно бы в стратосферу, где для него достижимы теперь только те, кто косвенным образом господствует над ним, тогда как все прочие люди, над которыми он исполняет власть, для него уже недостижимы, и он для них уже более недостижим. В крайних случаях это приобретает гротескно очевидный характер. Но таково — лишь предельное выражение изоляции властителя неизбежным аппаратом власти. Эта внутренняя логика осуществляется через бесчисленное множество начинаний повседневной жизни, в постоянном преобразовании прямой власти и непрямого влияния. Нет такой человеческой власти, которая бы избежала этой диалектики самоутверждения и самоочуждения (*Selbsverfremdung*)».

### Рассуждение первое. Антропологический аргумент

Антропологический аргумент имеет ключевое значение для понимания «Диалога». Когда Шмитт говорит о «чисто человеческой власти», он имеет в виду очень многое. Прежде всего он показывает истоки и следствия имманентистской концепции власти. «Чисто человеческая власть» берет свое начало в самом человеке. Она не имеет божественного происхождения. Кроме того, такая концепция предпо-





лагает примерное антропологическое равенство всех людей. Не так, что благородные властвуют над подлыми, сильные — над слабыми, умные — над глупыми, отважные — над трусливыми. Почему это противоречило бы чисто имманентистской концепции? Потому что власть объяснялась бы тогда различием человеческих качеств, то есть проблема власти решалась бы тем, что внутри однородного человеческого общения вносится нечто такое, что не обще всем людям, но по-разному им присуще. Здесь же один человек не лучше и не хуже другого. Это значит, что у него не больше и не меньше каких-то качеств, которые могли бы получить моральную или эстетическую оценку. Это значит, что каждый человек представляет для каждого угрозу.

Угроза со стороны другого человека связана с неопределенностью. Но что это за неопределенность? Возможно, она разрешится в пользу их обоих? Например, они решат сотрудничать. Например, один окажет помощь другому (ведь называл же век спустя Руссо сочувствие ближнему вторым изначальным, после желания сохранить себя, природным побуждением человека). Неопределенность как таковая, однако, все равно является угрозой, потому что дела могут пойти не так, как задумано. Действие человека — событие в череде событий, которые были бы связаны между собой иначе, если бы не случилось события действия. Это старый аргумент, и он может быть сформулирован с позиции наблюдателя, который видит череду событий и ожидает их возможное течение, но в это течение событий вмешивается чье-то действие, и ход событий меняется на глазах наблюдателя. Впрочем, наблюдатель мог и ожидать совершения действия, и тогда он заранее включает в логические конструкции наблюдаемых событий ожидание *того самого* действия. Тот же аргумент, однако, можно переформулировать с позиции действующего. Он совершает действие, поскольку намерен достичь цели или поскольку в его ожидания значимого хода событий включены логические конструкции событий, предполагающих совершение им действия. Вот в этом втором случае другой человек вносит в ожидание начало неопределенности. Никлас Луман предпочитал называть ее *контингенцией*.

Но разве *на самом деле* это так? Разве не обладает социальный мир высокой степенью ожидаемой надежности? Ее обеспечивают сотрудничество между людьми, доверие, любовь и, наконец, рутина повседневности. Сюда же относится и власть, т. е. способность гарантировать надежное, ожидаемое течение событий даже тогда, когда на сотрудни-





чество, доверие, любовь и рутину рассчитывать не приходится. Повторим: разве это неизвестно? Тогда в чем смысл разговора об угрозе неопределенности при имманентности власти? Смысл здесь может быть только один: речь идет не о том, что *на самом деле*. Представленный аргумент — не описательный, он аналитический. Иначе говоря, все рассуждение, даже иллюстрированное историческими примерами, протекает в области идеализаций, и отношение власти выявляется как одно из первичных отношений в мире примерно равных по силе и прочим качествам индивидов.

Каждая идеализация предполагает, однако, что в описаниях все-таки остается нечто от самой реальности. Для идеализации отношений власти, как видим, требуется допустить существование людей: живых, слабых и смертных. Смертность — это другое обозначение того, что они живы, к тому же смертность — это предельное выражение слабости. Слабость, таким образом, означает неспособность к самосохранению. Поскольку же смертен всякий человек, то слабость как всеобщая характеристика может быть понятной в связи с властью только ввиду преждевременной смерти, то есть того самого прерывания в течении ожидаемых событий, о котором шла речь выше. Тот, кто слаб настолько, что жизнь его может прекратиться из-за вмешательства другого человека, подвластен этому другому. Однако мы видели уже, что на уровне первичных описаний каждый может причинить смерть каждому, каждый каждому может представлять угрозу, каждый настолько же слаб, насколько и силен. Поэтому здесь нельзя двинуться дальше.

Однако Шмитт трактует слабость более широко. В его рассуждении явственно слышен мотив антропологической концепции *недостаточности*, которую разработал Арнольд Гелен. Недостаточность буквально во всем характерна для самой природы человека, говорит Гелен.

«А именно, морфологически человек — в противоположность всем высшим млекопитающим — определяется *недостатками*, которые в точном биологическом смысле следует называть, соответственно, неприспособленностью, неспециализированностью, примитивизмом, иначе говоря, неразвитостью: то есть обозначать, по существу, негативно... Так как человек жизнеспособен, в нем самом должны заключаться условия для решения этой проблемы, и если для него уже само существование есть задача и трудный результат, то результат





этот должен быть таким, что его можно продемонстрировать во всей структуре человека»<sup>4</sup>.

Проблема, о которой говорит Гелен, это не просто проблема выживания. Она, в силу открытости человека миру, принимает вид *перегрузки*. Слишком многое в мире возбуждает человека, требует его внимания. Впечатления надо переработать, недостатки восполнить, опасности преодолеть. Способы, какими решается эта проблема, называются у Гелена *разгрузкой*. Недостаточность (слабость), открытость миру (избыток впечатлений), нагрузка, перегрузка и разгрузка (необходимость справляться со всем, что обрушивается на него из мира) — все эти характеристики связаны между собой.

В 1930-е гг., еще до появления фундаментальных сочинений Гелена, антропологический аргумент Шмитта выглядел иначе. Тогда он указывал на сходство своих воззрений с философской антропологией Хельмута Плеснера. Сам Плеснер в книге «Власть и человеческая природа» ссылаясь на Шмитта<sup>5</sup>, и хотя впоследствии эти взаимные упоминания и симпатии прекратились, прояснение одного аргумента другим до сих пор не лишено смысла. Антропология Плеснера содержит утверждение о человеке как существе не столько слабом и недостаточном, сколько неопределенном. «Человек как власть» называется одна из глав книги Плеснера. Можно было бы сказать, что понимание человека как власти есть перетолкование понятия свободы. Но в традиционное понятие свободы не входит то, что закладывает в понятие власти Плеснер: опасность и угроза, какие представляет человек для человека. Не заложено в него и то конкретное боре и решение, о которых говорит Плеснер. «Это самоопределение человека не имеет ничего общего с кантовской автономией, если считать эту последнюю вневременным основным актом свободного самостояния (*Selbstnahme*), выше которого ничего нет»<sup>6</sup>. Выше человека — его история, история решений, которые уже были приняты прежде. По отношению к ним всякий

4. *Gehlen A.* Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993. S. 31, 34–35.

5. О Плеснере и Шмитте см.: *Kramme R.* Helmut Plessner und Carl Schmitt. Berlin: Duncker & Humblot, 1989; *Lethen H.* Verhaltenslehren der Kälte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. S. 120–127.

6. *Plessner H.* Macht und menschliche Natur // *Plessner H.* Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. S. 319.





раз, принимая решения, приходится определяться: держаться ли уже принятых прежде решений или нет.

«В этом отношении неопределенности применительно к самому себе человек опознает себя как власть и выявляет себя для своей жизни, теоретически и практически, как открытый вопрос. В чем он себе в этом отречении [от определенности] отказывает, то снова прирастает у него как сила можествования. То, что тем самым обречено в полноте возможностей, одновременно решительным образом ограничивает его от бесконечного множества иных возможностей познать себя и постигнуть мир, тех возможностей, которых он теперь уже не имеет»<sup>7</sup>.

Приращение и ограничение возможностей сопряжены друг с другом, прошлое не детерминирует настоящее и будущее — это Плеснер называет принципом «открытой имманентности».

Хотя терминологически Шмитт в «Диалоге» находится ближе к Гелену, чем к Плеснеру, сродство его рассуждений с рассуждениями Плеснера можно видеть в той части «Диалога» (раздел V), где он говорит о «гоббсовском отношении опасности». Если выше мы указали на то, что человек *испытывает* опасность в силу слабости, то теперь мы можем сказать, что человек *представляет* опасность в силу власти, то есть неопределенности, неисчерпанности, открытой имманентности. Человек опасен, потому что от него можно ждать, чего угодно, — это отнюдь не анархическое воззрение. Опасный человек уравнивается властью. Таким образом, власть слабого — потенциал его контингенции в самоопределении как опасность непредсказуемого исхода в течении событий для другого слабого и неопределенно-властного.

Что устойчивость в ходе событий, их предсказуемость можно установить лишь настолько, насколько человек лишен этой элементарной власти, ясно отсюда само собой<sup>8</sup>. На первый взгляд дело выглядит просто. Шмитт говорит: концентрация власти на верхушке, у одного или нескольких людей. Обратим внимание на то, что так понятая концентрация власти означает ограничение горизонта возможностей для других людей. Природа человека в этом смысле знает градации: есть более сильные, более властные люди. Ущерб власти одного человека в пользу

7. Plessner H. Op. cit. S. 321.

8. Плеснер, впрочем, пишет, что человек может реализоваться только в своем народе, но это уже совсем отдельная тема. См.: Ibid. S. 361ff.





власти другого — вот что лежит на поверхности. Но Шмитт обращает наше внимание на полюс слабости. И вот мы видим, что сила может прирастать, но слабость не убывает. На элементарном уровне человеческое остается человеческим: слабость непреодолима. Это удивительное открытие: ведь власть обычно считается способом целедостижения. Власть, говорил Вебер, это шанс добиться своего, осуществить свою волю в рамках некоторого социального отношения. Здесь же видим то, что сам Шмитт называет диалектикой. Кажется, что эта диалектика довольно плоская: человек физически слаб, он не справляется с собственными возможностями. Власть — это возможность продавить свое решение, но кто подумал об объеме решений? Тот же Луман всего через десять лет после «Диалога» назовет это положение дел проблемой комплексности и будет говорить о том, что комплексность надо *редуцировать*, правда, не человеку, а системе<sup>9</sup>. В этой части рассуждение Шмитта действительно еще поверхностное. Нарочито поверхностное и простое. Но речь ведь идет не только о болезнях, усталости и прочих физических ограничениях, налагаемых на властителя его природой! Простые, веками копившиеся наблюдения *преддверия власти*, того самого предпространства, о котором говорит Шмитт, никак не меняли общего понимания сути дела. Шмитт его меняет.

### Рассуждение второе

Присмотримся еще раз к логике его рассуждений. Есть ограниченный человеческими способностями перерабатывать информацию и принимать решения властитель, говорит Шмитт. И есть те, кто вокруг него. *Непрямые*. Те, кто советует, фильтрует и преподносит информацию, на кого можно положиться, кому доверяют. Их власть — косвенная власть.

Понятие косвенной власти появляется у Шмитта также в другой связи. Через несколько лет после «Диалога» он выпустил в свет последнее, самое полное издание «Понятия политического»<sup>10</sup>. В примечании к тому разделу брошюры, где речь идет о базовой антропологии теорий государства и политических идей, Шмитт в сжатом виде

9. Что за «редукцией комплексности» кроется антропологическое понятие «разгрузки» тут же углядели его критики.

10. *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot, 1963.





формулирует свое понимание философии Гоббса. В наглядном виде оно представлено как «гоббсовский кристалл» — семь постулатов, выписанных причудливым столбиком друг над другом. Один из этих постулатов — «*potestas directa, non indirecta*» (власть прямая, не косвенная)<sup>11</sup>. Что такое «косвенная власть» для Гоббса? Прежде всего это власть католической церкви, впрочем, также и власть всех, кто в обход государства пробуждает энтузиазм, вдохновение, сильные мотивы действий у граждан. Обычным образом граждане могут удовлетворить свои потребности, живя в государстве, которое дает им безопасность в обмен на послушание. Но если они станут задумываться о жизни вечной и о спасении, о том, что есть вещи важнее, чем сохранение жизни и благополучие на земле, мир в государстве будет под угрозой. Поэтому та власть, которая направлена именно на проблематизацию спасения и утверждает себя через обетование жизни вечной, конкурирует с властью суверена. Власть суверена — это власть прямая, в ней связаны между собой защита и повиновение, права и обязанности. Власть католических клириков, глава которых находится вне пределов государства, — это власть косвенная. Она плоха тем, что никакой связи между защитой и повиновением, никакой ответственности за мир в ней нет, а конкуренция с прямой властью ставит мир под угрозу.

В диалоге, как мы видим, категория «косвенный», «непрямой» употребляется в другом смысле. Речь идет только о светской власти и только о тех, кто не прямо отдает приказы, но создает условия для отдания приказов сувереном. Тем не менее и к этой косвенной власти Шмитт относится скорее негативно, хотя и показывает ее неизбежность. Однако он совсем не показывает ее прямые действия как власти. Конечно, он представляет нам некую идеальную ситуацию: властитель приказывает, подчиненные выполняют. Наиболее удобна для демонстрации ситуация, в которой у властителя наибольшая прямая власть — и наибольшая зависимость от *косвенных*. Но Шмитт отчасти проговаривается о том, что дело совсем не просто. Власть есть там, где есть приказание. Власть осуществляется во множестве мелких «начинаний», ростков, она вовсе не ограничена деяниями властелина, но именно что повсеместна. И всякий раз властному деянию сопутствует среда его совершения. Не бывает такого, чтобы кто-то мог властвовать, хотя бы краткое время, хотя бы незначительным образом — и чтобы

11. Schmitt C. Der Begriff des Politischen. S. 122.





мельчайшая концентрация его власти не притянула к себе доверенных, советчиков, информаторов, короче говоря, всех тех, чье существование обусловлено его слабостью — обратной стороной власти.

Шмитт не делает следующего шага. Он не ставит вопрос о том, что косвенные суть косвенные лишь функционально, лишь в отношении к данному властителю. Это значит, что в другом отношении они суть те, кто отдаст приказания и сами принуждены опираться на чужие мнения. Что из внешнего мира столь же невозможно прорваться во внутренние покои дворца, как из дворца, миновав несчетное множество дверей, невозможно вырваться к внешнему миру, хорошо знал Франц Кафка, и читать Шмитта не было бы нужды ради одного лишь повторения этого знания. Но Шмитт говорит не об одной лишь (в принципе, бесконечной) иерархии положений, он говорит о самой власти как действии и потенциале действия. Что может означать сосредоточение, концентрация власти на вершине? Если считать, что власть — это средство, то концентрация власти — это умножение средств достижения цели. Но откуда берется сама цель? Цель — это некое изменение в положении дел, которое нарушает ожидаемый ход вещей, как мы уже говорили об этом выше. Поскольку нарушений хода вещей может быть много, целей может быть много. Из многих целей надо выбрать. Выбор совершается в силу некоторых оснований, резонансов. Соображения относительно резонансов основаны на представлении о положении дел и связаны со способностью переработать информацию о положении дел настолько, чтобы сделать ее обозримой и пригодной для выбора. Здесь-то и вмешиваются косвенные. Для постороннего наблюдателя они суть фильтры информации (право доклада у суверена и т. п.). Для самого властителя они суть вспомогательные средства для достижения цели. А для самих себя?

Косвенные отдают приказы, они также ставят цели, они обладают властью. В схеме совершенной иерархии Шмитта это не так заметно. Не то чтобы Шмитт *не знал*, что и косвенные обладают своей собственной, хотя и ограниченной, властью. Это не важно именно в принципе: какая разница, сколько слуг или подчиненных у члена *камарильи*: значение имеет лишь то, насколько он властен косвенным образом, через влияние на суверена. Однако не все так просто. Ведь место в предбаннике — область борьбы, борьбы за влияние на властелина. Властелин, таким образом, не контролирует положение дел в предпространстве власти. Мы можем сказать, что он поощряет борьбу, что он заинтересо-





ван в ней, что он подстрекает своих ближних, но мы не можем сказать, что он с самого начала контролирует исход игры. Полный контроль над игрой обесмысливает самое игру, разве только властелин получает эстетическое удовлетворение от объективной видимости состязания. Это относится к *antichambre*. Но такое отношение повторяется на всех уровнях, где степень концентрации власти достаточно велика, чтобы разделить верхушку и предпространство. Таким образом, одни и те же люди борются за доступ к суверену<sup>12</sup> и находятся в положении малых властителей с их камарильями. Может ли полновластный государь следить за ходом и результатами бесчисленных малых битв за влияние на тех, кто оказывает влияние на него, — и далее по нисходящей? Разумеется, нет, и как раз это Шмитт понимает очень хорошо. Но, понимая это, он отклоняет наше внимание к другому обстоятельству.

Это другое обстоятельство — *самозаконный характер власти*. Тот, кто отдает приказы, запускает в ход цепочку причин и результатов, отследить которые он больше не может. Власть как потенцированная способность добиться цели оказывается сомнительной именно с точки зрения цели. Одна сторона этого бросается в глаза: технические средства власти, средства средств, возросли настолько, что производимые ими следствия превышают все возможности человека — интеллектуальные и физические. Человеческая недостаточность не компенсируется, но выпячивается могуществом современной техники. Хотя Шмитт был одним из первых, кто столь внятно прописал проблематический характер новой техники именно как техники власти (впервые он говорил об этом еще в конце 1920-х гг. в знаменитой речи «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций»<sup>13</sup>). Но есть и другая сторона, кажется, менее очевидная.

Самозаконный характер власти, необозримость следствий любого властного решения связаны не только с техникой, но и с тем, что власть в каждой точке превышения ее потенциала над потенциалом подвластных реализуется в *среде*, образованной множеством властных действий,

12. Пока идет борьба, даже тот, кто снискал наибольшее благоволение князя, не может быть уверен в своем положении — важный пример чего Шмитт приводит в *Интермеццо* (срединной части «Диалога»), прослеживая, между прочим, политическую интригу шиллеровского «Дона Карлоса».

13. См.: *Шмитт К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций* / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 13–27.





причем действие, инициированное в любом месте власти, обусловлено как характером подчинения властвующего другому властвующему, подчинения подвластных данному властвующему, а также сложной конфигурацией преддверий власти на разных уровнях, борьбой внутри преддверий, борьбой за доступ к преддвериям, соотношениями компетенций и т. п. Таким образом, понимание власти как средства вмешательства в череду событий приходится пересмотреть? И да и нет. Мы не можем сказать, будто нет властных действий. Мы не можем сказать, что всякий раз они совершаются в мире, так сказать, только и ждущем властного вмешательства. Напротив, среда власти посредством техники словно бы пропитала собой весь остальной мир.

Власть не была бы средой, не будь она средством, но она оказывается менее эффективной как средство, будучи реализована, так сказать, в среде самой себя. Это, видимо, тоже можно считать «диалектикой». Вероятно, в этой связи следовало бы иначе ставить вопросы о феноменологии власти и о релевантном языке для ее описаний. Однако здесь мы должны были бы уже выйти за пределы того, что считал уместным полвека назад сказать о власти Карл Шмитт. ❁





## К политико-правовой философии пространства Карла Шмитта\*

### I

«Номос земли в праве народов *jus publicum Europaeum*» — не последняя большая книга, но последняя большая монография знаменитого ученого. Она вышла из печати в 1950 году — несчастливое время в судьбе Европы, Германии и самого Шмитта. Окончание Второй мировой войны было тотальным поражением немцев; новая Германия, разделенная на два государства, только-только появилась, и хотя еще мало кто мог предполагать, насколько это всерьез и надолго, само свершившееся разделение подводило черту под более чем столетней историей страны, обретшей единство в своем Втором рейхе и утратившей его с крушением Третьего. Это был конец *той самой*, имперской Германии, которая демонстративно устанавливала свое единство и преемственность по отношению к сердцевинной Европе, Европе *Империи*. Послевоенное время было также временем личной трагедии Шмитта. Он прошел сложный путь взаимоотношений с нацистами и нацистским режимом. В его биографии было и более чем сдержанное отношение к нацистскому движению, и внезапный, для многих совершенно необъяснимый переход на сторону партии, запрета которой он требовал несколькими месяцами раньше, и вступление в эту партию, и карьера, которая в первые годы после «великой национал-социалистической революции» стремительно пошла вверх, и быстрое, бесславное окончание карьерного роста уже во второй половине 1930-х гг. К 1945 году, как теперь многократно показано в хорошо документированных ис-

---

\* Впервые опубликовано в: Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 2. С. 41–52.





следованиях, отношения Шмитта с режимом были, во всяком случае, не радужными. Не будучи ни в каком смысле оппозиционером, он тем не менее принадлежал к кругу тех интеллектуалов, которые глубоко разочаровались в происходящем. Но личное дистанцированное отношение Шмитта почти ничем не давало себя знать, кроме изменения тона и содержания публикаций, тогда как его политическая ангажированность в 1933–1936 гг. была более чем заметной. Этого ему не забыли и не простили. После войны Шмитт был интернирован, и хотя в 1947 году он вышел на свободу, отношение к нему как «юристу короны» при Гитлере сохранилось надолго. Шмитт вызывал куда большее негодование, чем Мартин Хайдеггер, Арнольд Гелен или Ханс Фрайер, поддержавшие нацистов — по разным мотивам, но в одно и то же время. Он пытался бороться и за свою репутацию, и за место под солнцем, но, в общем, безуспешно.

«В действительности, именно применительно к ситуации, возникающей внутри системы усиленного контроля, встают вопросы особого рода. Прежде всего, это вопрос о тотальности — мнимой или действительной, — и, далее, вопрос о том, охватываема ли та область, о которой идет здесь речь. Следовало бы спросить, насколько вообще возможно для политического властителя взять в свои руки духовную продуктивность народа таким образом, чтобы фактически не осталось свободной мысли, ничего, кроме безоговорочного [принятия власти]. Возможность тотальной, стопроцентной тотальности — это первостепенная социологическая проблема. У духа — своя гордость, своя тактика, своя неотчуждаемая свобода и — прошу прощения — свой ангел-хранитель, и все это у него не только, скажем, в эмиграции, но и внутри [страны], в когтях самого Левиафана»<sup>1</sup>.

Это, в общем, — хороший аргумент для всякого интеллектуала, благополучно пережившего тоталитарный режим. Но Шмитт был не *всякий*, а *тот самый*, и аргумент не сработал. Выпуская в 1950 году один из самых значительных своих трудов, Шмитт еще не знал, что обречен всю оставшуюся, очень долгую жизнь провести в крошечном городе Плеттенберге, где он родился и вырос, провести ее «частным ученым»,

---

1. *Schmitt C. Ex captivitate salus: Erfahrungen der Zeit 1945/47. Köln: Greven, 1950. S. 15–16.*





лишенным всех возможностей для работы и привилегий немецкого профессора<sup>2</sup>.

Говоря самым поверхностным образом, книга о номосе — это попытка по-новому заявить о себе в ученом сообществе. Попытка не удалась, если принимать в расчет только ближайшие карьерные замыслы Шмитта. Но в более широкой исторической перспективе мы можем судить о ней иначе. Здесь присутствуют новые темы, новый материал, новый способ изложения, к которому, впрочем, Шмитт подходил уже с конца 1930-х гг. Если в таких работах, как «Духовно-историческое положение современного парламентаризма», «Католицизм и политическая форма», «Политическая теология» и, конечно, «Понятие политического», Шмитт не просто исследует проблему, но вводит понятия, полемические по своей природе, т. е. не понятия для нейтрального, незаинтересованного описания, но понятия для борьбы, то «Номос» и родственные ему работы стилизованы, как говорят немцы, под речь мудреца, подводящего итоги многовековой истории. Однако такой подчеркнута неполемический тон мудреца никого не должен вводить в заблуждение. «Номос земли» — книга очень радикальная, возможно, еще более радикальная, чем те сочинения, которые в 1920–1930-х гг. составили автору европейскую известность. Именно поэтому она не просто сохраняет свою актуальность, она обретает гораздо большую актуальность, чем прежде. Некоторые основания того, почему это происходит, очевидны. С одной стороны, трудное становление «единой Европы» привлекает внимание к работам тех мыслителей, которые размышляли над историческими судьбами этого единства, в том числе и к сочинениям Шмитта. С другой стороны, не только в Европе, но и во всем мире традиционные представления о территориальном суверенитете государств-наций оказываются все более устаревшими. Требуется по-новому мыслить политическое пространство современного мира, и такие понятия, как «глобализация» или «мировая система», часто оказываются недостаточными, они позволяют сделать слишком мало и должны уступить место более изощренному категориальному аппарату. Для этого используются самые разнообразные ресурсы,

---

2. В отличие, например, от другого влиятельно юриста нацистской Германии Отто Кёльройтера, также прошедшего несколько лет в заключении после 1945 года, но впоследствии *формально* вышедшего на пенсию.





старое различие между правыми и левыми, сторонниками прогресса и консерваторами работает все хуже.

Шмитт оказывается в этой ситуации очень кстати: много десятилетий его не то чтобы не замечали или оставляли в совершеннейшем забвении, но просто не решались обращаться к его творчеству как источнику вдохновения, суждений, понятий и ходов мысли, которые важны сами по себе, независимо от политических предпочтений, политической судьбы и даже политической вины автора. Теперь это ограничение практически снято. Показателен в этом смысле, например, известный американский журнал «Telos» (вкуче с одноименным издательством), за последние полтора десятка лет превратившийся в один из важнейших центров, привлекающих внимание к наследию Шмитта и, можно сказать, пропагандирующий это наследие. Не менее показательно широкое использование идей Шмитта политически совершенно чуждыми ему и в наши дни очень влиятельными авторами, такими, скажем, как М. Хардт и А. Негри, Дж. Агамбен или Ш. Муфф. Шмитт — посмертно — вернулся в истеблишмент политической философии и политической науки, на него принято ссылаться, радикальная мысль часто ищет в нем не столько оппонента, сколько союзника, а умеренно-прагматические авторы видят в его книгах дополнительный ресурс для своих изысканий.

На что же следует обратить внимание, приступая к позднему, сравнительно малознакомому для отечественного читателя Шмитту? Прежде всего мы можем исходить из того, что книга, подобная «Номосу земли», в дополнительном представлении не нуждается. Она по-прежнему и даже более, чем прежде, может говорить *сама по себе* и *сама от себя*. Но есть и другая сторона медали. «Номос земли» написан, говорит Шмитт, — и так он говорит в 1950-е и 1960-е гг. неоднократно, в том числе и по поводу своих более ранних сочинений, — юристом и для юристов, причем даже не всех юристов, а международников, специалистов по истории европейского международного права. Это, видимо, правда, но только часть правды, в его словах чувствуется и стремление защитить себя от нападок. Но, в конце концов, сам Шмитт признавал, что *дальнейшая судьба* книги уже не может зависеть от воли автора. Ее читают и понимают очень по-разному. Мы хотим предложить один из таких способов чтения, сосредоточивая внимание на некоторых аспектах рассуждений Шмитта, которые заслуживают особого внимания более широкого, нежели юристы-международники,





круга гуманитариев. Речь не может идти о сколько-нибудь подробном анализе, который неминуемо разросся бы до совершенно невозможных объемов. Мы хотим привлечь внимание лишь к некоторым аспектам этого монументального труда в связи с общим характером политической философии Шмитта.

## II

Для правильного понимания исследовательской идеологии «Номоса земли» следует обращаться, помимо самой этой работы, к нескольким сочинениям Шмитта, в которых важные для нас темы получают дополнительное развитие. Прежде всего это книжка «Суша и море», вышедшая в свет в 1942 году и переизданная вскоре после «Номоса» в 1954-м. С нее мы и начнем. «Человек, — пишет Шмитт, — существо сухопутное», он — *Landtreter* — тот, кто ступает по суше<sup>3</sup>. И даже планету свою он называет «Земля», хотя три четверти ее поверхности покрывают воды. Мысль о том, что его существование может определяться какой-то иной стихией столь же сильно, как и землей, кажется поначалу фантастической. Здесь мы впервые сталкиваемся с понятием стихии, и поскольку Шмитт говорит дальше о стихиях неоднократно, мы должны остановиться на нем несколько более подробно. Во всех релевантных сочинениях Шмитт возвращается к стихиям, тем четырем стихиям земли, воды, воздуха и огня, о которых говорили уже древние. Насколько приемлемо такое рассуждение для современного ученого? С одной стороны, эти речи являются, конечно, вызовом естественной науке, которая расчленяет материальный мир на все более мелкие, невидимые составляющие. Она полностью отказалась от традиционного языка описаний, в которых речь шла о четырех стихиях. С другой стороны, смысл и характер этого вызова состоит совсем не в том, чтобы просто вернуться в прошлое и в середине XX века заговорить языком древних. «„Стихии“ суши и моря... не следует представлять себе как только естественнонаучные величины. Иначе они бы сразу разложились на химические составляющие, т. е. превратились в историческое ничто. Исходящие от них определения, в особенности сопряженные с сушей и морем формы исторического существования действуют тоже

---

3. *Schmitt C.* Land und Meer. Köln: Hohenheim, 1981. S. 7.





не механически-насильственным образом»<sup>4</sup>. Иначе говоря, разговор о суше и море — это разговор не возвышенно-поэтический, как бы завораживающе ни звучала временами речь автора, это не заклятие мифических стихий, но нечто иное. Рассуждение Шмитта — достаточно ясное и трезвое, поддающееся рациональной реконструкции.

Чтобы разобраться в нем, попробуем воспроизвести его в иных терминах. Итак, о чем же говорит Шмитт? Он говорит о человеческом действии. Действие, как нам подсказывает знание традиции, должно иметь некую причину или основание. Обладающий способностью свободного размышления и выбора человек действует не так, как неодушевленный предмет, испытывающий внешнее воздействие. Он действует не под влиянием внешних импульсов, но на основании соображений о благе. Кто свободно размышляет или привычно действует, когда-то свободно рассудив, *что именно* он считает для себя благом, тот и есть свободный человек, гражданин, член политического сообщества. «Быть политическим, жить в полисе, — скажем мы вместе с Ханной Арендт, — означало, что все дела улаживаются посредством слов, способных убедить, а не принуждением или насилием»<sup>5</sup>. То, что человек, по Аристотелю, есть политическое существо, может быть правильно понято, продолжает она, только если сюда добавляется вторая характеристика: человек обладает логосом. А это, в свою очередь, предполагает, что «человеческую способность к политической организации надо не только отделять от природного общежития... но даже подчеркнута противопоставлять ему»<sup>6</sup>. Разумеется, так понимаемое свободное и политическое действие разумного человека оказывается в значительной степени привязанным к историческим обстоятельствам. Тем, кто живет в эпохи, последовавшие за расцветом свободного полиса, трудно бывает понять самый смысл подобных высказываний, не говоря уже о том, чтобы обнаружить нечто, соответствующее им в реальной политической жизни. И все-таки представление о человеке как разумном существе, рассудительно выбирающем благо и стремящемся своими действиями достигнуть этого блага, глубоко укоренено в западной политической философии.

4. *Schmitt C.* Land und Meer. S. 13.

5. *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Библина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 37.

6. Там же. С. 34.





Шмитт очень определенно занимает позицию именно по отношению к этому главному пункту. «Научное рассмотрение вопроса о совместной жизни людей расчленено по разным специальностям — между юристами, экономистами, социологами и многими другими. Необходимо объемлющее рассмотрение, ориентированное на познание действительной взаимосвязи. Научная проблема состоит поэтому в том, чтобы найти основные категории, простые и очевидные, которые позволили бы верно поставить вопрос, безотносительно к отдельным дисциплинам»<sup>7</sup>. Это рассмотрение Шмитт предлагает начать с категории *Nomos*. Буквально это греческое слово переводится как «закон», однако Шмитт исследует его более глубоко, специально оговаривая, что не претендует на собственно филологическое изыскание. Тем не менее он указывает, что слово это — субстантивированный глагол действия, и подобно тому, как *Logos* происходит от *legein*<sup>8</sup>, так *Nomos* происходит от *nemein*. Что же означает это последнее? В первую очередь — «брать», и немецкое *nehmen* весьма созвучно греческому *nemein*<sup>9</sup>. При субстантивации глагола получается «взятие», непривычное нам, по преимуществу, в иных смыслах и словосочетаниях, кроме военного захвата. Но кроме того, *nemein* означает «делить» и, будучи субстантивированным, обозначает действие и процесс деления. *Nomos* — это деление, получение своей доли. Третье значение этого слова — «пастись»<sup>10</sup>. Шмитт трактует его как производительный труд. Смысл «номоса» определяется здесь способом производства и переработки благ. Все эти три аспекта относятся к сущности любого правового и общественного порядка, какой только бывал в истории. И всякий раз, при

7. *Schmitt C. Nehmen / Teilen / Weiden: Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen // Schmitt C. Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954: Materialien zu einer Verfassungslehre. 3. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1985. S. 489.*

8. Одно из значений — говорить, вести беседу.

9. Русское ухо, конечно, сразу слышит «имать», т. е. «брать». Отсюда уже совсем чуждое для нас «имание».

10. Немецкое слово «weiden», которое использует Шмитт, русские словари передают только в значении переходного глагола. Но немецкие на первое место ставят именно это: пастись самому, искать себе корм на пастбищах. См., также: *Кожев А. Колониализм с европейской точки зрения / Пер. с фр. А. М. Руткевича // Кожев А. Атеизм. М.: Праксис, 2007. С. 400.* Кожев считает, что значение этого слова — «радоваться (т. е. употреблять или потреблять)». Он также добавляет четвертое значение: «давать», которое находится в связи с «делить». В английском переводе «weiden» превращается в «production», т. е. «производство».





любом порядке, в любом социальном, экономическом или правовом учении ставятся простые вопросы: «Где и как здесь берут? Где и как здесь делится? Где и как здесь производится?» Но порядок этих вопросов различен, именно порядок представляет собой наибольшую проблему. «Вплоть до XVIII века — эпохи промышленной революции — в Европе порядок и следование [вопросов] однозначно основывались на том, что самоочевидной предпосылкой дальнейшего деления и производства признавалось некое взятие... Суша, земля и почва была предпосылкой всего дальнейшего хозяйства и всего дальнейшего права»<sup>11</sup>. История народов — это история занятия земель, будь то взятие ранее свободных или завоевание тех, что принадлежали другим. И уже то, что занято, должно быть разделено, роздано. Конкретный порядок покоится на таком делении, и оно остается в памяти как нечто более значительное, чем изначальное взятие земли. Это рассуждение касается не только философии права. Оно лежит в основании всей практической философии Шмитта, его учения о действии и совместной жизни людей.

Чтобы подойти к этой теме ближе, мы должны будем сделать отступление и затронуть едва ли не наиболее *одиозное* сочинение Шмитта из числа его собственно теоретических работ — «Порядок больших пространств»<sup>12</sup>. Эту брошюру американские обвинители Шмитта в Нюрнберге безуспешно пытались представить в качестве юридического обоснования нацистской агрессии. Разумеется, она не служила этой цели, хотя в высокой степени отражает знаменитый оппортунизм автора. Шмитт не обосновывал германскую агрессию, нацистам не нужны были теоретические разработки Шмитта. Притом его собственное стремление представить *после* Второй мировой войны сочинение, выпущенное *в год ее начала*, как сугубо академическое исследование вопросов международного права, хотя и не лишено оснований, не может не порождать серьезные сомнения — но не более того. Для нас существенно, что эта книжечка в определенном отношении более радикальна и *теоретически* более откровенна, чем его позднейшие публикации.

Помимо прочего, Шмитт говорит здесь *в самом важном, теоретически наиболее принципиальном месте*, как раньше, например, в «Ле-

11. *Schmitt C. Nehmen / Teilen / Weiden. S. 492–493.*

12. *Schmitt C. Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte: ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht. Berlin: Deutsche Rechtsverlag, 1941.*





виафане»<sup>13</sup>, о значении еврейства и «еврейского духа». Его он считает ответственным за совершенно неправильное понимание пространства. Политическая подоплека этой позиции очевидна, как и то обстоятельство, что *также по политическим причинам* Шмитт уже не мог акцентировать свою позицию в этой части после войны, в книге о «Номосе земли», лишившейся в силу этого одного из элементов теоретического напряжения. Главное, что инкриминирует юристам (и вообще социальным ученым) еврейского происхождения Шмитт, — это, во-первых, *нормативизм* и, во-вторых, представление о пространстве как о *пустом вместилище*. К проблеме нормативизма мы перейдем ниже, а пока что остановимся именно на понимании пространства. Еврейское влияние, о котором Шмитт говорит столь подробно, названо последним, четвертым из факторов, обусловивших радикально ложное, по Шмитту, отношение к пространству среди юристов. Первым фактором он называет полемическую направленность против старых феодальных представлений о праве и почве. Вторым — «барочные и репрезентативные представления» о «почве народа» как о «сцене», на которой разворачиваются действия высшей власти. Третий фактор — это позитивистское, естественнонаучное понимание пространства как общей формы совершения событий. Право, согласно такому пониманию, действует, поскольку приказы, основанные на праве, обращены к людям. Люди находятся в пространстве, поэтому и право имеет отношение к пространству. Иначе говоря, пространство тогда предстает как пустой контейнер, в котором любое место может быть заполнено людьми, к которым, в свою очередь, могут быть обращены приказы. И, наконец, четвертым фактором в этой связи Шмитт называет еврейское влияние. Как и следовало ожидать, содержательно оно вполне совпадает у Шмитта с *духом современности*. Евреи, говорит он, не имеют собственной почвы, а потому связь народа и почвы им непонятна. Поэтому Шмитту остается лишь сообщить, что «новой теории пространства» они не создали, однако внесли существенный вклад в разложение старых порядков.

В этой связи он резко отзывается о Георге Зиммеле. Шмитт не цитирует Зиммеля, но можно понять, что речь у него идет о знаменитой

---

13. Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / Пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб.: Владимир Даль, 2006. Гл. 6.





«Социологии пространства»<sup>14</sup>. В самом начале этой статьи Зиммель говорит, что нельзя приписывать пространству каузальное действие. Пространство, по Зиммелю, не может быть причиной, потому что оно является не более чем формой наших представлений. Этот взгляд, собственно, кантовский, и Зиммель обращает этот аргумент против всех форм географического детерминизма. Но Зиммель не останавливается на этом, он показывает, сколь часто дела обстоят так, словно бы пространство имело действительную силу, было как-то причастно к модификации человеческих поступков и смыслов совместной жизни людей. Зиммель — единственный из великих социологов, кто показывает подлинное значение пространства. Он говорит, в частности, о *солидарности* с «частью пространства», т. е. об ощущении людьми своего единства с территорией, на которой они живут. Он говорит о пространстве, которое из «ничто» становится значимым. Зиммель так определял отношение между созерцанием и действием: пока люди изолированы друг от друга и находятся на своих местах, между местами их пребывания и деятельностью пространства, собственно, нет; оно, «практически говоря, ничто». И только взаимодействие, для которого возникает надобность в нем, пусть даже надобность в нейтральном, ничейном пространстве, превращает его в некое «между», тогда-то оно оказывается заполненным и оживотворенным<sup>15</sup>. Зиммель показывает, что одно и то же пространство может иметь разный смысл: исключительный (например, на территории государства не может размещаться другое государство) и не исключительный (например, в средневековом городе несколько цехов считались цехами всего города, а не только тех его частей, где жили члены цеха). Зиммель показывает, что пространство города может пониматься как четко очерченный фрагмент более обширной территории, но может пониматься иначе, когда в расчет берут *излучение*, духовное влияние города далеко за его пределами. Наконец, Зиммель в знаменитом экскурсе «Чужак» связывает социальное значение евреев как чужаков с тем, что они приходили *извне* пространства некоторой группы и оставались *внутри* группы, на ее

14. *Simmel G. Soziologie des Raumes // Simmel G. Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. S. 132–183.* Подробнее о социологии пространства Зиммеля см.: *Филиппов А. Ф. Социология пространства. СПб.: Владимир Даль, 2008. Гл. 3.*

15. См.: *Simmel G. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. S. 689.*





территории, будучи чужды ее социально-пространственному единству. Фактически (это мог бы показать детальный анализ) Шмитт заимствует у Зиммеля многие важные темы и, пожалуй, даже элементы рассуждения. И все-таки Шмитт, которому, в смысле интеллектуальной честности, можно было бы здесь предъявить немало претензий, прав, когда говорит о том важном, что разводит его и тех авторов, на которых он нападает, в том числе и Зиммеля.

Это важное состоит в том, что *даже* Зиммель *принципиально* продолжает оставаться на позиции современной ему науки и философии. Наука для него — на рубеже XIX–XX вв. — это наука, признающая пространство как таковое *пустым*, формой произвольного и бесконечного множества разнородных вещей. Так понятой науке соответствует «современная философия», модифицированное разными школами неокантианство<sup>16</sup>. Для Шмитта дело обстоит иначе. Он также стремится стать на почву современной науки, но уже позднейшей, той, что представлена для него именами Макса Планка и Виктора фон Вайцзеккера. С этой новейшей точки зрения, которую Шмитт сопоставляет и сопрягает с досовременным пониманием, пространство оказывается *рамочным понятием*, обозначающим многообразные и в определенном смысле равноправные представления о пространстве. Конкретный порядок — это порядок совершения событий и размещения учреждений политической и правовой жизни, который невозможен не только относительно к пространству, но и в пустом безграничном пространстве. Не пространство представляет собой конкретный порядок, но конкретный порядок учреждений, прав и событий представляет собой пространство и определяет то пространство, в котором он размещен. Так живое существо находится не в абстрактном геометрическом пространстве, но в окружающем мире, который значим для него и который определяется органическим устройством этого существа, как об этом говорит немецкая теоретическая биология и, вслед за ней, философская антропология 1920–1940-х гг.

Это соединение пространства с конкретным порядком означает отказ от абстрактных мерок в качестве абсолютных масштабов. Но дело

---

16. Отношение Зиммеля к «пустому пространству» не сводится к его пониманию как «контейнера». Это последнее он как раз оспаривает, выясняя значение кантовского понятия формы. Но в данном случае тонкостями различий можно пренебречь.





не просто в измерениях, хотя политическое значение абстрактных, оторванных от наглядных определений мер очень велико. Дело также в сопоставимости и совместимости пространств<sup>17</sup>. В пустом контейнере может быть размещено что угодно — за единственным исключением: одно и то же место не может быть занято разными вещами в одно и то же время. Вещь не становится другой оттого, что она занимает другое место, она остается той же самой, но на другом месте. Напротив, когда пространство берется в связи с конкретным порядком, оказывается, что простая смена собственника по отношению к участку земли, перенос межей и границ, изменение очертаний территории, снос и возведение строений и т. п. незначительны для характеристик пространства. Оставаясь пространством, оно всякий раз становится другим пространством, меняется в существе, а не в количестве.

Поэтому и «большое пространство» — словосочетание, которое означает нечто иное, нежели простое превышение одного количества над другим. В *большое пространство*, говорит Шмитт, идет излучение *рейха*, империи<sup>18</sup> как его организующего, определяющего начала. Иначе говоря, большое пространство нельзя просто составить из малых, оно не делится на малые пространства, а само представляет собой неделимую единицу пространственной организации. Поэтому измерить его величину в абстрактных, оторванных от конкретики единицах невозможно. Конечно, эта идея сформулирована еще в слишком общей форме, а основной, юридический, пафос Шмитта не предполагает подробной проработки философски и социологически слабых мест. Но будучи очищена от актуальных именно для своего времени и темных для большинства нынешних читателей Шмитта юридических тонкостей, ключевая идея Шмитта может быть изложена следующим образом.

Нельзя представлять себе дело так, будто все пространство Земли поделено между равноправными, территориально хорошо отграни-

---

17. Когда измерения проводятся при помощи более абстрактных, чем прежде, единиц, это означает, что одни и те же меры прилагаются к разным вещам. Прежде сопоставимое делается сопоставимым. Это может произойти, если есть политический интерес и политическая воля к такому абстрагированию, например, при установлении государственного абсолютизма на больших территориях, охватывающих места прежде автономных образований.

18. В «Порядке больших пространств» Шмитт настаивает на том, что «*Imperium*» и «*Reich*» — слова разные и реальности с ними связаны разные. В «Номосе земли» оказывается, что различием между ними по большей части можно пренебречь.





ченными друг от друга государствами. На самом деле есть государства, которые лишь по видимости являются таковыми и не могут удержать свой суверенитет над территориями, есть великие державы и есть межгосударственные территории, которые на первый взгляд подпадают под юрисдикцию общего для всех международного права, но фактически регулируются в свою пользу. Империи, рейхи — это как раз такие мировые силы, и разговор идет о том, как распространяется их влияние на сферы, далеко выходящие за границы политических единств. У этого аргумента есть философская составляющая, которую мы и пытаемся реконструировать.

Начнем с того, что уже было сказано выше. Действие, говорит Шмитт, прежде всего совершается в пространстве. Что это за пространство? Оно — совсем не бескачественное вместилище протяженных вещей, о котором мы знаем с Нового времени. Разумеется, если современный ученый станет, по доступным источникам, прочерчивать пути передвижения занимающих землю народов, если станет вычислять местоположение Трои или площадь Ареопага, он воспользуется современным аппаратом описаний. Но точно так же очевидно и другое: действия людей, их совместная жизнь, политическое и правовое существование были связаны с другим представлением о пространстве, непохожим на современное. Пространство могло и тогда казаться пустым — но лишь постольку, поскольку в нем не совершалось действий. Действия, а также границы, борозды, межи, столбы — все вещи, в которых учреждающая деятельность человека получает зримое выражение, — впервые только и дают пространству его определенность. Но это — не все о действии.

Действие имеет основание, резон. Таким резонансом может быть стремление к благу, и Шмитт отдаст должное этому старому понятию действия, ставя на первое место в ряду мифических представлений о земле следующее: «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»<sup>19</sup>. Это и относится к тому, что он называет «пасться», т. е. добывать трудом блага. И тут же Шмитт продолжает: «Во-вторых, вспаханная и обработанная человеком почва об-

19. *Schmitt C.* Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. 3. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1988. S. 13.





наруживает устойчивые линии внятных делений. Они прорезаны в ней межами полей, лугов и лесов. Они вырастают в нее границами посевов и посадок, различием общинных земель и возделанных нив, пашни и парового клина. В этих линиях выражаются те критерии и правила, в соответствии с которыми совершается труд возделывающего землю человека»<sup>20</sup>.

Земля — сначала кормилица, а уже потом — носительница сделанных человеком разделений. С этого начинается «Номос земли». Но принципиальным образом и в «Номосе земли», и в цитированном выше сочинении «Брать — делить — пасти» Шмитт на первое место среди значений *nemein* ставит «брат». Должна ли земля быть сначала взята и разделена, чтобы можно было с нее питаться? Или в логическом отношении приоритет должен быть отдан стремлению прокормить себя как основанию действия ради блага? Позднейшие изыскания Шмитта, в особенности рассуждения о Гоббсе, которыми он завершает последнее прижизненное издание «Понятия политического»<sup>21</sup>, показывают, что в основании всякого политического устройства, в его подоснове, лежит, по Шмитту, система потребностей. На удовлетворении материальных потребностей строится политическая система защиты и повиновения. Но что это значит? Видимо, понимать это надо следующим образом: в уже состоявшемся политическом порядке деление и производство более важны, чем взятие земли, о котором *забывают*, так что пребывание на ней кажется самоочевидным, а вот производство и распределение — по меньшей мере может быть тематизировано. Уже то, что этот порядок — есть, вот он, *здесь*, — означает свершившуюся локализацию. 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 конкретное вместилище, пусть и понимаемое по-разному

20. *Schmitt C. Der Nomos der Erde... S. 13.*

21. См.: *Schmitt C. Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot, 1963. S. 122.*





в разные эпохи. Пространство покоя дано 1) в деятельности и 2) в созерцании. При том созерцание обнаруживает именно то, что произведено деятельностью<sup>22</sup>, хотя бы только деятельностью завоевательной. Социальное значение не примысливается к пространству дополнительно, оно встроено во все разделения, очертания, все то, что, собственно, и позволяет находить в нем опору для созерцания и деятельности. Право связано с отношением к пространству не только так, что оно значимо на какой-то территории, но оно просто неотделимо от нее. «Великие перво-акты права остаются... локализациями, привязанными к земле»<sup>23</sup>.

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 говорил Зиммель, «граница — это не пространственный факт с социологическим действием, но социологический факт, который принимает пространственную форму»<sup>24</sup>. Море же — 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. Но все это известно и Шмитту, который тем не менее считает возможным рассуждать именно так. Человеческое тело определенным образом устроено, и человеческая способность деятельности неотделима от со-

22. Иначе говоря, речь идет о «производстве пространства», если воспользоваться известной формулой Анри Лефевра. См.: *Lefebvre H. La production de l'espace. P.: Anthropos, 1974.*

23. *Schmitt C. Der Nomos der Erde... S. 15.*

24. *Simmel G. Soziologie. S. 697.*





зерцания. Поэтому первичный базис созерцания и деятельности имеет ключевое значение. «Человек имеет определенное „сознание“ своего пространства, подверженное великим историческим изменениям. Многообразным формам жизни соответствуют столь же разнородные пространства. Даже в одну и ту же эпоху для практики повседневной жизни окружающий мир отдельных людей уже по-разному определяется их разным жизненным призванием... Еще глубже и больше различия в представлениях о пространстве, когда речь идет о разных народах»<sup>25</sup>. Это суждение — одно из ключевых для понимания замысла Шмитта.

Мы уже упоминали, что деятельность человека не определяется в наши дни теми же самыми *стихиями*, какие видел в суше и море человек древности. Все переменялось. Но это изменение, часто понимаемое как прогресс научного познания от непосредственно данного к все более глубокому постижению невидимой сути вещей, Шмитт представляет по-другому. Он ставит вопрос об истоке отказа от того, что связано с прочными линиями, твердыми границами, которые видны, ощутимы, прямо навязывают себя созерцанию. Он ставит вопрос о том, что происходит с пространством как пространством закона, когда взор наш обращается к морю и море становится средой деятельности человека. Он обнаруживает здесь *свободу*: свободу торговли, свободу морей, свободу миссионерской деятельности и пропаганды, свободу хозяйства и рынка — это еще не все, если судить только по предметному указателю.

Довольно перечислений: он обнаруживает свободу. Стихия моря — среда свободы. Оно забирает надежность, оно дарует отсутствие ограничений. Шмитт называет *maritime Existenz* не просто пребывание в море в течение какого-то времени, но признание его первичной стихией человеческого существования. *Maritime Existenz* имеет серьезные последствия.

«Все доглобальные порядки были по существу сухопутными (*terran*), даже если они содержали в себе господство над морем и талассократии. Изначально сухопутный мир изменился в эпоху открытий, когда земля впервые была охвачена и измерена глобальным сознанием европейских народов. Так возник первый номос земли. Он покоился на определенном отношении пространственного порядка прочной суши к пространственному порядку свободного моря и 400 лет

---

25. *Schmitt C.* Land und Meer. S. 55.





был носителем европоцентричного права народов — *jus publicum europaeum*. Тогда, в XVI веке, именно Англия осмелилась сделать шаг от сухопутного к морскому существованию. Следующим шагом была промышленная революция, в ходе которой земля была охвачена по-новому и по-новому измерена»<sup>26</sup>.

Это — один из центральных аргументов Шмитта. Земля может быть местом порядка, точнее, для человека она не может не быть местом порядка, его место — место пребывания, труда, дележа — это место его социального и правового существования. Поскольку он ведет совместную с другими жизнь, она не может не быть правовой, но право — и это вновь следует подчеркнуть особо — привязано к конкретному порядку, а порядок, в свою очередь, к месту. Как это связано с сухопутным и морским существованием, с промышленной революцией и техникой?

Чтобы разобраться в этом, следует напомнить о борьбе Шмитта с нормативизмом. Под нормативизмом он понимал такое воззрение на право, согласно которому норма не принадлежит в полном смысле слова к человеческому миру. Она *значима*. И хотя фактически действие норм должно быть реализовано вполне человеческими учреждениями, самая значимость их выше любого учреждения и не им обосновывается. Критика Шмитта была направлена в 1920-е гг., в частности, против знаменитой чистой теории права Ханса Кельзена<sup>27</sup>. Для Кельзена, как известно, имело значение логическое исследование той стороны права, которую следовало очистить от всех исторических, национальных, культурных и прочих определений, имеющих значение для других наук, но не для теории права как таковой. Вот что говорил о подходе Кельзена Шмитт: «Из юридического понятия устраниются все социологические элементы, чтобы получить совершенно чистую, без искажений систему вменений нормам и последней единой основной норме... Но единство правопорядка, т. е. государства, остается в рамках юридического „очищенным“ от всего социологического»<sup>28</sup>. Шмитт придавал значение не идее права *как таковой*, а действительности права. Свою позицию в это время он идентифицировал с *децизионизмом* Л. де Бональда, Ж. де Местра, Д. Кортеса. Позже, в 1933 году, он вы-

26. *Schmitt C.* Der Nomos der Erde... S. 19.

27. См.: *Кельзен Г.* Чистое учение о праве. М.: ИНИОН, 1987–1988.

28. *Шмитт К.* Политическая теология / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца и А. Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 33, 35.





ступил с критикой децизионизма и нормативизма. Первый, по Шмитту (в пример он приводит Гоббса), принадлежит XVII веку и пробирающему себе дорогу абсолютизму. Второй принадлежит XVIII веку с его понятием права, основанного на разуме. Наконец, в XIX веке появляется дуализм государства и гражданского общества, которому соответствует дуалистическое сращение децизионизма с нормативизмом. Этому дуализму приходит конец в «новом рейхе», где исчезает разделение государства и общества и открывается простор «конкретному мышлению о порядке»<sup>29</sup>. А конкретный порядок, как мы видели, связан с пространством.

Что же получилось с нормативизмом и децизионизмом? Что касается первого, вопрос достаточно прост. Норма, чистая норма, по определению оторвана от всякой конкретики, в том числе и конкретики пространственной формы. Для чистого нормативизма, как его изображает Шмитт, не важно не только то, осуществлена ли норма в действительности, но и какова сама эта действительность, существующая в пространстве и времени. Пренебрежение пространством следует из универсальности и вневременности нормативного порядка. Аналогичным образом, кстати говоря, рассуждают и те социологи, которые слишком большое значение придают понятию нормы. Но вот децизионизм и даже дуализм нормативизма и децизионизма — это дело другое, потому что решение понимается не как умственное решение, не как состояние внутренней решимости, но как действие. Действие же означает преобразование самой действительности, осуществление. Поясняя свое понимание децизионизма на примере Гоббса Шмитт пишет: «...суверенное решение... возникает из нормативного ничто и конкретного беспорядка... Чистый децизионизм предполагает беспорядок, который приводится в порядок лишь тем, что (не: как) принимается решение»<sup>30</sup>. Таким образом, оказывается, что суверен решает словно бы не просто *помимо еще не существующего* внутреннего порядка, но помимо любого порядка как такового, но не потому, что никакого порядка нет, а потому что решение суверена предполагает господствующий беспорядок. «Нет» и «предполагает» — разные вещи. Если порядка нет вообще, то его нет ни для кого. Для децизионистски

29. См.: *Schmitt C. Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. 2. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1993. S. 54–55.*

30. *Ibid.* S. 24.





понимаемого суверена порядка нет, независимо от того, есть ли порядок для кого-либо еще. Децизионист либерально-нормативистского толка думает иначе, говорит Шмитт. «Децизионистское мышление... разрешает позитивное сопряжение с определенным фактическим моментом времени, когда из предшествующего ничто нормы или ничто порядка внезапно возникает позитивный закон, который, позитивным образом, только и может приниматься в расчет и который затем уже должен быть значим в качестве позитивной нормы»<sup>31</sup>. И хотя он будет значим даже и вопреки той воле, которая его создала, последним основанием этого закона позитивист все равно признает только решение.

Теперь мы видим, что означают для Шмитта исследования конкретных порядков, привязанных к пространственному расположению и ориентации в пространстве. Если в 1930-е гг. он попытался сделать возможным юридическое мышление при нацистском порядке и конкретный порядок был для него важнее не только абстрактных норм, но и вполне конкретного, превращающегося в повседневную практику политического произвола властителей, то в 1940–1950-е гг. Шмитт опрокидывает свою схему на европейскую историю. Речь идет о том, как, когда и каким образом становилось возможным юридическое и политическое мышление порядка. Так, например, о Средних веках Шмитт пишет следующее:

«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 не-христианских, языческих народов есть область христианской миссии; папа может своим поручением предназначить ее для исполнения христианской миссии какому-либо христианскому князю. Византийская 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 нехристиан-

31. *Schmitt C. Über die drei Arten... S. 31.*





ских князей и народов. Внутренние, оберегаемые войны не устраняют единства *Respublica Christiana*»<sup>32</sup>.

Это очень важное, характерное для всего стиля Шмитта рассуждение. Если мы будем пользоваться привычными понятиями в их привычном значении, понять его будет очень трудно.

Прежде всего правильному пониманию идей Шмитта способствует отождествление любых более или менее внятных, территориально ограниченных политических единств с государствами. Шмитт критикует это понимание. Государства, считает он, возникают в Европе сравнительно поздно и, например, те два основных *порядка*, которые часто соперничают между собой в *Respublica Christiana*, порядок светской и порядок церковной власти, невозможно отождествить ни с одной категорией позднейшей политической мысли. То же следует сказать и о номосе, который не может и не должен быть истолкован как закон в современном понимании, потому что современный закон связан с деятельностью законодателя. Современное государство, которое устанавливает внутри себя некоторый закон, может *признавать международное право*. Но природа этого права не вполне ясна, если оно не сопряжено с некоторым конкретным порядком. Конкретный порядок меняется, как меняются и те политические единства, которые лишь по недоразумению обозначаются в современном языке как государства, как меняется и стоящее *выше них* право, которое лишь по недоразумению может именоваться для всех времен «международным».

Чтобы появились эти современные понятия, нужна была пространственная революция, как называет ее Шмитт. Пространственная революция связана, во-первых, с тем, что в результате великих географических открытий была открыта суша беззакония, пространство, где все можно было начинать с нуля, — но не так, как в море, где стихия свободы отрицала самую возможность прочных, видимых и устойчивых делений. Нет, Новый Свет был территорией уникальной, и подобное же могло бы произойти вновь, говорит Шмитт, только если бы пространством освоения для землян оказалось теперь свободное и доступное для действий небесное тело. Сюда, во-вторых, добавляется то, что одна из стран Европы, наконец, после нескольких веков в разной степени успешных попыток, о которых Шмитт вдохновенно повествует

32. *Schmitt C.* Der Nomos der Erde... S. 27–28.





в «Земле и море», сделала решающий шаг к морскому существованию. Здесь появляется стихия безграничной свободы.

Собственно, на этом мы можем остановиться. Книга Шмитта — повторим это еще раз — до сих пор говорит сама за себя. Всякий, кто пытается размышлять о правовом и политическом порядке, будь то всего глобального мира или отдельных его регионов, кто попытается выяснить значение формальных и содержательных аспектов международно-правового регулирования, кто вознамерится проследить хотя бы минимально отдаленные истоки господствующих политических идеологий в части соотнесения мирового и суверенного порядков, не сможет миновать труды Шмитта. Их более глубокое теоретическое значение еще ждет своего осмысления. И на пути этого осмысления тематизация пространства и его порядков будет оставаться важной, непременно подлежащей обсуждению задачей. ❄





## Техника диктатуры: к логике политической социологии\*

### I

Книга Карла Шмитта «Диктатура» была опубликована в 1921 году, в начале самого продуктивного десятилетия его необыкновенно долгой творческой жизни. Диктатуры тогда становились распространенным явлением. В политической риторике наших дней принято говорить о диктаторских режимах, отождествляя их с тиранией — правлением самовластным, жестоким и незаконным. Последнее означает, что диктатор пришел к власти каким-то *иным* образом, отличным от обычной политической рутины, и не уйдет в положенный срок, потому что и сроки положены рутинной, правила которой прописаны более или менее четко. Диктатор же как раз прерывает течение повседневности, нарушает правила. Введение диктатуры не предусматривается конституциями стран, задающих тон в политической риторике. Вот почему вряд ли какое-либо из правительств станет сейчас именовать себя диктаторским, скорее, можно предполагать с их стороны обиды на тех, кто вознамерится публично отождествить суровую власть с диктатурой. Но многие десятилетия XX века «диктатура» — не только риторический троп, но и технический термин: подобно тому, как биржу называют биржей, а войну — войной, диктатуру называют диктатурой, и хотя традиция отождествления диктатуры и тирании насчитывает сотни лет, это не смущает и не останавливает новых диктаторов.

---

\* Впервые опубликовано в: *Шмитт К.* Диктатура: от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца; под ред. Д. В. Кузницына. СПб.: Наука, 2005. С. 277–322.





Шмитт пишет о том, что у всех на виду, но что по сути своей является весьма спорным, поскольку современные ему диктатуры связаны с революциями и контрреволюциями. Преобразование существующего порядка необходимо, считают революционеры, и добиться его можно лишь чрезвычайными мерами. Сохранение существующего порядка необходимо, противодействие революции нуждается именно в диктатуре, считают их противники. Диктатура оказывается, таким образом, неким *средством, техникой* политического действия. Казалось бы, техника в наименьшей степени может быть предметом политической дискуссии, потому что смысл техники — эффективность, а максимизация эффективности сама по себе бесспорна. Но эффективность государственного устройства не поддается нейтральным оценкам. Само применение определенного рода техники имеет политический смысл, более того, определение политических действий как действий технических тоже имеет политический смысл. Техника — это потенцирование способности действия. Способность действия в социальной жизни при определенных обстоятельствах называется властью. Иначе говоря, диктатура, понимаемая как особого рода техника власти или собственно власть особого рода, как таковая — бессодержательная (т. е. не имеющая в самой себе ни права, ни морального смысла, ни цели), но только эффективная, — есть важнейший политический феномен, нечто имманентно присущее политике, хотя и не всегда явленное в ней. Уже в «Диктатуре» Шмитт вполне стоит на точке зрения, афористично высказанной в «Политической теологии»: «Исключение интереснее нормального случая. Нормальное не доказывает ничего, исключение доказывает все; оно не только подтверждает правило, само правило существует только благодаря исключению»<sup>1</sup>. Диктатура как техника чрезвычайного положения позволяет усмотреть самую суть политического действия. Трактат о диктатуре посвящен исследованию *природы власти*.

Внешним образом работа Шмитта выглядит как историко-систематическая реконструкция — «от... и до...». Однако постановка вопроса в ней имеет не только исторический характер. Она является, во-первых, актуальной и, во-вторых, фундаментальной. Актуальность

---

1. Шмитт К. Политическая теология / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // Шмитт К. Политическая теология / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца и А. Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 29.





легко прочитывается даже и сегодня: мало кого не тронет повествование о *комиссарской диктатуре* или о политических порученцах при военачальниках, действовавших многие сотни лет назад. А ведь Шмитт не только доводит свое исследование до *диктатуры пролетариата*, которая к моменту выхода в свет первого издания книги только-только стала привычным определением политического строя Советской России. Он также специально исследует смысл и правовые последствия печально знаменитой статьи 48 Веймарской конституции. Известно, что именно благодаря полномочиям рейхспрезидента, о которых говорится в этой статье, президентом Германии Паулем фон Гинденбургом могли быть сделаны важные шаги для разрешения политического кризиса в начале 1930-х гг. Вся полнота последствий этих шагов обнаружилась, когда к власти пришел Гитлер и Веймарский порядок был упразднен.

Исследования Шмитта по конституционному праву прямо связаны с его теорией диктатуры. Политическая актуальность, таким образом, бросает тень на его работу. Однако, сразу зафиксировав это неприятное обстоятельство, мы намерены рассмотреть концепцию Шмитта по преимуществу в отрыве от исторического контекста. Многие работы Шмитта таковы: они были привязаны к задачам дня, к текущему моменту, даже когда речь шла об истории. Но его рассуждения *ad hoc* обладают значимостью, далеко выходящей за пределы специальных разъяснений и конкретных, относящихся к данному материалу выводов. Затянувшаяся антигегелевская реакция германской мысли давала себя знать: выдающиеся немецкие авторы, будь то К. Маркс, М. Вебер или К. Шмитт, менее всего хотели дать повод критикам заподозрить их в подстановке *логического* на место *исторического*, т. е. исследовании логики понятий там, где релевантный вывод, согласно господствующему убеждению, может быть получен только через исследование многообразного исторического материала. Разумеется, как и другими великими мыслителями, Шмиттом движет прежде всего собственный интерес, живое вдохновение участника эпохальных событий, историческое любопытство. Но форма текста и представление результата смещены *также и* под влиянием духа эпохи и господствующего стиля научной критики. Шмитт производит систематически-догматическое исследование власти как социологического феномена, но оно вплавлено в тело исследований совсем иного рода. Это отнюдь не означает, что и наш читательский интерес должен быть таким же, что наша задача состоит лишь в реактуализации контекста чуть ли не вековой давно-





сти, чему с охотой предаются ныне неисчислимые исследователи его творчества. Мы предполагаем пойти путем прямо противоположным, реконструируя в меру возможности *систематическое* содержание построений Шмитта.

Конечно, историю Германии, историю немецкой юриспруденции, конституционное развитие Веймарской республики мы ни в коем случае не рискуем объявить предметами маловажными. Но с самого начала мы формулируем альтернативный подход к материалу: Шмитт для нас — не столько юрист и не столько историк правовых и политических идей, сколько *социолог*. Он социолог в том же самом смысле, в каком был им профессиональный юрист Макс Вебер, т. е. исследователь основополагающих аспектов социальной жизни, поскольку в ней есть порядок и норма, солидарность и власть. Правда, основные интересы Шмитта лишь в малой степени были профилированы им самим как социологические, а деятельность юриста всегда была его единственной официальной специальностью. Однако он обладал не просто социологической проницательностью и эрудицией. Шмитт использовал ресурсы социологической концептуализации для решения проблем юридической науки. Он работал в сфере социологической концептуализации, привнося в нее, подобно Веберу, ресурсы юриспруденции, хотя проблематика послевеберовской социологии была ему во многом чужда. Точно так же и социологам после Вебера долгое время были чужды интересы и разработки Шмитта. «Диктатура» как сочинение социологическое не была понята и оценена ими. Впрочем, это больше говорит против социологии, чем против Шмитта.

Личная связь между Вебером и Шмиттом кратковременна<sup>2</sup>. В 1919 году Шмитт начал преподавать в Мюнхене, познакомился с Вебером и его кругом, посещал семинар для молодых преподавателей, который Вебер вел в течение зимнего семестра 1919–1920 гг. Точно известно, что он присутствовал на знаменитых лекциях Вебера «Наука как призвание и профессия» и «Политика как призвание и профессия» и несколько раз вел с ним приватные беседы. После кончины Вебера в 1920 году Шмитт участвовал в сборнике его памяти работой

---

2. См. специальное исследование этой темы в кн.: *Ulmen G. Politischer Mehrwert: eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*. Weinheim: VCH, 1991.





«Социология понятия суверенитета и политическая теология»<sup>3</sup>. Это отрывок из его книги «Политическая теология», вышедшей в свет в 1922 году — годом позже «Диктатуры» и годом раньше публикации еще двух важнейших трудов Шмитта «Римский католицизм и политическая форма»<sup>4</sup> и «Духовно-историческое состояние современного парламентаризма»<sup>5</sup>. Все названные работы образуют некоторое единство, причем книга о диктатуре открывает ряд публикаций, который замыкается уже в начале 1930-х гг., когда написана не только главная юридическая работа Шмитта «Учение о конституции»<sup>6</sup>, но выпущено также знаменитое «Понятие политического»<sup>7</sup>, когда создана важная в смысле переключки с идеями Макса Вебера и вместе с тем категорически несовместимая с его подходом «Легальность и легитимность»<sup>8</sup> и когда сам Шмитт, наконец, дистанцируется от своей основной установки, ставшей опознавательным знаком его концепции в этот период, — от впервые очерченного в «Диктатуре» *децизионизма*, т. е. учения о ключевом значении *решения*. В это время — время политически сомнительного, хотя и не просто *сервильного* по отношению к нацистскому режиму, не только *конъюнктурного* поведения Шмитта<sup>9</sup>, не так много остается от тех разработок, которым он еще недавно посвящал значительные усилия<sup>10</sup>. Но «Диктатура», повторим еще раз, написана

3. *Schmitt C. Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie // Hauptprobleme der Soziologie: Erinnerungsgabe für Max Weber. Band II / Hrsg. von M. Palyi. München: Duncker & Humblot, 1923. S. 3–35.*

4. См. в русском переводе: Римский католицизм и политическая форма / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Шмитт К. Политическая теология*. С. 99–154.

5. См. в русском переводе: Духовно-историческое состояние современного парламентаризма / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // *Шмитт К. Политическая теология*. С. 155–256.

6. См.: *Schmitt C. Verfassungslehre. 8. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1993.*

7. См. русский перевод ранней краткой версии: *Шмитт К. Понятие политического* / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 37–67.*

8. См.: *Schmitt C. Legalität und Legitimität. München: Duncker & Humblot, 1932.*

9. Во всяком случае, до его призвания нацистами на главную юридическую кафедру Германии в Берлинском университете. См. подробнее: *Филиппов А. Ф. Карл Шмитт. Расцвет и катастрофа* // *Шмитт К. Политическая теология*. С. 259–314.

10. После 1936 года положение дел меняется, Шмитт возвращается в русло исторической и теоретической работы, не затрагивая уже напрямую политически взрывоопасных тем. С проблематикой классической социологии, как и с тем кругом работ, в котором столь важное место занимает «Диктатура», эти разработки связаны менее очевидным образом.





как раз в то время, когда значение Вебера для Шмитта является наибольшим. И хотя мало какое из политических сочинений XX века можно содержательно рассмотреть, минуя Вебера, шмиттовская «Диктатура» примыкает к его политической социологии, быть может, наиболее непосредственным, хотя и не всегда очевидным для современного читателя образом. Именно поэтому нам представляется целесообразным реконструировать и относительно подробно рассмотреть ряд важных положений Вебера, относящихся к общей и политической социологии, чтобы в полной мере оценить замысел и результат «Диктатуры».

## II

Происхождение большинства основных понятий социологии Вебера — политико-правовое<sup>11</sup>. Правовая составляющая проявляется примерно следующим образом. Вебер исходит из того, что люди являются по преимуществу вменяемыми и действуют *преднамеренно* (их поведение за пределами осмысленного действия социология не изучает), что в их действиях может наблюдаться регулярность и что эта регулярность может быть связана с их социальностью, т. е. ориентацией друг на друга. Поскольку эта социальная регулярность может быть вызвана более или менее внятным принуждением и поскольку это принуждение может быть связано с представлениями о *значимом*, т. е. правильном, должном поведении, постольку старинные, с глубокой древности известные категории права могут быть интерпретированы как социологические.

Политическая составляющая имеет отношение к трактовке власти. Здесь рассуждение Вебера можно упрощенно свести к нескольким шагам: 1) если хотя бы два человека действуют с учетом поведения друг друга, то они могут быть либо в согласии, либо в борьбе. 2) Согласие может быть просто солидарностью, но может означать готовность одного из них подчиниться другому. 3) Тот, кто может навязать свою волю, обладает властью. 4) Власть — это шанс навязать свою волю. 5) Господство — это шанс не просто навязать волю, но заставить выполнять определенные приказы. 6) Власть и господство называются

11. См. прежде всего гл. 1 «Основные социологические понятия» его труда «Хозяйство и общество»: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft* / Hrsgg. von J. Winkelmann. 5. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1985. В русском переводе: *Вебер М. Основные социологические понятия* / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Теоретическая социология: Антология. Ч. 1. М.: Университет, 2002. С. 70–146.





шансами, потому что всегда возможно сопротивление. 7) Шансы господства существенно повышаются, если оно считается *легитимным*, т. е. признается таковым именно теми, над кем властвуют.

Мы видим, что политика и право связаны между собой. Господство устойчиво как легитимное господство. Устанавливаемая правом регулярность нуждается в силовом подкреплении. Насилие, не будучи легитимным, т. е. признанным в качестве оправданного, законного, означает всего лишь превосходство в силе. И только вместе они задают рамки устойчивого порядка социальной жизни. Это было, впрочем, хорошо известно уже Гоббсу, подлинному основателю современной социологии и политической науки. Но отсюда ведь можно сделать еще один шаг. Если насилие не применяется *постоянно*, а порядок основных событий социальной жизни очевиден, тогда значение *правил*, имеющих смысл принуждения к определенному поведению, оказывается куда большим, чем значение господства и власти. Можно даже сказать, что изучение разного рода регуляций и правил, будь то обычаи, нравы или нормы права, как раз и должно составлять основной интерес исследователя социальной жизни. Конечно, *фактически* в своем поведении люди далеко не всегда следуют установленным правилам. Но правила можно представить как *обобщенные принципы*, которые потому-то имеют силу для целых классов событий, что полностью не совпадают ни с одним из них. Правила *значимы*, они имеют свою логику, они связаны между собой, их интерпретация является важным и ответственным занятием. Но готовы ли мы допустить, что толкование значимых правил важнее, чем эмпирически фиксируемое положение дел? Это вполне возможно при особом отношении не только к юридическим нормам, но и вообще ко всем значимым аспектам социальной жизни. Исходим ли мы из постулатов этики или же, например, из идеи «чистого учения о праве», *фактическое* положение дел оказывается на периферии нашего интереса, толкование априорных принципов — в центре внимания.

Однако Вебер, как мы знаем, не делает этот шаг. Напротив, он обосновывает социологию как эмпирическую науку и резко возражает тем неокантианцам, которые смешивают нормативное описание (с его интерпретациями смысла) и описание собственно эмпирическое, относящееся к фактическому положению дел. Вебер объясняет, как это происходит.





«...важные отрасли эмпирических дисциплин, исследующих жизнь культуры, в особенности ее политическое и экономическое рассмотрение, прибегают к юридическим понятиям не только... в том, что касается терминологии, но и в отношении, так сказать, предварительно задаваемой формы своего собственного материала. Прежде всего высокая развитость юридического мышления обуславливает эти заимствования в целях предварительного упорядочивания окружающего нас многообразия фактических отношений. Но именно поэтому необходимо всегда сохранять ясное понимание того, что эта предварительно задаваемая юридическая форма сразу же должна быть оставлена, как только политическое или экономическое рассмотрение привносит в материал свою „точку зрения“ и тем самым перетолковывает юридические понятия в фактичности, необходимым образом имеющие иной смысл. И ничто не препятствует пониманию этого в большей мере, нежели желание, ввиду столь большой важности юридического образования понятий, возвысить правовое регулирование до степени „формального принципа“ познания социальной жизни людей (*menschliche[s] Gemeinschaftsleben*)»<sup>12</sup>.

Вдумаемся в это еще раз: бросая взгляд на обстоятельства совместной жизни людей, мы с самого начала не изобретаем для них новых названий, скорее, мы стараемся прояснить для себя характеристики того, что уже некоторым образом известно нам и как таковое — названо. А поскольку наблюдаемые *регулярности* событий (т. е. любое устойчивое существование социальных феноменов, будь то собственность, семья, договор или учреждение) явственно связаны с *регуляциями*, регуляции же яснее всего прописаны и взаимосвязи их установлены на языке юридическом, социальному ученому может быть трудно удержаться от *юридического соблазна*. Недаром категории права играют столь существенную роль в построениях самых крупных представителей классической социологии, будь то Эмиль Дюркгейм, Фердинанд Тённис или Макс Вебер. Юридическое подступает к социальному ученому с двух сторон: прежде всего с точки зрения организации познания, потому что рыхлая материя действительности, говорят излюбленные социологами того времени неокантианские философы, формируется категориями познания; но также и с точки зрения организации самой социальной жизни, потому что юридические регуляции реально применяются,

12. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 353.





они реально действуют и вносят существенный вклад в упорядочение самой действительности, а не только действительности познания. Но Вебер говорит: есть возможность политического и экономического рассмотрения, здесь материал организуется другим образом, здесь, собственно, и регуляции — другие, не нормативные, а фактические. Иначе говоря, для Вебера юридическое рассмотрение — это рассмотрение с точки зрения «*догматики права*», конструирующей логически непротиворечивую систему положений права, которая и выступает для нее как «*правопорядок*». Напротив, *социальная экономика* (так, в частности, именует он свой подход при исследовании хозяйственной составляющей социальной жизни) изучает фактическое положение дел: какие у людей интересы, как они их состыковывают и т. д. Разве праву здесь нет места? Конечно, есть, говорит Вебер. «Но смысл слова „правопорядок“ здесь полностью меняется. Оно означает уже не космос норм, „правильность“ которых может быть раскрыта, но комплекс фактических оснований, определяющих реальное человеческое действие»<sup>13</sup>. Почему они его определяют? Совсем не потому, что люди полностью согласны с нормами права. Гораздо важнее *принуждение*: где есть хотя бы малейший шанс на то, что к следованию определенным нормам будут принуждать, там есть и право — не привычка, не обычаи, но именно право, т. е. «порядок с определенными специфическими гарантиями его эмпирической значимости»<sup>14</sup>. А гарантировано «объективное право» *аппаратом принуждения*, т. е. лицами, специально ориентированными на то, чтобы навязывать (*durchsetzen*) порядок, заставляя следовать ему.

Рассуждения Вебера имеют примечательную особенность: с одной стороны, он говорит об аппарате принуждения; с другой стороны, неустанно уточняет: речь вовсе не идет о том, что те, кто следует положениям права, совершают это исключительно или хотя бы по преимуществу лишь потому, что такой аппарат действует. Напротив, мотивы у них могут быть самые различные, по большей части либо этические, либо утилитарные, либо связанные с субъективным пониманием условностей (т. е. люди ведут себя так, *как принято*).

---

13. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 181.

14. Ibid. S. 182.





«Но для формального социологического понятия [о значимости порядка]... эти психологические факты irrelevantны, напротив, применительно к гарантированному праву речь идет лишь о том, что даже в тех случаях, когда имеет место факт нарушения нормы, более же ничего, т. е. ввиду получения значимости одним лишь этим формальным поводом, существует достаточно сильный шанс вмешательства со стороны ориентированного именно на это (т. е. пресечение нарушений. — А. Ф.) круга лиц»<sup>15</sup>.

Существование такого объективного права, в свою очередь, затрагивает интересы людей, которые, например, в области экономической могут с большей надежностью рассчитывать свои шансы на обладание благами или их получение. В этом все дело! Вебер предлагает формальное социологическое понятие, но социальная наука для него — это *наука о действительности*. Оговаривая многообразие явлений, познание которых не может быть исчерпано социологией, он обнаруживает, пользуясь его собственной терминологией, «целый космос научных истин», среди которых истина о правопорядке, навязанном и подкрепленном шансами насильственного действия со стороны аппарата принуждения, занимает одно из центральных мест. Это не просто формальная конструкция. Так выглядит социальная реальность под определенным углом зрения. И противопоставлять *так* понятой реальности иные, не совпадающие с конструкцией фактические обстоятельства было бы неправильно. Но все дело в том, что одной этой конструкцией не исчерпывается социологический анализ. Ведь кроме принуждения есть еще и *приверженность* порядку, причем *солидарная* приверженность. Вот что говорит о ней Вебер.

Преследуя цели и выбирая средства для их достижения, человек знает о существовании определенного порядка, т. е. весьма высокой вероятности совершения известных действий другими лицами, в том числе в ответ на его поведение. Но он не только *знает* о порядке, он еще и привержен ему: либо потому, что уважение к порядку входит в ту цепочку калькуляций, в которой связываются между собой цели и средства; либо потому, что порядок относится к числу его ценностей или того, что «жизненно важно». Именно в этой связи Вебер говорит о *легитимном* порядке. Такой порядок есть нечто большее, чем простая упорядоченность действий, их регулярность и т. п., потому что люди

15. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 183–184.





здесь ориентируются на некие «максимы» поведения, иначе говоря, рассматривают свое поведение как *должное*. Гарантии легитимности такого порядка могут быть либо внутренними (в силу приверженности к нему), либо внешними, о чем и шла речь выше, когда мы говорили об объективном праве.

Легитимность порядка может быть гарантирована, говорит Вебер:

«I) Чисто внутренне, а именно

- 1) чисто аффективно, эмоциональной самоотдачей;
- 2) ценностно-рационально: верой в абсолютную значимость порядка как выражения высших обязательных ценностей (нравственных, эстетических или каких-то еще);
- 3) религиозно: верой в зависимость обладания благами спасения от соблюдения этого порядка;

II) а также (или исключительно) ожиданием специфических внешних последствий, т. е. складывающимися интересами...»<sup>16</sup>.

Эта классификация дополняется перечнем того, в силу чего некоему порядку действующие могут приписать легитимную значимость:

- «а) в силу *традиции*: значимость того, что было всегда;
- б) в силу *аффективной* (особенно эмоциональной) веры: значимость новооткрытого или того, что имеет характер образца;
- с) в силу *ценностно-рациональной* веры: значимость того, что видится абсолютно значимым;
- д) в силу позитивного уложения, в *легальность* которого верят. Эта легальность может представляться легитимной
- а) в силу договоренности заинтересованных сторон;
- б) в силу навязывания (на основе господства людей над людьми, значимого в качестве *легитимного* господства) и послушания»<sup>17</sup>.

Наконец, поскольку нас интересуют не всякие порядки и не всякое господство, но именно порядок и господство в том случае, который Вебер называет *союзом*<sup>18</sup> (поскольку одним из видов союза является

16. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 17.

17. Ibid. S. 19.

18. «*Союзом* называется социальное отношение, доступ к которому извне отрегулирован и ограничен или замкнут, если поддержание этого порядка гарантируется соответствующим образом настроенным поведением определенных людей: *руководителя* и, эвентуально, *штаба управления*, который обычно располагает также представительской властью. Руководство или участие в действии штаба управления —





государство), важное значение имеет рассмотрение *конституции союза*. Здесь Вебер снова возвращается к понятию фактического шанса: «Конституцией союза называется фактический шанс на некоторой степени и некоторого рода послушание *обязывающей* силе существующей правительственной власти, связанное с некоторыми предпосылками»<sup>19</sup>. Очевидно, что круг замыкается: без веры в легитимность порядка и поддерживающего его насилия, как и без шанса на насилие со стороны штаба управления, обладающего способностью навязывать порядок, рассматриваемый как легитимный, шансы порядка, даже если этот порядок отвечает складывающимся интересам членов союза, были бы низки. Но порядок, шансы которого низки, в меньшей степени принимается в расчет как фактическое условие, на которое ориентируются люди в своем поведении. Это еще сильнее понижает шансы порядка. Иначе говоря, если я планирую свои действия и вынужден исходить из того, что фактическая регулярность тех ожидаемых событий, которые являются условием, контекстом моего поведения, невысока, то и свои действия я не планирую как нечто регулярное. Напротив, если я могу рассчитывать на то, что действия других людей носят ожидаемый характер, я сам с большей вероятностью веду себя ожидаемым образом. Собственно говоря, одна из ключевых задач социологии как фундаментальной теоретической дисциплины как раз и состоит в том, чтобы выяснить природу этой ожидаемости, ее истоки. А отличие именно веберовской традиции в социологии от всех прочих состоит в том, что эти истоки он находит в сложной комбинации соблюдения обычаев и права, подчинения законной власти и согласовании интересов. Ключевое понятие конституции относится здесь к *фактической* составляющей *значимого* — так что тем самым преодолевается дихотомия ценности и действительности, должного и сущего.

Очевидно, что вся эта конструкция пронизана теоретическим напряжением — тем самым напряжением, которое Парсонс через два десятка лет после работ Вебера назовет «Гоббсовой проблемой». Мощь «грубых, материальных интересов», о которых не устают напоминать Вебер, может быть угрозой порядку. Из рационального осознания

---

„правительственная власть“ — может быть а) апроприровано или б) предоставлено лицам, определяемым порядками союза в соответствии с определенными признаками или в определенной форме, постоянно или на время, или в определенных случаях» (Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 26).

19. Ibid. S. 27.





интереса и возможностей его реализации еще не следует, что именно *согласование* своего интереса с чужими будет выбрано как самый эффективный подход. А это значит, что навязанный и признанный порядок может рассматриваться как необходимое *условие*, а не *результат* такого согласования. Об этом, собственно, и говорят социологи, начиная с Гоббса: рациональный баланс интересов не возникает сам собой, он нуждается в рамках порядка, который на языке политической философии называется миром. Но подобно тому, как война, по Гоббсу, это не только сама битва, но и постоянная готовность к сражению, так и мир — это не просто отсутствие войны, но именно порядок, фактическая регулярность ожидаемого поведения и готовность к такой регулярности. Порядок есть преодоление своеволия. А своеволие ведь совсем не обязательно должно сказываться в преследовании тех интересов, которые мы называем корыстными. Своёволие мы квалифицируем как таковое, поскольку *своя воля* индивида противостоит порядку, реальному или только мыслимому. Противостоит же она порядку потому, что целеполагание индивида вступает в противоречие с идеей порядка. Иначе говоря, рациональный расчет если и не приводит к установлению порядка, то, во всяком случае, нуждается в порядке и пользуется им; своеволие же не нуждается в порядке и противится ему.

Но что такое своеволие? Если это стремление к некоторой цели, то с научной, предельно рациональной точки зрения оно должно *предполагать* расчет, а не *противоречить* ему! Проследуем этим путем немного далее. Непосредственно целевое действие выглядит очень просто: для достижения цели избирается наиболее эффективное средство. Однако видимость простоты исчезает, когда мы задаемся вопросом о природе цели. Цель может быть выбрана либо рационально, т. е. как средство для другой цели, либо иррационально, т. е. без взвешивающего размышления, как некое самоочевидное благо. Если цель — это только вид средства, то размышление должно указать следующую, более высокую цель. Более высокая цель может оказаться также либо средством, либо самоочевидным благом. Так или иначе, мы приходим к тому, что у самого рационального человека калькуляции целей и средств замыкаются на высшем благе, которое в терминах неокантианцев именуется ценностью. 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. Чем свободнее человек, говорит





Вебер, т. е. чем меньше его поведение имеет характер «природного события», тем важнее становятся не внешние причины поведения, а понятие личности, согласно которому сущность ее — это постоянное внутреннее отношение к некоторым ценностям, которые человек затем превращает в цели своих действий<sup>20</sup>. Иначе говоря, рациональный человек — это личность, имеющая некое внутреннее ядро. Человек во что-то верит как в безусловно ценное, исходя из этого, он ставит себе цели, а для достижения целей рассчитывает средства. Свободный человек отдает себе отчет в том, какими основными ценностями он руководствуется. Эти ценности затем переводятся в разменную монету повседневного целеполагания. Преследуя цели и выбирая средства для их достижения, человек прекрасно знает о существовании порядка. Сам он привержен такому порядку либо потому, что уважение к нему входит в ту цепочку калькуляций, в которой связываются цели и средства; либо потому, что порядок относится к числу его ценностей. Очевидно, что существуют следующие возможности:

- а. значимый порядок и основные ценности имеют разный ранг:
  - $a_1$  порядок ниже ценностей
  - $a_2$  порядок выше ценностей
- б. значимый порядок и ценности имеют равный ранг:
  - $b_1$  порядок рассматривается как ценность
  - $b_2$  ценности (общее признание ценностей) рассматриваются как один из аспектов порядка
- с. порядок значим безотносительно к ценностям (по традиции или в силу эмоций)

Своеволие, таким образом, не исключается даже при полной ясности самосознания и рациональной калькуляции поведения. Его возможность заложена в самую конструкцию порядка, поскольку предполагается, что ориентация на ценность или высшее благо может иметь большую мотивирующую силу, нежели ориентация на порядок ( $a_1$ ). Существующий порядок может быть поставлен под сомнение, с точки зрения ценностей, свободной и рациональной личностью; он может быть в пренебрежении у тех, кто эмоционально привержен новому, а не старому порядку, и кто не ставит вопрос о ценности как таковой.

20. См.: *Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. S. 132.





В свою очередь, ясность самосознания, осмысленность и мотивированность поведения постоянно находятся под угрозой. Им угрожают и сила привычки, и вспышка страсти, и обыденность, доведенная до автоматизма, и то, что внеобыденно, что радикально нарушает ход вещей (харизматическое, легитимированное особой прикосновенностью высшим силам, и аффективное, сравнительно кратковременное и интенсивно эмоциональное). С точки зрения порядка здесь открывается область *непримиримого своеволия*.

В Гоббсовой конструкции государства своеволие преодолевалось за счет того, что всем эмоциям был радикально противопоставлен страх смерти, усмирявший аффекты, а прикосновенность высшему (самостоятельное суждение в вопросах веры и оснований государственного устройства), способная поставить под сомнение безусловную ценность гражданского мира, была редуцирована до минимума — сознанием юридической силы обязательства, воплощенного в общественном договоре. Иначе говоря, гражданин гоббсовского государства не просто боится суверена. Он обладает юридической чувствительностью. Суверена нельзя побороть не просто потому, что он сильнее, но потому, что это *против права*. Общественный договор — не просто сомнительной достоверности исторический факт или несущая опора идеальной конструкции государственности, но прежде всего — живое сознание значимости права не просто как фактической регуляции, но как некоторой предельной формулы (конечного словаря, если воспользоваться известным понятием Р. Рорти): ничто не должно совершаться не по праву.

Можем ли мы сказать, что для современного человека (или, точнее, для человека, каким его рисуют социологи модерна) характерны столь же серьезное отношение к праву и столь же простые эмоции, которые можно сдерживать страхом смерти? И то и другое более чем сомнительно. Очень важны акцентирование Вебером социологического значения права как области чисто фактических регуляций и его рассуждения о ценностной рациональности, харизме и этике ответственности, показывающие сложное устройство интеллектуальной и эмоциональной составляющих в поведении человека.

Именно отсюда мы и можем перейти к проблематике «Диктатуры». Ведь почти все рассуждения Вебера об основных понятиях социологии имеют преимущественное отношение к стабильному, установившемуся порядку. Диктатура же есть явление экстраординарное,





и попытка исследовать ее в терминах социальной рутины вряд ли могла быть удачной. Но диктатура — не единственное экстраординарное явление в политической жизни, и все исследование харизмы и харизматического господства должно было бы оказаться здесь куда как более к месту. Однако именно здесь-то мы и обнаруживаем некоторый разлад в построениях Вебера, тем более примечательный, что связан он не с недостаточной разработанностью отдельных сторон его концепции, а с вещами куда более фундаментальными.

Вебер говорит о современной политике как *предприятии*<sup>21</sup> и о профессиональной политике, направляющей деятельность предприятия и пользующейся экстраординарным доверием участников политического союза, рационально действующих на своих местах и совершенно нерационально преданных политическому вождю. Вебер говорит об аффективной приверженности к порядку как одной из возможных основ его легитимности и об аффективной приверженности политике как одной из возможных основ его легитимности. Эта эмоциональная составляющая очень важна именно в современную эпоху, потому что трезвость и ясность самосознания сами по себе не очень пригодны для того, чтобы служить базисом массовой политики.

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 именует «космосами». Среди них: «космос рационального капиталистического хозяйства», «культурное сообщество государственного космоса», «искусство как космос ценностей», «космос истин» рациональной науки<sup>22</sup>. Также и политика может характеризоваться как «космос *политического действия*»<sup>23</sup>. В политике как предпрятии, 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 самосознания, отчетливость мотива* — все это, по Веберу, покидает современного человека, преданного своему поли-

21. «Предпрятием называется непрерывное *целевое* действие определенного рода, *предпрятием-союзом* — обобществление со штабом управления, непрерывно действующим целевым образом» (*Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 28).

22. *Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I. 9. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 544–545.

23. *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 355.





тическому вождю. В современной политике, какой ее рисует Вебер, мы обнаруживаем:

Во-первых, *массы*. Они в современном обществе верят (в точнее неопределяемой мере) в рациональную обоснованность политического порядка. Но реальное функционирование политики как предприятия предполагает их эмоциональную мобилизацию на поддержку харизматика.

Во-вторых, *профессиональных политиков как функционеров предприятия*. Их поведение целерационально, поскольку, по определению, целерационально любое предприятие. Функционеры движимы корыстью 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 ценностнорационально, поскольку преданность вождю предполагает самоценность определенных видов поведения. Их поведение целерационально, когда харизма «оповседневнивается» (рутинизируется), когда вождь входит в полосу неудач, когда стоит вопрос о сохранении порядка и поиске преемника-харизматика.

В-третьих, *политических вождей*. 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. Вождь не ориентирован на конечное благо. Он не ищет ни счастья, ни субъективной самореализации. Он предан своей задаче — до самопожертвования.

То же самое можно сказать о людях, которые включены в другой род политики: не в мирный порядок, но в войну. Однако рассуждения о войне увели бы нас слишком далеко, они — в рамках нашей темы — имеют большее отношение к позднейшим сочинениям Шмитта. Останемся в сфере политики как космоса, как порядка. Построенный на принципах управляемого предприятия, этот космос-союз, как мы видели, должен находиться в непростых отношениях с личным самоопределением, особенно если в контекст этого самоопределения включена ориентация на проблематику смысла жизни и *религиозное* решение этой проблемы. Этика братской любви, какой ее знали первоначальные общины универсалистских мировых религий, не исчезает,





по Веберу, и в современном мире. Однако с давних пор религия все больше отделяется от других «жизненных порядков», становящихся самозаконными космосами. Современное рациональное государство, с точки зрения последовательной и универсальной религиозной этики братства, представляется чем-то столь же чуждым ей, как и рациональный экономический порядок, поскольку в таком государстве «вся политика ориентируется на объективный государственный интерес, прагматику и абсолютную — с религиозной точки зрения, обнаруживающую свою совершенную бессмысленность — самоцель сохранения внешнего и внутреннего распределения насилия»<sup>24</sup>. Поэтому государство как предприятие, как политический космос находится в напряженных отношениях с универсальной этикой, но не покушается на ее состоятельность в некоторых более узких пределах<sup>25</sup>.

На этом мы можем прекратить изложение Вебера. Очевидно, что корректная конструкция ограниченного правом насилия и подкрепленного насилием права, на которой держится солидарное согласие рациональных граждан предприятия-союза, грозит развалиться от соприкосновения с описаниями политики, в которой аффективные массы преданы харизматическому вождю, а целевая рациональность испытывает удары религиозного чувства и политического темперамента. Очевидно, что одно только указание на эмоциональную приверженность порядку мало что объясняет: есть ценностно-рациональное отношение, которое характеризуется той самой ясностью, которая предполагает скорее эмоциональную отрешенность, есть аффект недолгой симпатии или антипатии, есть стойкая приверженность вождю. А поскольку вождь, как и пророк, зачастую действует вопреки существующему порядку, ради утверждения нового, то и он сам, и его приверженцы, основывая (или хотя бы стремясь основать) новый порядок, существенным образом подрывают основания старого, будь то религия или право, которое оказывается действительно всего лишь одним из фактических регуляторов социальной жизни, во времена переломные столь мало эффективным, что возвращение людей не просто к рутине права, но к *идее* права должно казаться социологически неразрешимой загадкой.

24. *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 355.*

25. См. об этом подробнее: *Филиппов А. Ф. Ясность, беспокойство и рефлексия: к социологической характеристике современности // Вопросы философии. 1998. № 8. С. 38–58.*





### III

Почему же, установив в начале предыдущего раздела, что основные понятия социологии Вебера имеют происхождение политико-правовое, мы в конце раздела пришли к выводу об отсутствии в его построениях единства и последовательности именно в том, что касается фундаментальных проблем социологии? Ведь Вебер в описаниях политики использует многие понятия, разработанные им в качестве основных категорий социологии, а политическая составляющая присутствует в его конструкции социальности изначально. Что же здесь не сходится?

Дело в том, что эта изначальная политическая компонента социологии Вебера является именно *политико-правовой*. «Легитимное насилие» поддерживает все здание регуляций и, в свою очередь, выступает его естественным завершением. Социально-политическое замыкается в круге самообоснования. Эта конструкция в духе Гоббса уязвима как таковая не для краткосрочных аффектов эгоистического своеволия, но для мощного продолжительного аффекта, который появляется в его описаниях всякий раз, когда речь идет о деятельности вождей и пророков и преданных им последователей, когда происходят революции, когда устанавливается чрезвычайное положение, когда утверждается диктатура. Размытое, невянятно распределенное между религией и политикой понятие «харизма» свидетельствует об этой проблеме даже чисто терминологически.

Конечно, принципиальное значение имеет различие между сложившимся и складывающимся порядком. Однако это различие как таковое еще ничего не объясняет. Порядок либо есть в какой-то *части*, и тогда хотя бы *частично* он должен быть устроен, как и всякий порядок, либо же его еще нет, и тогда надо говорить именно об отсутствии порядка. Проблема очевидным образом лежит глубже. Обозначим ее поначалу как проблему *серьезности*.

Серьезное отношение к праву означает, что оно не исчерпывается для индивида фактической регуляцией, условием предсказуемости калькуляций и надежности расчетов. Правое и правовое важны сами по себе, а не как условие или средство. Напротив, если усматривать в праве условие или средство, т. е. видеть в нем прежде всего систему ограничений, то можно спросить: ограничений для чего? Одни скажут: для произвола. Другие: для саморазвертывания, самореализации личности. Этот последний случай может быть охарактеризован как си-





туация *романтического субъекта*, для которого принципиально важно саморазвертывание, развитие собственной продуктивности и который не желает знать во внешнем мире ничего иного. Именно с исследования романтизма начинается свои штудии, непосредственно предшествующие «Диктатуре», Карл Шмитт: «Романтик, — утверждает он, — не хочет ничего, кроме как переживать и прочувствованно описывать свое переживание. Поэтому его аргументы и умозаключения представляют собой своеобразно окрашенное оформление его утвердительных и отрицательных аффектов, которые, будучи однажды окказиональным образом возбуждены каким-либо предметом внешнего мира, возвращаются с тех пор „в возвышенном кружении“ вокруг себя самих»<sup>26</sup>. Чуждый действительности романтик полон художественных претензий: «Ограниченный своим переживанием субъект, который, однако же, хочет развить продуктивность, ибо не желает отказываться от претензии нечто означать в качестве субъекта, пытается дать художественную форму своему переживанию»<sup>27</sup>. А это приводит его к пренебрежению действительностью и ее каузальностью: «В художественном произведении преодолевается обычная реальность каузальных связей, художник может привести в действие творческую мощь, не отдаваясь механизму каузальности»<sup>28</sup>. Возбужденный, пренебрегающий любой формой, сдерживающей его самораскрытие, бунтующий субъект хорошо знаком классикам социологии. Зиммель<sup>29</sup> и Вебер в поздних сочинениях<sup>30</sup> указывают на эту проблему. Шмитт исследует романтизм со стороны эстетической и политической. Он устанавливает, что своеволие романтического субъекта вовсе не обязательно должно принимать форму *бунта*. В политическом романтизме он усматривает способность к совмещению с самыми разными политическими состояниями — от революционных до консервативных и даже реакционных<sup>31</sup>. Но есть ли тогда различие между подлинным и неподлинным, *романтическим* в политике?

26. *Schmitt C. Politische Romantik. München: Duncker & Humblot, 1925. S. 143.*

27. *Ibid. S. 146.*

28. *Ibid. S. 147.*

29. В работах по философии и социологии культуры, в особенности в «Конфликте современной культуры», где речь идет о бунте против принципа формы как такового.

30. Особенно в речи «Политика как призвание и профессия», где подлинное политическое призвание противопоставлено «стерильной возбужденности» (термин Зиммеля).

31. См.: *Schmitt C. Politische Romantik. S. 160–161.*





«Критерий, — говорит Шмитт, — состоит в том, имеется ли в наличии способность к различению права и неправа. Она есть принцип всякой политической энергии — как революционной, которая ссылается на права природы или человечества, так и консервативной, которая ссылается на историческое право. Также и философия легитимности признает различие права и неправа, она только противопоставляет исторически благоприобретенные права естественно-правовому различению права и сугубо фактической власти»<sup>32</sup>.

Теоретики контрреволюции, прежде всего Л. Бональд и Ж. де Местр (о которых Шмитт годом позже «Диктатуры» подробно и сочувственно пишет в «Политической теологии»), отличаются от романтиков (хотя эти последние могут разделять их политические взгляды) своей совершенной неромантичностью, сухостью, но это именно отсутствие пустой аффектации, что не исключает серьезного морального пафоса, в свою очередь, чуждого романтикам.

Это рассуждение о политическом романтизме является одним из ключевых для понимания вышедшей двумя годами позже «Диктатуры». Шмитт *серьезно относится к праву*, и серьезность для него означает не простое признание регулярности и принуждения в их голой фактичности, но и не одно только ограничение юридического рассмотрения интерпретацией правовой догматики. Можно было бы сказать, что он относится к праву так, как высоконравственный человек относится к морали. Только это отношение не просто личное, но теоретическое. Он стремится рассмотреть социальную и прежде всего политическую жизнь как *реальность права*. Этому замыслу противоречат, как легко видеть, два, по видимости, противоположных обстоятельства: 1) широко распространенное среди современных ему ученых и политиков представление о государстве как аппарате, машине, т. е. техническом средстве и 2) следующие к тому времени чуть ли не полтора века одна за другой революции и войны, которые приводят к решительной смене политических устройств. Противоположны эти обстоятельства потому, что аппарат или машина, строго говоря, должны служить любому, они предполагают не революцию, а конкуренцию. Противоположность эта мнимая, поскольку сама идея нейтрального аппарата является предметом борьбы: как в конце 1920-х гг. скажет Шмитт, вопрос

---

32. *Schmitt C. Politische Romantik. S. 161–162.*





о том, является ли нечто политическим или нет, сам является политическим вопросом.

Для рассмотрения Шмитт выбирает очень любопытный феномен: если рутине политико-правовой жизни революции противостоят как радикально антиправовое состояние (относительно действующего права), то диктатура есть случай совершенно особенный: прекращение действия права само имеет правовой статус, введение права в действие, т. е. выход из состояния, когда не действует право, также является предметом правового регулирования. Мало того, это правовое регулирование должно иметь такой характер, чтобы не ставить под сомнение серьезность диктатуры. В свою очередь, диктатура не ставит под сомнение право. Но почему вообще требуется исследовать правовой смысл и возможность такого отношения? Потому что, как мы видели, Шмитт исповедует серьезное отношение к праву, но при этом он хорошо понимает технико-прагматический смысл диктатуры, который состоит именно в том, чтобы устранить промежуточные звенья между инстанцией политической воли и средствами ее реализации, т. е. тем, что, по идее, может оказаться либо наиболее целесообразным, либо просто-напросто единственным возможным способом действий в критической ситуации. Эти промежуточные звенья суть нормы права, предусматривающие *процедуру*, и полномочные лица и группы, имеющие право на участие в процедуре. Так, например, некие решения могут быть приняты лишь при участии определенных лиц, скажем, образующих некий представительный орган, без чего они, как правило, считаются незаконными. Участие этих лиц может быть отрегулировано процедурой получения, сохранения, прекращения и передачи полномочий, без чего образуемый ими орган считается незаконным, и т. д. Но в таком случае, при наступлении обстоятельств крайней нужды, серьезного, как сказали бы немцы, случая<sup>33</sup>, техника принятия решения вступает в противоречие с правилами правового форматирования политической жизни. По идее, для таких случаев и предусмотрены понятия чрезвычайного положения и диктатуры.

Однако что-то не складывается в таком простом рассуждении. И мы легко можем видеть, что именно. Ведь рутинная политико-правовой жизни распространяется не только на действия, которые более эффективно можно было бы совершить при введении чрезвычайного по-

33. Соответствующие термины (Notfall и Ernstfall) широко используются Шмиттом.





ложения, но и на само решение о том, что часть прав, которые были до того распределены или сконцентрированы у других лиц, теперь получает диктатор. Однако сам характер политического устройства может быть таким, что техника повышения эффективности управления оказывается политически значимой. В самом деле, если считать, что правление равно управлению, а управление — эффективному достижению целей, то остается только выяснить, какова природа целей. Если эффективность возрастает от того, что устраняются промежуточные ступени между целеполаганием и исполнением, то это значит, что природа целеполагания и расчета средств одна, а именно разумная, рациональная. Но если эффективность рационального действия повышается от того, что между рациональным целеполаганием и рациональным расчетом средств больше нет препятствий, то это значит, что самая рациональная форма правления — диктатура, независимо от того, идет ли речь о чрезвычайном положении или рутине. Тогда можно обосновать необходимость диктатуры как наилучшей формы правления, но нельзя понять, зачем вообще отказываться от нее. Или можно повернуть тот же вопрос по-другому: если мы имеем дело с неограниченным в выборе целей и средств правлением, то что мешает нам всякий раз называть его диктатурой, хотя это может быть, например, абсолютная монархия? Эти вопросы, безусловно, очень важны для Шмитта.

Посмотрим теперь с другой стороны. Если диктатура — это средство, то откуда берутся полномочия целеполагания? В политической терминологии такие высшие полномочия называются суверенитетом, и если можно ставить вопрос о том, что лишь при определенных условиях обладатель высших полномочий целеполагания получает возможность неограниченного применения средств, то настолько ли совершенен его суверенитет, и не является ли на самом деле подлинный суверенитет именно диктаторским? Тогда в чем разница между диктатором и сувереном? И если суверен вручает диктаторские полномочия, то не избыточен ли тогда суверен? Иначе говоря, фактом политической реальности оказывается тот, чьи полномочия в данный момент неограниченны, и если мы теоретически еще можем отграничить диктатора от суверена, то практически это уже совершенно невозможно. Это — тот же самый вопрос, который мы поставили выше: что собственно диктаторского в диктаторском правлении в отличие от суверенного? И как тогда быть с серьезным отношением к праву? Очевидно, что проясне-





ния требует сам вопрос о суверенитете, поскольку он имеет отношение к конструкции социальности.

Понятие государства, писал Карл Шмитт через двадцать лет после выхода «Диктатуры», конкретно и привязано к определенной эпохе<sup>34</sup>. Она миновала, и то, что мы по привычке называем государством, подходит на суверенные европейские державы времен разложения Священной Римской империи немногим больше, чем на греческий *полис* или *цивитас* латинян. Между тем именно в эту эпоху зарождается и развивается понятие суверена и суверенитета. Конечно, мы привыкли к тому, что, начиная с описаний древности, большие державы, империи, царства, княжества и даже города именуются в исторических сочинениях государствами (точнее, термины, используемые в этих сочинениях, привычно интерпретируются как обозначение государства), и если эти государства не были покорены, если находились на вершине славы и могущества, то разве не был им свойствен тогда суверенитет? Ответ на этот вопрос весьма непрост. Говорим ли мы о полной независимости государства от других государств или же о способности его властителей принимать во внутренних делах любые решения, не ограниченные ничем, кроме собственного произвола? В первом случае нам пришлось бы забыть обо всех международных договорах и соглашениях, практикуемых с давних пор. Во втором случае нам пришлось бы забыть о том, что произволу могут быть положены границы другими обладателями властных полномочий и действующими законами. Кроме того, помимо закона человеческого, с древности признавался закон божественный, тот вечный закон, который нельзя преступить безнаказанно, хотя он и не всегда прописан в виде юридических формул. С самого начала здесь нужна полная ясность. Речь идет не о том, возможны ли были прежде, как возможны они и до сих пор, проявления безудержного самовластия вне и внутри могущественной державы. Речь идет о том, что устройство власти *интерпретируется* в обществе, и представление о том, что даже и государю не все дозволено, прочно укоренено в европейской истории, из которой мы и по сей день черпаем наши политические понятия.

---

34. См.: *Schmitt C. Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff (1941) // Schmitt C. Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Berlin: Duncker & Humblot, 1958.*





Можно исходить из того, что средневековое мышление было пронизано *принципом 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, 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>35</sup>.

Это универсальное царство есть *империя*. Но для политического мышления той эпохи не характерно соотношение индивида непосредственно с объемлющим целым Империи. Напротив, подчеркивалась ступенчатая связь через промежуточные сообщества и союзы: «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>36</sup>. Итак, речь шла о единстве *всего человечества*, которое выступало для мыслителей того времени как основанное Богом единое государство, или *империя*, которое состоит, собственно, не из отдельных людей, но из меньших сообществ, сохраняющих относительную самостоятельность<sup>37</sup>. Церковь и Государство суть два порядка существования людей, которые не противоречат друг другу, но сочетаются в единстве

35. *Gierke O. von. Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Breslau: Marcus, 1929. S. 61.

36. *Heydte F. A. Frhr von der. Die Geburtsstunde des souveränen Staates*. Regensburg: Josef Habbel, 1952. S. 14.

37. Что этот порядок есть единство правопорядка и порядка больших пространств, Шмитт стал показывать уже много позже. См. его завершающую работу по истории европейского права народов: *Schmitt C. Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot, 1950.





устроенного Богом универсума. Правда, не долог был век такого сравнительно уравновешенного воззрения на политическую жизнь. Одни исследователи полагают, что уже в самом начале XI века, когда папа Григорий VII объявил государство «делом дьявола и творением греха» (лишь Церковь может освятить его!), был запущен тот процесс, который привел к разрушению всей конструкции: реакцией на попытку полностью подчинить государство церкви стала разработка концепции государства как сугубо светского учреждения<sup>38</sup>. Другие же считают, что роковую роль сыграли попытки превратить Империю в универсальное государство — независимо от того, предпринимались ли они папами или императорами Священной Римской империи. 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 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»<sup>39</sup>.

Акцентируем этот момент еще раз. Не просто высшие, не имперские в современном понимании слова «империя», но именно 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 много» полноты. Правда, это еще долго не замечается. Новые представления о государстве вписываются в картину мира, еще достаточно традиционную. Как пишет Ф. Хайдте, для современных этому процессу мыслителей государство означало «природу и волю к природе»; это «согрус», «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*

38. См.: *Gierke O. von. Johannes Althusius. S. 63ff.*

39. *Heydte F. A. Frhr von der. Op. cit. S. 42–43.*





собственной области оно признает универсальный закон бытия и формирует внутри себя идею порядка, ориентируя этот порядок на Бога<sup>40</sup>.

Вот что оказывается важным! Если политическая мысль Средневековья могла какое-то время вдохновляться видением огромной империи, не просто охватывающей в перспективе все человечество, но и находящей свое место в устройстве мироздания, то попытки придать этой империи сугубо посюстороннее, мирское содержание или, наоборот, сугубо теологический смысл, уже привели к существенным проблемам. Но эти проблемы обострились, когда наподобие империи стали трактовать заведомо ограниченные, неуниверсальные государства. Те полномочия, которые раньше могли приписываться только императору или папе, теперь обнаружилось у королей («король является императором в пределах своих владений», говорили юристы при дворах французского, испанского, английского королей), и этих полномочий оказалось *слишком много*, чтобы перед ними могла устоять самостоятельность многообразных сообществ и властей<sup>41</sup>. Король становится *сувереном*, и подданный оказывается в конечном счете один на один с сувереном, без социального посредничества, поруки и защиты. Ибо суверен — это не просто человек. Это *персонифицированное государство*. Само слово «суверенитет» означает при этом не высшую власть среди множества существующих властей одного качества, хотя и разной силы. Суверенитет имеет характер экстраординарной, исключительной высшей власти. Такое понятие власти влечет за собой много проблем.

Несколько по-другому позволяют осветить это развитие исследования Никласа Лумана по социологии знания. В третьем томе его работы «Структура общества и семантика»<sup>42</sup> исходная ситуация рассматривается как ситуация *соперничества*. В европейских обществах до начала Нового времени, пишет Луман, это соперничество шло вокруг центров политической власти: «Государи живут в мире, который полон врагов, у них нет друзей, и даже среди тех, кто по природе должен

40. См.: Heydte F. A. *Frbr von der*. Op. cit. S. 46–47.

41. Об этом подробно пишет Хайдте. См. также в связи с эволюцией понятия империи и космоса: 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.

42. *Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie des modernen Gesellschaft*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.





был бы любить друг друга, в княжеских покоях царят ненависть и убийства. Концентрация власти на верхушке одновременно определяет точку наивысшей угрозы, причем даже для прилежного и благочестивого государя, который, в соответствии со всеми моральными учениями, выделяется своей добродетелью»<sup>43</sup>. Одной лишь добродетели государю недостаточно; если есть позиция, которая очевидным образом выделяется в обществе как позиция властного превосходства, то отсюда чуть ли не с логической необходимостью следует, что множество претендентов будут бороться за возможность ее занять. Однако есть и другая сторона соперничества: долгое время, вплоть до середины XVII века, аристократы утверждают, что имеют право на неповиновение, если это, по их мнению, идет на пользу политическому порядку или «подлинным» интересам монарха. Таким образом, на передний план выходит произвол: свое представление о праве на власть есть у государя и его соперников. Социальная стратификация сужает круг возможных претендентов на престол, но как раз те, кто служит опорой трона, могут оказаться опаснейшими соперниками, и способам уберечь от них правителя посвящено немало трудов. Одним из вернейших способов является *умиротворение* подвластных, однако, чтобы они жили мирно и спокойно, король должен подавить всех своих соперников, в том числе и средствами, выходящими за пределы права. Проблема соперничества постепенно перестает быть актуальной лишь с началом *религиозных войн*, которые уж никак не выглядят всего лишь противостоянием соперников в борьбе за трон, даже если считается, что религиозные проблемы используются лишь в качестве предлога. Как раз в это время в политической мысли проблему соперничества оттесняет проблема *суверенитета*. Суверенитет «государства» или «права» безотносительно к персоне суверена мыслить в это время еще не умеют, напротив, речь идет о возможности для властителя-суверена действовать *также и вопреки праву*<sup>44</sup>. Иначе говоря, и это изложение дает тот же самый результат: проблема суверенитета появляется при переходе к Новому времени, при сосредоточении власти у королей при одновременном подавлении всех иных инстанций и персон власти, и проблема эта состоит в том, что суверен имеет некий правовой статус, позволяющий и даже вынуждающий его выходить за пределы права.

43. *Luhmann N.* Op. cit. S. 67.

44. См.: *Ibid.* S. 108.





А первым, кто определил ее таким образом, является знаменитый французский юрист и богослов Жан Боден, о котором Шмитт в «Политической теологии» пишет так:

«Он разъясняет свое понятие на множестве практических примеров и при этом все время возвращается к вопросу: насколько суверен связан законами и обязательствами перед сословными представителями? На этот последний особенно важный вопрос Боден отвечает, что обещания связывают, ибо обязывающая сила обещания покоится на естественном праве; однако, в случае крайней необходимости, обязательство, предписанное общими естественными принципами, прекращается... В определенном случае необходимо действовать вопреки таким обещаниям, изменять или совсем упразднить законы...»<sup>45</sup>.

Поэтому для Бодена не был сувереном, например, римский диктатор, недолгое время обладавший абсолютной властью. При самых неограниченных полномочиях власть не суверенна, если не постоянна<sup>46</sup>. Мы видим, что происходит: если в *крайнем случае* можно пренебречь велениями «естественного права» (формулы которого не только открываются здравому разуму каждого человека, но и вписаны в авторитетные своды законов и юридические толкования), то эта способность оборачивается для суверена специфической свободой по отношению к народу и его представителям. Но такое сосредоточение полномочий у суверена делает более сомнительными полномочия его комиссаров, которые, оставаясь порученцами, строго говоря, перестают быть диктаторами, осуществляющими экстраординарное вмешательство. Чем больше власти у того, кто дает поручение, тем более ординарным оно становится. Шмитт пишет, анализируя это развитие, которое вело, как мы видели, к появлению персональных позиций сосредоточения подлинно высшей, не ограниченной даже правом власти: «Расширение властных полномочий не смогли сдержать и права сословий. Абсолютный монарх уничтожил их, когда они препятствовали достижению его целей и становились ему поперек дороги»<sup>47</sup>, хотя в правовом

45. Шмитт К. Политическая теология. С. 19–20.

46. См.: Schmitt C. Die Diktatur: von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf. 6. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1994. S. 26ff.

47. Шмитт К. Диктатура: от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца; под ред. Д. В. Кузницына. СПб.: Наука, 2005. С. 95.





отношении он не имел на то полномочий. «Отдельный комиссар был при этом всего лишь средством в рамках системы, подчиненной ситуативно-технической целесообразности, системы, в которой, впрочем, приходилось считаться со средствами: суверен мог утвердить свой абсолютизм только вместе с формированием и консолидацией своего чиновного аппарата. Благодаря этому комиссар и превратился в ординарного чиновника. Вместе с суверенитетом государя стабилизируется и его бюрократия»<sup>48</sup>. Очевидно, что другой возможностью был бы перехват реального, суверенного полновластия со стороны комиссара, и о том, как серьезно рассматривалась эта возможность, говорит подробно рассматриваемый Шмиттом случай Валленштейна. Однако чем дальше, тем более вятно теоретическая мысль стала обращаться к противоположной стороне, ибо ординарный характер суверенных поручений, при соответствующей трактовке суверенитета, как раз и означал перевод чрезвычайного в ординарное, разве что именовать это можно было (продолжая старую традицию трактовки понятия) не диктатурой, но абсолютным правлением или — менее почтительно — деспотией.

Деспотизм рассматривается как нарушение баланса — эта точка зрения Монтескье, говорит Шмитт, разделялась очень долго и очень многими. Каким образом можно прийти от признания абсолютного суверенитета к критике деспотизма? Очень просто: «В абстрактном смысле суверенитет вполне может быть неделимым и безграничным. Но в конкретной практике каждому отдельному функционеру должно отводиться некоторое ограниченное полномочие, и две наивысшие инстанции, законодательная и исполнительная, тоже не должны односторонне расширять свои полномочия. Если бы существовала некая универсальная компетенция, то никто уже не был бы ни в чем компетентен»<sup>49</sup>. Это очень важное суждение. У суверенитета есть сторона невидимая, абстрактная, и сторона зримая, конкретная. И с видимой стороны полномочия должны ограничивать друг друга и быть распределены. В противоположном случае, когда видимое становится полным и подлинным выражением невидимого, мы имеем дело с деспотическим правлением.

---

48. Шмитт К. Диктатура. С. 95.

49. Там же. С. 125.





Значение этого суждения в общесоциологическом смысле станет нам понятным, только если мы посвятим немного больше внимания другому автору, а именно, Ж.-Ж. Руссо<sup>50</sup>. Руссо внес большой вклад в трактовку народного суверенитета, и он является одним из основных предшественников теоретической социологии. Многие характеристики *политического организма*, по Руссо, переходят затем в трактовку общества, в частности у классика социологии Э. Дюркгейма, и, таким образом, входят в постоянный состав фундаментальных идей всего французского социологизма. Шмитт оценивает разработку понятия диктатуры у Руссо ниже, чем у его современников, например Г. Мабли, но пишет о нем гораздо более подробно — это потому, что в понятии диктатуры заостряется и наиболее отчетливо профилируется, но им одним, как мы видим, не исчерпывается его теоретический интерес. Обращение к Руссо, подобно обращению к Веберу, поможет нам сделать еще один важный шаг в прояснении основной проблематики книги.

Итак, зафиксируем прежде всего что общество, согласно Руссо, это *политический организм*. Характеристики этого организма получены не путем эмпирических наблюдений, а путем логических дедукций. Руссо различает тело и душу государства. Государство есть суверенное государство, или, в терминологии Руссо, *Суверен*. Основная характеристика Суверена — воля. Видимы проявления воли, но невидима она сама, как невидима душа. Суверен 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 один властитель, но и не просто множество людей («лицо или собрание лиц», как определял некогда Гоббс, имея в виду, коллективное правление), и даже не просто

---

50. Понимание политической философии Руссо, которое представлено ниже, было разработано нами, с опорой на сочинения Шмитта, в следующих статьях: Филиппов А. Ф. Социология и космос; *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. Ниже, наряду с анализом рассуждений Шмитта, мы в сокращенном виде приводим некоторые результаты, полученные в этих работах.





множество согласных между собой и согласно действующих людей. Он есть только при особом роде согласия, которое не противоречит его природе<sup>51</sup>. Зримое множество согласно действующих на некоторой территории людей обманчиво. Должна быть общая воля.

Как воля становится общей? Гражданин сверяет свое поведение по ее предписаниям, а для этого он должен быть уверен, что она действительно общая. Не удовлетворяясь данными созерцания, он должен сопоставить их с общим понятием. Значит, ему требуется общее понятие об общей воле? Но если мы оказываемся в сфере общих понятий, то созерцанию придется уступить.

«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>52</sup>.

Это рассуждение имеет очень большое значение.

Начнем с того, что в определенном случае народное решение может привести к самоуничтожению народа. Это ошибочное решение — но можно ли приписать его общей воле? 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>53</sup>. Судя по всему, им требуется сопоставить свои представления о благе и суверенитете с *правильной* идеей блага и суверенитета. Если

51. См.: Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. С. 216–217.

52. Руссо Ж.-Ж. О происхождении неравенства // Там же. С. 91.

53. Руссо Ж.-Ж. 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» (Там же. II, VI. С. 229). Шмитт склонен подчеркивать именно безошибочность и безгрешность общей воли у Руссо.





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>54</sup>. Иными словами, мало стремления к общему благу, надо чтобы это было общее стремление к общему благу. И эмпирически достигаемое согласие не равно истинным характеристикам общей воли, которая непосредственно не дана созерцанию. Но что значит «общее»? Значит ли это просто «благо всех»? Нет, говорит Руссо. Индивидуальное благо каждого гражданина зависит от его представлений 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, как не может воля сознательно действовать против живого организма. Но как отдельный гражданин может увериться, что общая воля не заблуждается? 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. «Если одерживает верх мнение, противное моему, тосие 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>55</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>56</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? «Как

54. Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. II, IV. С. 221–222.

55. См.: Там же. IV, II. С. 292–293.

56. Там же. II, IV. С. 222.





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>57</sup>.

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 же единогласия можем только заключать. 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>58</sup>. Таким образом, необходимо постигнуть всеобщее, а для этого требуется рассуждение. Народ же, скорее всего, на достаточно общее рассуждение неспособен, ибо «есть множество разного рода понятий, которые невозможно перевести на язык народа. Очень широкие планы и слишком далекие предметы равно ему недоступны...»<sup>59</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. 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 велениям

<sup>57</sup>. Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. II, VI. С. 229. «Народ» и «толпа» здесь синонимы.

<sup>58</sup>. Там же. II, VI. С. 228.

<sup>59</sup>. Там же. II, VII. С. 232.





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. Голос общества звучит в человеке, но сам он не отделяет его от себя. В конструкции Гоббса, оказавшей значительное влияние на Руссо, социальный порядок не только «устроен внутри себя», он держится на двух «внешних» основаниях, которые невозможно было поставить под сомнение никакими решениями народа и суверена<sup>60</sup>. Во-первых, это независимость суверена от общественного договора: поскольку договор индивиды заключают между собой, а не с сувереном, то он находится вне социального порядка и вне обязательств и ограничений. Во-вторых, смертное тело индивида наделено здравым разумом (*recta ratio*), это разум самосохранения, и *разумный эгоизм* не может быть поставлен под сомнение никакими велениями суверена: гражданин не вмешивается в компетенцию государства, но его лояльность не больше чем стремление выжить. В критической ситуации, когда суверен угрожает его жизни, он склоняется перед его силой и правом, но Гоббс всегда замечает индивидуальные шансы спасения и размышления, не угрожающие самому существованию порядка. 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 политический характер рассуждений Руссо, что, в общем, вполне справедливо

---

60. В «Диктатуре» Шмитт еще недостаточно глубоко анализирует Гоббса. Хотя уже здесь он с полным правом замечает: «Здесь (т. е. у Гоббса. — А. Ф.) каждый индивидум предстает возвышающимся над всеми рациональными выводами и объяснениями, а потому и над всяким ограничением и регламентированием, над всяким соразмерением его ценности носителем бессмертной, сотворенной и спасенной Богом души... Государство, как нечто принципиально ограниченное, есть рациональная конструкция, отдельный же человек есть нечто данное субстанциально» (*Шмитт К. Диктатура. С. 139*). Основные достижения Шмитта в исследовании Гоббса относятся к позднему времени и завершаются в начале 1960-х гг. построением принципиальной схемы — от «гоббсовского кристалла» в «Замечаниях» к «Понятию политического». Порядок, по Гоббсу, считает Шмитт, сверху открыт для трансценденции, а снизу замкнут на систему потребностей человека. Мы предпочитаем говорить в этой связи о двух независимых основаниях социального порядка. См.: *Schmitt C. Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot, 1963. S. 122.*





и подтверждается практикой всех революций. Правда, Шмитт считает, что значение сочинений Руссо преувеличено. Однако мы можем говорить не об историческом влиянии, но о логических характеристиках его конструкции.

«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>61</sup>.

Знаменитый немецкий историк Р. Козеллек, которого мы цитируем, в большой степени основывается в своей интерпретации Руссо как раз на идеях Шмитта. Он только доводит до конца то рассуждение, которое Шмитт несколько ослабляет своим замечанием о слабости понятия диктатуры у Руссо сравнительно с Мабли. Но существо конструируемой им организации общества как перманентной диктатуры он выявляет уже в этой книге. Действительно, именно Шмитт доказывает, что имманентная конструкция социального порядка в политических сочинениях Руссо прежде всего в «Общественном договоре», не ограничивается одним только проективным описанием *фактической* стороны дела.

«Всеобщая воля (*volonté générale*) — одно из основных понятий конструируемой Руссо философии государства. Это воля суверена, и она учреждает государство как некое единство. В этом своем качестве она имеет одну понятийную особенность, отличающую ее от всякой партикулярной отдельной воли: для нее то, что есть, всегда совпадает с тем, что поистине должно быть. Подобно тому как Бог соединяет в себе власть и право, и все, что он делает, по своему понятию всегда есть благо, которое всегда составляет его действительную волю, так же и суверен, т. е. всеобщая воля, предстает у Руссо тем, что благодаря одному только своему существованию всегда уже является тем, чем должно быть...»<sup>62</sup>.

61. *Koselleck R.* Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. S. 136–137.

62. *Шмитт К.* Диктатура. С. 141.





Фактическое совпадает с должным, и здравый разум перестает быть мериллом даже в делах частных, в вопросах индивидуального самосохранения. Руссо подчеркивает, а Шмитт специально отмечает его утверждения, что отдельный человек, поскольку он рассматривается как один из тех, кто не рассуждает, может заблуждаться относительно общей воли, которая, как мы видели, заблуждаться не способна. А поскольку правительство и прочие чиновники суть комиссары суверена, но не имеют привилегированного доступа к общей воле, постольку возникает вопрос об абсолютном интерпретаторе. Этим интерпретатором оказывается законодатель, который порождает право, но не правит. Он — вне права, ибо *до* права. И это позволяет, путем сопоставления его положения с положением диктатора-комиссара, прийти к самому важному выводу:

«Содержанием деятельности законодателя является право, но без правовой силы: безвластное право; диктатура — это всевластие без закона: бесправная власть. От того, что эта антитеза не была осознана Руссо, она не становится менее значительной. Здесь противоположность между безвластным правом и бесправной властью уже настолько велика, что может быть перевернута. Законодатель стоит вне государства, но в сфере права, диктатор — вне права, но в государстве. Законодатель есть не что иное, как еще не конституированное право, диктатор — не что иное, как конституированная власть. Как только возникает связь, позволяющая наделить законодателя диктаторской властью, создать законодателя-диктатора и издающего конституцию диктатора-законодателя, комиссарская диктатура превращается в суверенную. Связь эта порождается представлениями, вытекающими из содержания „Общественного договора“, но еще не получающими в нем имени особой власти — власти учредительной (*puvoir constituant*)»<sup>63</sup>.

Мы видим теперь, почему исследование концепции Руссо оказывается ключевым пунктом изложения. Она предполагает конструкцию абсолютного социального порядка, неотличимого от диктатуры и, собственно, как пишет Козеллек, как раз и являющегося перманентной диктатурой. Почему именно диктатурой — ведь речь идет только о действии разума и воли в коллективном единстве? Потому что несмышленный и обуреваемый страстями индивид, по существу, пер-

63. Шмитт К. Диктатура. С. 150.





манентно принуждаем (хотя бы даже и к свободе). Потому что между разумом и волей нет промежуточных инстанций. Потому что общая воля постоянно активирована как власть, конституирующая политический организм. Ведь что значит *pouvoir constituant*? Только внешним образом это выглядит как однократное учреждение порядка. Если бы речь шла лишь о гипотетическом первом договоре, как у Гоббса! Тогда можно было бы говорить, что учреждение государства — это абсолютное событие, логической конструкцией которого предполагается, что оно есть начало, до которого *просто ничего не было* — не в онтологическом смысле, а в том же самом, в каком есть теперь этот порядок<sup>64</sup>. До порядка не было другого порядка. Летосчисление *ab urbe condita* означает, что прежде никакого Города с его историей здесь не было. Но постоянно активированная общая воля есть нечто куда более радикальное. Если комиссарская диктатура — это прекращение действия отдельных законов при сохранении (и для сохранения) конституционного порядка, то суверенная диктатура объявляет недействительной конституцию в целом, чтобы выступить основанием нового порядка. Учредительная власть подвергает радикальному отрицанию предшествующий порядок как не бывший ради конституирования нового порядка. Но может ли она остановиться перед отрицанием результатов собственных волений, если единственные ее определения — это единство и полновластие? Серьезное отношение к праву здесь возможно лишь постольку, поскольку акты воли возводятся в достоинство права — или постольку правовое достоинство признается лишь за теми актами, которые содержат это фундаментальное порождающее воление и действие как элемент своей логической конструкции. Оно невозможно, поскольку общая воля не связана своими решениями — т. е. поскольку она не просто теоретически разоблачается как перманентная революция, но и являет себя в качестве таковой. Видимым образом — как то и показывает Шмитт — это проявляется в неостановимом произволе инстанций, апеллирующих к непосредственно выражаемой воле народа. Но о *видимом образе* мы скажем ниже, а сейчас можно сделать еще один логический шаг. Ведь Руссо — не просто

64. О логической конструкции события и специально об абсолютных событиях: рождения и смерти, учредительных и сакральных событиях см.: Филиппов А. Ф. К теории социальных событий // Логос. 2004. № 5 (44). С. 3–28; *Он же*. Пространство политических событий // Полис. 2005. № 2. С. 6–25; *Он же*. Передача власти как политическое событие // Апология. 2005. № 5. С. 148–161.





своеобразный политический мыслитель, но и прямой предшественник всякого социологизма, т. е. сугубо имманентистского рассмотрения социальной жизни. Истиной политической конструкции Руссо является суверенная диктатура. Истиной социологизма является небрежение собственным содержанием смысловых составляющих общества ввиду их социальной, сконструированной в обществе и обществом природы. Такой смысловой составляющей является и право, взятое, разумеется, со стороны нормативной, а не институционально-принудительной. Право не дано ни от Бога, ни от природы, в нем ничего от вечного закона, а есть только социальная конструкция — а порождена ли она сознательным действием общей воли или безличной равнодействующей разнонаправленных индивидуальных действий, уже не так важно.

Мы обратились к Руссо в связи с различением видимой и глубинной сторон проблематики суверенитета (*логическим образом* уже в его концепции содержится также и все то, что Шмитт находит лишь у более позднего автора Сийеса). Мы видим теперь, что это различение продолжается и в понятии диктатуры и — опосредовано — в идее фундаментальной конструкции социальности. Между тем мы знаем также, что политическая жизнь, действия правителя, наконец, сама диктатура, о которой написана книга Шмитта, представляют собой череду видимых наблюдателю социальных событий. Эта видимая, поверхностная сторона не менее важна, чем фундаментальная конструкция. Практическая философия политического действия привязана к ориентации на зримые события власти, в предельном случае выступающей как суверенная диктатура. Ибо смысл зримого события становится подлинно политическим, поскольку ему приписывается некое дополнительное значение. Шмитт, рассуждая в «Политической теологии» о проблеме суверенитета, ссылается на то место в «Общественном договоре», где говорится, что предельная возможность насилия одинакова у властвующего (политика) и у преступника<sup>65</sup>. Эти рассуждения показывают, однако, что насилие оказывается политическим лишь в более широкой перспективе *политики*. И осмысление политики, в том числе и в абстрактных терминах народного суверенитета, имеет огромное практическое значение. Но только в связи с осмыслением видимого события или цепочки событий! И выяснение того, является ли правление

65. См.: Шмитт К. Политическая теология. С. 32, а также: Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. С. 200–201.





диктатурой, и если да, то комиссарской или суверенной, имеет отнюдь не сугубо академическое значение. Власть есть род каузального причинения, она вмешивается в естественный ход событий. Мы должны идентифицировать эту власть. «...содержание деятельности диктатора состоит в том, чтобы достичь того или иного результата, что-то „исполнить“, например победить врага, умиротворить или низвергнуть политического противника. Речь всегда идет о каком-то „положении дел“. Поскольку нужно достичь конкретного успеха, диктатору приходится, применяя конкретные средства, напрямую вмешиваться в причинно-следственный ход событий»<sup>66</sup>. Это техника. Но — техника какой диктатуры?

При исследовании правления Кромвеля Шмитт отмечает, сколь проблематичным является его отнесение к разряду суверенной диктатуры. Нельзя называть суверенной диктатурой всякое абсолютное правление и отсутствие разделения властей.

«Но при теоретическом рассмотрении диктатуры нужно сосредоточиться на акционном характере диктаторской деятельности. Как в случае суверенной, так и в случае комиссарской диктатуры в ее понятие входит представление о том состоянии, которое должно быть претворено в жизнь деятельностью диктатора. Ее правовая природа заключается в том, что ради поставленной цели устраняются, в частности, правовые барьеры и препятствия, которые, судя по положению дел, являются несообразной этому положению помехой на пути к достижению этой цели»<sup>67</sup>.

Итак, диктатура может быть видна как особого рода техника деятельности, устроенной по принципу «цель/средство». И еще точнее: чтобы отличить собственно диктатуру в точном политическом смысле от любых конструкций абсолютного правления и самодостаточной социальности, надо, по мысли Шмитта, перейти от безличного и абстрактного к совершенно конкретному. Основной категорией при этом — как и у многих авторов того времени, в том числе у Вебера, оказывается категория действия. И еще ближе к веберовскому пониманию действия оказывается толкование, которое предлагает Шмитт. Как известно, Вебер идентифицировал действие по субъективно значимому смыслу, который связывают с ним те, кто действует. Внешним

66. Шмитт К. Диктатура. С. 29.

67. Там же. С. 156.





образом неотличимые друг от друга действия оказываются совершенно различными, если мы примем во внимание их смыслы. Субъективно значимый смысл при этом может быть один и тот же у многих одинаково действующих людей. Но не обращаясь к их представлениям, мы ничего не поймем. То, что люди при этом могут быть фанатиками идеи, что ими может двигать аффект нерассуждающей преданности харизматику и т. п., хорошо известно. Но техника диктатуры целерациональна, а цель — вполне конкретна<sup>68</sup>. Диктатура рациональна не просто потому, что разум диктует<sup>69</sup>, но и потому, что она сводит к минимуму помехи при калькуляции успешного целедостижения<sup>70</sup>. Для ясной цели — наилучшие средства. *Цели ясны, задачи поставлены. За работу, товарищи.* Вот почему должны быть преодолены и разделение властей, и правовые ограничения! Это становится особенно хорошо заметно при исследовании военного положения. «Собственное существо военного положения выявляется в случае действительной опасности. Это насилие, которое может не оглядываться на правовые обстоятельства, но служит государственным интересам. В силу своей эффективности и фактичности оно по сути своей не может быть облечено в правовую форму»<sup>71</sup>. Техника диктатуры, иначе говоря, представляет собой *соблазн управления*. С одной стороны, она выглядит

68. Это воодушевление зримым, осязаемым, конкретным роднит его и с другими великими социологами того времени. Э. Дюркгейм — идя по следам своего предшественника Руссо — неустанно ищет конкретные, проходящие *через тело*, а не через абстрактные рассуждения основания общественной солидарности (и находит их в ритуалах и материальных предметах, несущих символическую нагрузку). Аналогичный подход можно найти и у Зиммеля, например в «Социологии пространства».

69. «Разум диктует. Цель его деспотизма не в том, чтобы превратить людей в рабов, а, наоборот, принести им подлинную свободу и „культуру“», — пишет Шмитт, обращаясь к работе Мерсье де ла Ривьера «Естественный и необходимый порядок политических обществ» (Шмитт К. Диктатура. С. 131). Просветительский энтузиазм знаменитого физиократа важен на самом деле куда менее, чем идея позитивного, сообразно *природе вещей* устройства человеческой жизни. Если законодатель Руссо в некотором роде возвышается над природой и словно бы пренебрегает ею, создавая иную, социальную реальность на основе внятной ему общей воли, то носитель просветительского счастья также готов силой заставить людей быть свободными, сообразуясь при этом с объективным порядком природы.

70. Одной из важнейших помех, продолжает свое изложение Шмитт, оказываются при этом человеческие страсти. Бесстрастная управленческая машина отрицает аффективное действие — это уже не теоретики диктатуры разума так говорят, это, как мы видели, важнейший момент веберовской конструкции.

71. Шмитт К. Диктатура. С. 191.





оправданной соображениями крайней нужды, когда промедление не только в части исполнения решений, но и в части перехода к состоянию, максимально сокращающему путь от решения до действия, может оказаться губительным. С другой стороны, в ее логическую конструкцию может быть включена воля народа, выше которой ничего нет. Что значит: «включена в логическую конструкцию»? Речь идет о том, что предполагается самим характером деятельности. Но предполагается не просто как вербализованная отсылка к некоторым основаниям деяний, которые могут стать темой коммуникации в обществе. Логическая конструкция означает и то, что *молчаливо предполагается* и потому не вызывает неприятия также и при внятной тематизации. Молчаливо предполагается — кем? Не теоретиком, который как раз делает логическую конструкцию предметом рассуждений, а тем сообществом, которое пользуется ею как самоочевидной. Тонкости рассуждений Руссо или Сийеса недоступны большинству людей, но эмпирически вполне возможно, что знаменитые слова Мирабо в зале для игры в мяч «мы пришли сюда по воле народа» точно отражают господствующее настроение и не считаются пустой болтовней на том основании, как сказали бы сейчас, что ни формальная процедура всенародных выборов, ни *public opinion polls*, не дают никаких оснований для подобных заявлений.

Шмитт, характеризуя ключевые пункты в подходе Сийеса, пишет:

«Народ, нация — изначальная сила всякого государственного образования — учреждает все новые и новые органы. Из бесконечной, непостижимой бездны ее власти возникают все новые формы, которые она может в любой момент разрушить, и которыми власть эта никогда не бывает окончательно определена. Она может хотеть чего угодно — содержание ее воли всегда имеет ровно такую же правовую ценность, что и содержание того или иного положения конституции. Поэтому она может в любой момент осуществлять свое вмешательство посредством законодательных, юридических или просто фактических актов. Она становится неограниченным и не допускающим никаких ограничений обладателем *jura dominationis*, которые не надо даже ограничивать случаем крайней нужды. Она никогда не учреждает самое себя, но всегда только что-то другое. Поэтому ее соотносительность с учреждаемым органом не является обоюдосторонней правовой соотносительностью»<sup>72</sup>.

72. Шмитт К. Диктатура. С. 163–164.





Конечно, в этих суждениях Шмитта, так сказать, ничуть не меньше, чем самого Сийеса. Шмитт хорошо знаком с философией жизни и основанной на ней концепцией культуры (социология и теория культуры позднего Зиммеля явственно различимы в этом изложении). Он не то чтобы искажает, но выносит за скобки памятные читателям первоисточника различения трех эпох, о которых говорит Сийес. Первая эпоха — это когда одним только фактом своего желания объединиться изолированные индивиды составляют нацию, пишет он в своем знаменитом труде о третьем сословии. Вторая эпоха — это общая воля (не всеобщая, *générale*, как у Руссо, а именно что общая всем, *commune*, что в терминологии «Общественного договора» соответствовало бы «воле всех», если бы не упорное акцентирование Сийесом агрегации воли как совершенно особого состояния). «Ассоциированные [индивиды] хотят сообщить устойчивость своему союзу, в этом они видят свою цель. Они, стало быть, совещаются, и достигают между собой согласия относительно общественных (*publics*) потребностей и способов их удовлетворения. Мы видим, что власть здесь принадлежит публике. Индивидуальные воли остаются, конечно же, истоком этой власти и составляют ее существенный элемент; но если рассмотреть власть каждого по отдельности, она была бы ничтожна. Она есть только в их ансамбле»<sup>73</sup>. И только в третью эпоху часть дел передается правительству. Ему сообщается та часть «национальной воли и, следовательно, власти»<sup>74</sup>, которая необходима для попечения о публичных делах, слишком трудного и хлопотного для общей заботы многочисленной и рассеянной на большой территории нации. Мы живем, утверждает Сийес, во время перехода от второй эпохи к третьей, и правительство еще только должно получить соответствующие поручения. Именно этим объясняет он свои инвективы против существующего правительства: подлинное конституирование этой власти еще не произошло, полномочия нынешнего правительства узурпированы у нации. Все последующие рассуждения, которым и уделяет основное внимание Шмитт, все различия учреждающей и учрежденной властей, все-таки не позволяют забыть о том, о чем Сийес пишет куда более внятно, чем Руссо: нация изначально есть ассоциация изолированных индивидов. Собственная позиция Шмитта видима как раз в тонкостях, в оттенках

73. *Sieyès E.-J. Qu'est-ce que le Tiers état?* P.: INALF, 1961. P. 65–66.

74. *Ibid.* P. 66.





интерпретации. Первоисток власти и права в действительности социальной жизни — вот результат его поисков.

Шмитта не устраивает понятие общей воли, потому что в нем слишком много конструкции и слишком мало, так сказать, *субстанциальности*. Но он не хочет отказываться от учения о *pouvoir constituant*.

«Могло бы показаться, что такое предприятие ускользает от всякого правового рассмотрения. Ведь государство в правовом отношении может быть понято только в своей конституции, а тотальное отрицание действующей конституции должно было бы, собственно говоря, не претендовать на правовое обоснование, поскольку вводимая конституция, по ее собственной посылке, еще не существует. Поэтому речь шла бы только о вопросе власти. Но все обстоит иначе, если допустить существование такой инстанции, которая, не будучи сама учрежденной конституционно, тем не менее находится в такой связи с любой действующей конституцией, что выступает в качестве фундаментальной власти, даже если сама она никогда не охватывается ею, так что вследствие этого она не подвергается отрицанию даже тогда, когда ее будто бы отрицает действующая конституция»<sup>75</sup>.

В этом и состоит его замысел: через исключительное прийти к смыслу регулярного, в регулярном усмотреть изначальное, оправдать и рутину, и конститутивное переустройство рутины с точки зрения основного единства власти и права, усмотреть видимое осуществление этого единства в реальности диктатуры. Представим это как последовательность логического рассуждения:

1. Существует рутина управления. Она регулируется положениями права. В контексте обычного хода вещей власть означает сравнительно большую компетенцию. Объемы властных полномочий также регулируются правом. Существо власти как таковое не обнаруживается.

2. Чтобы оно обнаружилось, нужно экстраординарное вмешательство. Власть нарушает обычный ход вещей, в том числе и связь событий в области управления. Вмешательство власти в рутину управления показывает, что помимо предсказуемой рутины есть собственно власть, ею именно и обладает тот, кто выходит за пределы рутины. Тем не менее такая властная компетенция не ставит под сомнение право. Она может быть прописана в своде правил.

75. Шмитт К. Диктатура. С. 158–159.





3. Право, взятое со стороны сугубо нормативной, бессильно в социальной жизни, если оно не поддерживается или не навязывается силой. Возможны ситуации, при которых весь корпус правовой жизни может быть сохранен лишь ценой радикального, хотя и временного, перераспределения полномочий для реализации потенций власти. Это классическая диктатура.

4. При сосредоточении на вершине власти полномочий, которые объемлются понятием суверена, возможно разделение этих полномочий как таковых и практики передачи части этих полномочий тому, кто действует подобно самому суверену, если бы тот вмешался в данную ситуацию. Это комиссарская диктатура.

5. Поскольку, однако, последовательно проведенная идея суверенитета подразумевает абсолютное господство, оно может показаться тождественным диктатуре. Однако сам по себе абсолютный характер господства не означает диктатуры, которая не абстрактна, а конкретна, есть действие по конкретному поводу с конкретной целью, ради достижения определенного состояния.

6. Таким образом, ни абсолютный суверенитет сам по себе, ни решительное, вне данных правовых рамок действие само по себе не означают суверенной диктатуры. Суверенная диктатура — это конкретное решительное действие, в логическую конструкцию которого входит абсолютный суверенитет.

7. В точном смысле слова суверенная диктатура не может быть ни традиционным абсолютизмом, ни диктатурой разума. В обоих случаях неизбежны ограничения, налагаемые на нее ее собственной природой. Подлинная суверенная диктатура есть конкретное действие самоотрицающего учредительного произвола. И в этом качестве она тождественна изначальности социальной жизни. В суверенной диктатуре социальное являет себя во всей полноте: оно интегрирует индивидуальные воления — и ссылается на них; оно преодолевает разумные соображения — и учреждает понятие разума и разумного; оно поглощает аффект и пробуждает аффект; оно есть насилие и право одновременно; наконец, оно соединяет в себе предсказуемую разумность управления и непредсказуемую энергию произвола, технику инженера и технику художника, поприение естественной каузальности и учреждение собственной каузальности — недаром общество, как говорил старший современник Шмитта Дюркгейм, есть *causa sui*.





В таком случае книга Шмитта «Диктатура», если мы хоть сколько-нибудь правильно ее интерпретируем, есть сочинение амбивалентное — и в смысле теоретическом, и в смысле актуально-политическом. Это обстоятельство понуждает нас к осторожному обращению с ее идейным составом. Но такова судьба всех работ Шмитта. «Диктатура» взрывоопасна и соблазнительна. И притом есть чтение совершенно необходимое для всякого, кто воспитывает — в себе или же у публики — культуру политического мышления.

#### IV

Ближайшим образом теоретический аппарат Шмитта был дополнительно актуализован в его работах по конституционному праву. Приложение к «Диктатуре» — исследование о диктатуре Рейхспрезидента, предусмотренной знаменитой статьей 48 Веймарской конституции, превосходно иллюстрирует это прикладное значение. Шмитт здесь выступает как юрист правового государства, республики, конституцией которой предполагается разделение властей. Он объясняет смысл различения суверенной диктатуры и диктатуры комиссарской.

«...демократический образ мысли создает возможность для возникновения власти, не ограниченной никакими правами, каковая после революции может находиться в ведении конституционно-учредительного собрания. До тех пор пока такое собрание еще не закончило свою работу, не выработало конституцию, оно обладает всеми мыслимыми полномочиями. В его руках сосредоточена вся государственная власть, которая может непосредственно выступить в любой форме. Исчерпывающее нормирование и подразделение государственных компетенций и функций еще не произведено; учредительная власть народа еще не связана никакими конституционно учрежденными барьерами, и потому конституционно-учредительное собрание может по своему усмотрению вводить в действие *plenitudo potestatis*»<sup>76</sup>.

Суверенность такой власти обусловлена ее неограниченностью, характер диктатуры она имеет потому, что власть эта не постоянная, она имеет преходящий характер, в отличие от власти монархической:

76. Шмитт К. Диктатура. С. 252–253.





«Присущая конституционно-учредительному собранию полнота правовой власти базируется на том, что оно осуществляет учредительную власть, и его всевластии, следовательно, длится лишь до тех пор, пока со вводом конституции в силу не будут учреждены прочие властные инстанции. В тот момент, когда собрание завершает свою работу и конституция становится действующим правом, вышеупомянутая суверенная диктатура прекращается, и вообще, в правовом государстве исчезает всякая возможность суверенной диктатуры. Ведь последняя несовместима с конституцией правового государства»<sup>77</sup>.

Чрезвычайные меры и чрезвычайное положение в правовом государстве могут иметь лишь характер диктатуры комиссарской. Те особые полномочия, которыми наделен рейхспрезидент согласно статье 48, не могут позволить ему, отменяя определенные правовые определения, в том числе и конституционные, отменить и, следовательно, переустроить конституцию в целом. Напротив: смысл этих полномочий и смысл такой диктатуры состоит как раз в том, чтобы спасти конституцию в целом, даже если для этого придется отменять отдельные ее положения.

Шмитт не ограничивается общей констатацией. Смысл его исследования состоит как раз в том, чтобы показать, с одной стороны, те ресурсы, которые имеются у рейхспрезидента для исполнения экстраординарных задач; с другой стороны — те ресурсы, которые содержатся в Веймарской конституции, чтобы президентская, комиссарская диктатура даже теоретически не могла перерасти хотя бы в подобие суверенной. Он устанавливает «организационный минимум», абсолютный предел, за который невозможно шагнуть, оставаясь в рамках конституции. Сюда включены и определения полномочий рейхспрезидента, которые могут быть получены лишь конституционным путем, и не подлежащие отмене полномочия правительства и парламента. Наконец, он указывает на особую правовую природу действий рейхспрезидента, доказывая, что «меры», которые он может принять, никак не могут быть ни законом, ни судебным решением. Даже в чрезвычайной ситуации президент не становится на место судьи и законодателя. Вместе с тем Шмитт отмечает слабые места в конституции и настаивает на том, что, не меняя ее в целом, следует все-таки более детально прописать указанную статью, поскольку ситуация сильно изменилась по

<sup>77</sup>. Шмитт К. Диктатура. С. 253.





сравнению с летом 1919 года, когда требовались решительные действия, и чрезвычайные полномочия президента не следовало в интересах дела излишне формализовать и детализировать. Ситуация в 1920-е гг. представляется ему нормальной, и в интересах правового государства требующей дальнейшей рутинизации. В высшей степени технологичный подход к диктатуре находит здесь свое выражение в конкретных соображениях по редактированию статьи 48.

Разумеется, вопрос носит не только формальный характер. Смысл полемического выступления Шмитта состоит в том, что положения данной статьи — это не закон, что по сути предполагаемых мер президент-диктатор может и должен вмешиваться в правовую жизнь страны гораздо более решительно, чем это было бы возможно, исходя из принятой трактовки данной статьи. Итак, с одной стороны, технология диктатуры требует, чтобы ее сделали более последовательной и решительной при недвусмысленно правовом характере всех возможных мер. С другой стороны, нормальный характер нынешней ситуации требует также самого подробного законодательного определения чрезвычайного положения, поскольку хотя нет опасности, но нет и нужды *недоговаривать*. Еще раз: Шмитт представляет это как вопрос технологии. Если предполагаются некие меры, то зачем закрывать глаза на то, что могут понадобиться и другие, не прописанные в конституции? Опасности же перерождения комиссарской диктатуры в суверенную нет никакой даже при расширении полномочий президента, особенно если конституционные ограничения его прав, как и конституционные полномочия, будут конкретизированы в специальном законе.

Однако стоит ли удовлетворяться переносом вопроса в техническую плоскость? Сам Шмитт акцентирует в конце статьи: «Тот, кто полагает, что сегодня положение Германии настолько нормально...». В этом все дело. Положение Германии *может* измениться (и оно, как мы знаем, изменилось самым драматическим образом). Вопрос о менее отчетливо прописанных и, главное, привязанных именно к *аномальной ситуации* полномочиях *может* снова стать на повестку дня. Диктатура *может* переродиться в деспотию, выйти из которой *нормальным образом* невозможно. Что остается ответить на это юристу? Только то, что все это будет не по праву, как сказал бы Гоббс? Но это годится при существовании *серьезного отношения* к праву, причем именно к действующему праву, писаному праву республики с разделением властей. Как быть, если социальная, политическая, наконец, правовая жизнь





вступает в противоречие с писаной нормой и формальной процедурой? Как быть, когда ситуация выходит из-под контроля управленцев, когда происходит переучреждение конституции и появляются новые временные органы суверенной диктатуры?

Ответы на эти вопросы были бы куда проще, когда бы история учреждения и переучреждения порядка и права проходила через точно очерченные этапы, т. е. народ, в исключительных ситуациях учреждая себя и право своего государства через суверенную диктатуру, во всех прочих пребывал в рамках конституционного порядка, не нарушаемого, но только защищаемого в случае опасности диктатором-комиссаром. Фактически дело *может* обстоять совершенно иначе, и диктатура, по форме комиссарская, может по своей логической конструкции оказаться суверенной, хотя бы даже формально совокупного переустройства правопорядка и не было. Поучительной в этой связи представляется краткая история отношений Шмитта и Хуго Прейса (1860–1925), «отца» Веймарской конституции. После его смерти Шмитт занимал кафедру в той самой Берлинской Высшей торговой школе, профессором, а позже и ректором которой был Прейс. Шмитт посвятил теории государства у Прейса большой доклад, изданный позже отдельной брошюрой<sup>78</sup>. Со своей стороны, Прейс, один из самых влиятельных немецких юристов и политиков своего времени, кратко отозвался о публикациях Шмитта, причем высказался он именно о типологии, предложенной в «Диктатуре»: «Если следовать этой типологии, диктатура народных депутатов была суверенной, а диктатура рейхспрезидента, согласно статье 48, является комиссарской»<sup>79</sup>. Шмитт отправил Прейсу одну из своих статей, посвященных конституционному статусу президента, и получил на нее следующий ответ:

«Конечно, государственно-правовое положение рейхспрезидента имеет особый характер, и весомость его связана с личностью человека, избранного на этот пост. Однако же неправильно будет считать, что авторы конституции убоялись последствий своего собственного намерения... Я могу сказать, что эластичность этого положения была

78. См.: *Schmitt C.* Hugo Preuß: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre. Tübingen: Mohr, 1930.

79. *Preuß H.* Reichsverfassungsmäßige Diktatur // *Zeitschrift für Politik*. 1924. Jg. 13. S. 101. Цит. по: Schmittiana III / Hrsg. von P. Tomiessen. Brussel: Economische Hogeschool Sint-Aloysius, 1991. S. 131.





именно задумана авторами. Соотношение властей рейхспрезидента и рейхстага не фиксируется формулами конституции, но определяется превосходством политической воли и интеллекта. И решающее влияние на правительство имеет сильнейший из этих двух факторов. Тем правильнее подчеркиваете Вы значение правильного выбора. Конечно, и этому наш народ должен только еще научиться на опыте»<sup>80</sup>.

Очевидно, что «отец» Конституции глух к пафосу Шмитта. Между тем Шмитт чувствует, так сказать, «подземные толчки» истории, и все его последовавшие за «Диктатурой» труды свидетельствуют о том, что правовой формализм без того основного мотивационного ресурса, который Макс Вебер не совсем удачно назвал легитимностью, является основанием слишком зыбким для сохранения либеральной республики и разделения властей. Об этом — все его знаменитые сочинения 1920-х гг.: «Политическая теология», «Римский католицизм и политическая форма», «Духовно-историческое положение современного парламентаризма» и «Понятие политического». Впрочем, в 1920-е гг. Веймарская республика еще достаточно прочна, и Шмитт в 1928 году выпускает монументальное «Учение о конституции»<sup>81</sup>, сочинение отнюдь не радикально-критическое. Собственно, он последователен только в одном: существующее государство и действующее право для юриста превыше всего.

Между тем известная нам история Германии тех лет есть история приближения к катастрофе. Социальная и политическая неуспокоенность страны нарастает в начале 1930-х гг. Экономический кризис продолжается как политический. Противостояние обостряется, в частности потому, что центральное правительство не имеет достаточно сил и полномочий, чтобы справиться с сильными правительствами земель, в особенности главной немецкой земли — Пруссии. В июле 1932 года президент Гинденбург, опираясь на статью 48, назначил рейхсканцлера (т. е. главу правительства) фон Папена рейхскомиссаром Пруссии и дал ему полномочия отставлять членов прусского правительства. Этот эпизод, известный как «удар по Пруссии» (*Preußenschlag*), привел к судебному процессу в государственной судебной палате. Шмитт на этом процессе защищал центральное, имперское правительство, доказывая, что назначение такого комиссара не противоречит конститу-

80. Schmittiana III. S. 131.

81. *Schmitt C. Verfassungslehre.*





ции. Напротив, существо диктатуры в том и состоит, что полномочия диктатора определяются тем, кто его назначает и ради чего назначает. Однако судебное решение было половинчатым. Не отрицая прав президента по назначению комиссара и лишению правительственных чиновников их должностей, суд признал права членов прусского правительства в части представительства своей земли в ряде центральных инстанций Германии и в отношениях с прочими землями. Решение суда Шмитт считал катастрофой и говорил, что с тех пор в Берлине три правительства: центральное, прусское и правительство имперского комиссара. Это было для него лишним свидетельством кризиса всей системы. Ибо основная проблема Веймарского порядка, Веймарской Германии заключалась для Шмитта, как справедливо замечает Элен Кеннеди, вовсе не в технических аспектах конституции, но в том, что смысл и значимость конституции и прочих правовых институтов исчезли при сохранении технически исправного аппарата<sup>82</sup>.

Таким образом, мы снова оказываемся в круге вопросов, поставленных выше, при анализе концепции Вебера. Вероятно, теперь, после обращения к исследованиям Шмитта, их можно свести к минимуму:

1. Чем в социальном и политическом смысле держится рациональный управленческий аппарат? Какова природа его внутренней собранности и на чем основано повиновение его решениям?

2. Насколько совместима ситуационная пластичность аппарата (рациональные, но нестандартные, неожиданные для непосвященного действия в неожиданных обстоятельствах) с мотивационной базой его легитимности (готовности не только подчиняться, но и считать подчинение правомерным)?

3. Насколько совместима рациональность аппарата с действующим правом, в особенности с конституционными ограничениями? Насколько пластичным может быть само право без потери своей идентичности (например, когда при диктатуре приходится нарушать основные права граждан)?

4. Действительно ли диктатура является наиболее радикально-рациональным техническим средством правления?

---

82. См.: *Kennedy E. Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*. Durham: Duke University Press, 2004. P. 178.





5. Действительно ли можно усматривать в праве надежную гарантию против перерастания комиссарской диктатуры в суверенную или, точнее, в ее жалкое подобие — деспотию?

То обстоятельство, что Шмитт нащупал самые больные места не германского политико-правового устройства в период Веймарской республики, а проблемы, критические для существования западной либеральной демократии как таковой, долго не осознавалось, но давно уже стало чуть ли не общим местом. Повторять это вряд ли стоит. Говорить об опасностях даже самой надежной в юридическом смысле диктатуры было бы вопиющей банальностью. Но вот чего никогда не бывает слишком мало в публичных политических текстах, так это напоминаний о том, что бессмысленная техника дает сбой в самый неподходящий момент. Диктатура есть техника поручения с определенной логической конструкцией производимых ею событий. Не имея правовых оснований, не ведая конкретной задачи, не ссылаясь убедительным образом ни на поручение личного суверена, ни на волю народа, она, вопреки любым желаниям конструкторов политической жизни, не состоится ни как комиссарская, ни как суверенная. ❁



## Политика времен нацизма: предисловие к публикации «Политики» Карла Шмитта\*

Всякий публикатор Карла Шмитта рано или поздно сталкивается с трудной проблемой: как относиться к работам Шмитта, написанным между 1933 и 1945 гг., когда Шмитт пережил наивысший, хотя и кратковременный взлет в карьере, обернувшийся сначала опасным, но все-таки далеко не смертельным падением еще при нацистах, а потом, уже после войны, окончательным крахом: почти двухлетним, хотя и с перерывами, заключением, попытками отдать его под суд в Нюрнберге и пожизненной отставкой со всех должностей? Хотя фактическая сторона дела хорошо освещена историками, никакой ясности нет ни у критиков Шмитта, ни у его апологетов, ни у тех, кто пытается быть объективным и отдать должное его дарованиям и научным результатам, не оправдывая все, что он сделал и написал. Сложность в том, что лишь на первый взгляд можно ограничиться тем, что инкриминировали ему сразу после войны и что стало поводом для его неожиданного ареста: работами конца 1930-х гг., прежде всего книгой «Порядок больших пространств в праве народов»<sup>1</sup>. Разумеется, это было (бы) логично: Германия развязала мировую войну, а те, кто был причастен к ее подготовке (хотя и только идеологической), должны были (бы) быть наказаны. Взятые в скобки «бы» — не случайно. Доказать юридическую вину Шмитта в силу легко устанавливаемых и точно квалифицируемых обстоятельств (начиная от содержания его сочинений и кончая

\* Впервые опубликовано в: Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 3. С. 85–92.

1. Шмитт К. Порядок больших пространств в праве народов, с запретом на интервенцию для чуждых пространству сил / Пер. Ю. Ю. Коринца; под ред. Д. В. Кузницына // Шмитт К. Номос земли. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 479–572.





личными связями и личным влиянием) оказалось просто невозможно не то что в судебном разбирательстве, а даже и на предварительном этапе. «Шмитт в Нюрнберге» — тема достаточно хорошо разработанная, в частности, благодаря трудам Дж. Бендерски, не говоря уже о множестве других историков, работающих, в общем, с одними и теми же источниками<sup>2</sup>. Конечно, само по себе решение Кемпнера, пытавшегося довести дело Шмитта до процесса и осуждения, весьма показательно, но его можно при желании интерпретировать как проигрыш более слабого интеллекта одному из умнейших людей Германии. Занимавший важный пост в американских оккупационных войсках и более всего способствовавший аресту Шмитта К. Лёвенштейн называл его «почти гениальным». Кемпнер, как известно, пытался взять реванш задним числом, через много лет опубликовав свою версию допросов Шмитта, искаженную и неполную. Именно Шмитт настаивал на их полной публикации, и лишь в архивах удалось обнаружить все материалы допросов, самым значительным из которых был четвертый и последний, о существовании записи которого долгое время не было известно. После ее публикации часть важных вопросов можно считать решенными. Ниже я даю перевод небольшого фрагмента представленных Шмиттом разъяснений. В теоретическом плане они наименее интересны, но в биографическом весьма красноречивы:

«1. Никогда в жизни между мной и Гитлером не было сказано ни единого слова. За все 12 лет его политической власти я не был ему представлен и ни разу не подавал руки. Я также никогда не добивался этого, не чувствовал к тому желания и не утруждал в этом отношении никого другого. Точно так же никогда в жизни я не говорил с Гиммлером, Геббельсом, Розенбергом, Борманом, Гессом, Бооле и большинством других влиятельных деятелей режима, а также не пытался добиться разговора с ними. Ни у одного из них я не сидел в приемной ни секунды. С 1936 года я больше никогда не видел Геринга; я также

---

2. См. прежде всего: *Koenen A.* Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum «Kranjuristen des Dritten Reiches». Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; *Bendersky J. W.* Carl Schmitt's Path to Nuremberg: A Sixty-Year Reassessment // *Telos*. 2007. Summer. P. 6–34. Вообще в публикации источников, в актуализации материалов, опирающихся на вновь найденные источники, преуспели немецкие ученые, имеющие доступ к архивам и способные разобраться (самостоятельно или с помощью специалистов) в почти нечитаемой скорописи и стенографии Шмитта. Но вот в том, что касается оценки источников, Бендерски по-прежнему превосходит многих, кто полагается на сокрушительную силу *фактичности и новизны*.





никогда не пытался увидеть его или переговорить с ним. Риббентропа я видел один раз в 1936 году и перекинулся с ним несколькими ничего не значащими словами. Больше я его не видел и не просил о встрече.

С того времени, как в декабре 1936 года я подвергся публичной диффамации, я лишь несколько раз виделся с Франком, дважды или трижды в 1937–1938 гг. по делам Академии немецкого права, однажды — вместе с Рихардом Штраусом и дважды во время войны — это были случайные визиты, инициированные его женой. О вопросах, связанных с большим пространством, я не говорил с ним никогда. Я также никогда не посещал его как генерал-губернатора Польши, никогда не был ни в Кракове, ни в каком ином польском городе и за все время немецкой оккупации Польши вообще не был на территории Польши.

2. После 1936 года никто, ни одна инстанция и ни одно лицо, ни частное, ни по службе не просили меня об экспертизе, и я не производил экспертиз ни для Министерства иностранных дел, ни для партийных инстанций, ни для армии, ни для экономики или промышленности. Я не давал советов, которые имели бы хотя бы отдаленное отношение к завоевательной или оккупационной политике Гитлера. Я не принимал участия ни в одной пресс-конференции или чем-либо подобном и не получал никаких особых инструкций и никакой особой информации»<sup>3</sup>.

Все так, и Шмитт не лгал. Мало того, самого серьезного внимания заслуживают суждения историков, будь то ангажированный Гюнтер Машке, апологет Шмитта, или энциклопедист Михаэль Штольайз, автор хоть и леволиберальный, но стремящийся к максимальной объективности<sup>4</sup>. Машке построил любопытную концепцию, в соответствии с которой юридические сочинения Шмитта по международному праву и теория больших пространств были совсем не на пользу агрессивной политике Германии. Шмитт критиковал Англию и видел опасность именно в ее империи как раз в то время, когда Гитлер был явным англофилом, а развязанная Германией война была, с точки зрения шмиттовской концепции пространства, катастрофическим предприятием. Высказать это прямо он, конечно, не мог, но по его работам это мож-

3. *Schmitt C.* Antwort an Kempner // *Schmitt C.* Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916–1969 / Hrsg. von G. Maschke. Berlin: Duncker & Humblot, 1995. S. 454.

4. *Stolleis M.* Recht im Unrecht: Studien zur Rechtsgeschichte des Nationalsozialismus. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.





но увидеть совершенно отчетливо. Штольбайз показывает, что к концу 1930-х — началу 1940-х гг. немецкие юристы, бывшие прежде лояльными нацизму (тот же Шмитт), совершенно недвусмысленно выступают против важнейших аспектов нацистского понимания права. Работы Шмитта по международному праву и, в частности, о единстве европейской юриспруденции, прямо противоречат всему, что утверждалось в немецких университетах в первые годы после прихода нацистов к власти. Наконец, после окончания войны Шмитт был одним из первых, если не первым немецким юристом, написавшим квалифицированное заключение о том, что масштабные военные злодеяния не могут рассматриваться как обычные издержки военных действий, но должны быть подсудны именно как преступления<sup>5</sup>.

Однако все это не должно служить апологетике Шмитта. Сам он постоянно ссыался на то, что *уже* в 1936 году подвергся нападкам СС и лишился всякого влияния, что жизнь его была в опасности, а причастным к злодеяниям нацистов он не был ни как теоретик агрессии, ни как ее идеолог. Это правда, но что происходило *до* 1936 года? И должны ли мы ограничиваться одними только вопросами агрессии? Внутригерманские дела также представляют существенный интерес. Среди этих дел особенно важны следующие направления деятельности Шмитта в период от его возвышения и *до* падения.

*Во-первых*, это опыты теоретического, философско-юридического осмысления происходящих в Германии изменений. Важнейшее сочинение Шмитта — «Государство, движение, народ — трехчленное политическое единство»<sup>6</sup> легко заклеить как апологетику режима, однако принципы исторической герменевтики требуют подойти к делу с осторожностью. В самом начале нацистского правления очевидна была его антилиберальная, антипарламентская ориентация, однако переносить на 1933–1934 гг. наше знание того, во что превратилась Германия за несколько последующих лет, приписывать все позднейшие характеристики раннему этапу и вменять знание о том, что случится впоследствии, людям, видевшим в те годы перед собой все еще открытое, подвластное им самим, их интеллекту и воле будущее, было бы

5. Напомним, что различие врага и преступника — важнейшее, по Шмитту, завоевание европейского права.

6. *Schmitt C.* Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.





неправильно. И если принять во внимание, что работы Шмитта не стали и не могли стать частью официальной идеологии, они и поныне остаются тем, чем и должны были быть: опытом пристрастного, но все же теоретического осмысления одного из ключевых политических явлений XX века.

*Во-вторых*, заметным направлением деятельности Шмитта была прямая юридическая апологетика политического господства нацистов. Наверное, самым известным, хотя и не единственным сочинением такого рода является знаменитая статья «Вождь защищает право»<sup>7</sup>. Эта статья была написана в переломный момент: Гитлер, бывший уже по сути главой Германии, совершил государственный переворот, устранив и старых соратников, и старых соперников на том же самом, радикально консервативном фланге. Эту статью можно и нужно читать в наши дни с особым вниманием. Несмотря на бесконечные восхваления Гитлера, она содержит не просто обычные для лояльного и стремящегося удостоверить свою преданность карьериста заявления. Шмитт верен себе: в работах Веймарского периода он говорил о том, что суверен есть тот, кто может установить чрезвычайное положение, именно поэтому он способен, встав над законами, создать новое царство нормы, царство новой нормы. В данном случае он пользуется своими теоретическими наработками: «Фюрер защищает право от самого негодного злоупотребления, когда в момент опасности он непосредственно создает право своей силой вождя как высшего судебного главы»<sup>8</sup>. Что означает это высказывание? Можно настаивать на том, что Шмитт сервильно отождествляет с правом беззаконие. И можно, напротив, говорить о его попытках перетянуть ситуацию на сторону права. В то время, по его известному признанию, он чувствовал себя интеллектуально выше Гитлера и рассчитывал ввести политически целесообразные решения тоталитарного вождя в контекст юридических понятий и смыслов — тактика, совсем не чуждая немецкой традиции, скорее продолжающая ее в негодном месте и в негодное время. Так чем же были его рассуждения? Попыткой управлять ситуацией? Результатом карьерных устремлений? Выражением искреннего или полуискреннего желания быть вместе с народом и на стороне народной революции?

7. Шмитт К. Фюрер защищает право / Пер. с нем. О. В. Кильдюшова // Шмитт К. Государство и политическая форма. М.: ГУ-ВШЭ, 2010. С. 263–270.

8. Там же. С. 264.





Оппортунистическим приспособлением к происходящему? Пожалуй, всем вместе, хотя о соотношении каждой из составляющих в его решениях надо спорить в каждом конкретном случае.

Наконец, *в-третьих*, Шмитт в первые годы нацизма посвятил много времени и сил борьбе с «засильем еврейского духа в науках о праве». Здесь, пожалуй, менее всего можно согласиться с Джозефом Бендерски, стремящимся представить антисемитизм Шмитта как сравнительно умеренный и часто имеющий характер того, что по-английски называется «lip service», т. е. неискренней, для виду выказываемой поддержкой<sup>9</sup>. Здесь мы вступаем в область очень темную, так что представляются необходимыми некоторые предварительные разграничения. Большая дискуссия ведется о личном антисемитизме Шмитта: насколько он укоренен в его биографии, как примирить между собой противоречивые свидетельства о его высказываниях и поведении, был ли он культурным, религиозным или именно «биологическим» и в какой мере и т. п.? Несмотря на всю важность разысканий этого рода для биографов, историческое значение самых достоверных результатов в этой области, на наш взгляд, не столь велико. Допустим, например, что мы станем на точку зрения Р. Гросса, необыкновенно активно доказывающего, что Шмитт был скрытым антисемитом даже тогда, когда это никак не проявлялось<sup>10</sup>. Что с того? Это, возможно, и позволит нам понять некоторые переходы в позиции Шмитта, которые в ином случае показались бы чересчур резкими. Другой исследователь Шмитта приведет не менее веские свидетельства против антисемитизма как базовой установки Шмитта<sup>11</sup>, и это лишь позволит нам точно так же лишь отчасти понять Шмитта в других ситуациях. И это все. Между тем есть логика события в контексте, и личные намерения и мотивы действующего и говорящего могут быть менее важны, чем то, какой это контекст и какие это события. В 1936 году Шмитт выступил организатором известного конгресса «Немецкая юриспруденция в борьбе против еврейского духа». Конференцию должен был посетить Гитлер, но присутствовал лишь Франк, тот самый, упомянутый выше Франк, в те годы министр и основатель «Академии немецкого права», а поз-

9. *Brunner O.* Land und Herrschaft: Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Suedostdeutschlands im Mittelalter. Baden: Rohrer, 1939.

10. *Gross R.* Carl Schmitt und die Juden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

11. Самый полный биографический обзор такого рода см. в: *Mehring R.* Carl Schmitt: Aufstieg und Fall. Eine Biografie. München: Beck, 2009.





же генерал-губернатор Польши и военный преступник. Шмитт, буквально за несколько месяцев накануне краха, делал там вступительный доклад. И вот что он говорил:

«Когда мы... говорим о еврее и еврействе, мы действительно имеем в виду еврея и ничто иное... *Проблема еврея не может быть скрыта общими понятиями, не может быть тем самым ослаблена или искажена.* То есть, например, говорить в общем о „чуждой сущности“ мы не можем. Евреи для нас — чужаки, а мы, немцы, часто обнаруживали подверженность чуждым влияниям. Но подверженность еврейскому существу есть все же нечто иное, чем готовность испытать влияние других, быть может, более родственных и более близких народов. Если мы превратим понятие чужака в общее понятие, в котором нет различий между родственными и неродственными чужаками, мы не сможем научно постигнуть специфически еврейское влияние. Тогда, например, то влияние, какое оказала итальянская музыка на наших великих немецких композиторов Генделя, Баха и Моцарта, окажется в одном ряду с той заразой, которая исходила от Маркса и Гейне. Расовому учению мы обязаны пониманием отличия евреев ото всех остальных народов»<sup>12</sup>.

Разумеется, и это высказывание надо понимать в контексте. А контекст его таков: в это время тучи над Шмиттом сгустились, многие эмигранты (а большая часть эмигрантов были немецкие евреи, в том числе интеллектуалы, хорошо знакомые со Шмиттом) вели против него борьбу. Во множестве публикаций они напоминали о том, сколь многое связывало Шмитта с евреями во времена Веймарской Германии, и упрекали не только за содержание его новых сочинений, но за человечески неприглядное поведение. В ответ Шмитт говорит в цитированной выше речи о том, что на своем опыте знает, какую борьбу ведут эмигранты со всеми, кто «пытается освободиться от их притязаний на господство», как они стараются разрушить доброе имя и научную честь своих противников<sup>13</sup>. Но имеет ли значение этот контекст? Для понимания *мотивов* Шмитта, характеристик его личности — да, безусловно. Для оценки той совокупности событий, которая называется трагедией немецкого (в то время — еще только немецкого, а позже и европейского)

12. *Schmitt C.* Eröffnung der wissenschaftlichen Vorträge // Das Judentum in der Rechtswissenschaft 1: Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist. Berlin: Deutscher Rechts-Verlag, 1936. S. 16.

13. Ibid. S. 17.





еврейства — безусловно, нет. В этой перспективе событий логическая конструкция каждого сопряжена не с мотивами действующего, а с общим устройством порядка.

Но что это означает для нас, когда мы обращаемся к сочинениям Шмитта, написанным в этот период? Можем ли мы сказать, что текст, насыщенный ссылками на «фюрера» и вождей помельче, становится только историческим документом, свидетельством специфических мотивов автора или специфических порядков дискурса? Собственно, в этом и состоит главная проблема публикатора, а вовсе не в том, чтобы с осторожностью пройти по минному полю политических оценок и выбрать верный тон при соприкосновении со столь взрывоопасными материями. Ясно, что текст Шмитта — не просто сочинение, писанное в условиях идеологического давления и контроля. Оно писано именно тем, кто в системе контроля стремится занять позицию контролирующего, в год краха, но еще *до краха*, на пике карьерных опасностей, но и карьерных надежд. Тем важнее посмотреть, что же, кроме свидетельств преданности делу вождя, вложил в него Шмитт, автор прославленного трактата о «Понятии политического».

Рискнем предположить, что «Политика», небольшая словарная статья, вышедшая в свет в один год с пресловутой речью, может вполне рассматриваться также и как научное сочинение, несмотря на все отягощающие обстоятельства. Шмитт, безусловно, продолжает в ней линию, развитую в «Понятии политического», ту линию, которой он, по его собственным уверениям, старался держаться всегда. Знаменитый трактат написан, при всем его блеске, очень двусмысленно, и недаром Шмитт через четверть века в предисловии к последнему, самому полному прижизненному его изданию, говорил о специфической публике, на которую, дескать, он только и рассчитывал: публике, состоящей из узкого слоя юристов — специалистов по истории европейского права народов Нового времени. Это мало похоже на правду в части расчетов автора, но об этом не следует все-таки забывать. Понятие государства, так или иначе присутствующее в «Понятии политического», — это новоевропейское понятие, за которым стоит опять-таки новоевропейский феномен, просуществовавший всего несколько веков. Отто Бруннер, немецкий историк, в 1939 году поместил концепцию Шмитта в контекст учений о *raison d'État*. Книга Бруннера «Земля и господ-





ство»<sup>14</sup> вышла в свет в 1939 году, а цитировал ее Шмитт в 1963-м. Тем самым, казалось бы, утверждается единство концептуального устройства аргумента — не только у Шмитта, но во всей большой традиции, завершением которой, по мысли Бруннера, и стало «Понятие политического».

Однако не все в порядке в этой картине. Шмитт в 1963 году хотел, чтобы понятие войны, без которого невозможно понятие политического, было перетолковано в духе новоевропейской оберегаемой, ведущейся в соответствии с принципами европейского права народов войны. В таком случае политическое оказывается зоной напряжения за пределами государства, а государство — это область мира, где действует, говоря словами любимого Шмиттом Гоббса, взаимосвязь защиты и повиновения. Проще говоря, вне государства — политика, внутри государства — полиция. Так и пишет об этом многократно сам Шмитт. Это не значит, что концептуальный аппарат «Понятия политического» не годится для большего. Больше — это и раздираемое гражданскими войнами государство, и борьба партий, и кабинетная политика верхов. Но есть во всем этом одна странность. Весь аргумент «Понятия политического» немислим без антропологической составляющей. Политика, политическое действие, политическое напряжение, политическое состояние суть, по Шмитту, высшие состояния человека. Между тем оберегаемая война, различение воюющих войск (комбатантов) и мирных жителей, соблюдение права и т. п. плохо сочетаются с теми высшими проявлениями политического начала в человеке, о которых пишет сам Шмитт, с тем одушевлением борьбы, которое он находит, например, у Кромвеля, объявившего абсолютным врагом испанцев.

Понятно, почему Шмитта не устраивает партийно-политическая жизнь парламентских демократий: разговоры и компромиссы, половинчатость и неопределенность вместо ясного объявления врагов, честной борьбы и... — и, собственно, что дальше? Как выглядит политическое, если оно «правильное», т. е. если народ не разделен на враждебные партии, но един и только вне своих территориальных, государственных границ противостоит иному, враждебному народу? Если держаться представлений, которые пытается насаждать в 1960-е гг. сам Шмитт, понять здесь ничего нельзя. Нельзя ничего понять и в том случае, если рассматривать его трактат именно в русле традиции *raison*

---

14. Brunner O. Land und Herrschaft.





*d'État*: какие бы споры вокруг нее ни велись, она предполагает именно отделение резонов государства от основной народной массы, выделение их в собственную, отдельную область, со своей логикой и своими, как сказал бы позже Луман, кодами. Но если это особая область (пусть в ней можно различать добрых и недобрых правителей, это особый вопрос), откуда взяться не просто пассивному приятию правительственных решений, но активному участию в политике народа? То же и с оберегаемой войной. Если она ведется комбатантами, то откуда взяться мобилизационному воодушевлению прочих? Почему результатом интенсификации различений своего и чужого, превращающихся в знаменитое различие «друг/враг», становится — в теории, только в теории! — война комбатантов? Не лучше ли тогда партийное представительство и парламент, помогающие мобилизовать политические интересы и политические действия большинства народа?

Вот в этом-то контексте и надо понимать статью «Политика», позволяющую раскрыть взрывоопасный потенциал «Понятия политического». Политика может быть политикой тотальной мобилизации. Политическое может быть организацией народа в вождистском государстве, где фюрер не просто подчиняет, но мобилизует массы. Только здесь речь пойдет уже не о внутренне мирном полицейском государстве, войска которого ведут обеспеченные правом войны за его пределами. Речь пойдет о тотальном государстве, государстве тотальной мобилизации, динамику которому придают, казалось бы, не только внешние, но и внутренние процессы. С этими процессами тоже не все понятно. Пока только создается (воссоздается) народное единство, пока изгоняют чужаков (Шмитт, заметим попутно, умудрился практически не коснуться расового учения в своей статье), пока побеждают предателей («вождь защищает право!»), все более или менее понятно. Но что потом? Потом неизбежно наступает черед внешней политики. Воодушевленный народ должен по призыву вождя устремиться за пределы, он должен из территориально ограниченного стать пространственной силой. Понятие политического перетекает в понятие тотального государства и отсюда — в понятие пространственной силы, которое предполагает ведение войн. Так складываются вместе частички композиции, в которой ни общетеоретическое понятие политического, ни концепция тотального государства, ни отождествление фюрера с защитником права, ни борьба с евреями как радикально чуждым, ни,





наконец, агрессивная внешняя политика не являются чем-то лишним и ненужным. Все на своих местах.

Это обманчивая логика — в том смысле, что логическая связность понятий наводит на мысль о неизбежности следования одного из другого. Но никакой неизбежности здесь нет. На каждом этапе, при каждом повороте Шмитт не служил орудием саморазвития понятий. Он делал выбор, в том числе ошибочный, порочный выбор, который ограничивал возможности следующих теоретических выборов. Но то, что он сам проделал этот путь, провел эксперимент и показал его результаты, составляет непреходящую ценность для потомков. Мы видим эти точки выбора, мы видим соблазны и резоны. Это значит, имея в виду катастрофу — личную катастрофу Шмитта в наименьшей мере, более же всего — немецкую и общеевропейскую катастрофу, — что определенные стратегии уже отработаны навсегда. Кто хочет проделать вместе со Шмиттом хотя бы короткий отрезок теоретического пути, должен всякий раз иметь в виду эту перспективу. Следует, правда, помнить и о том, что выбор — это именно выбор. Теоретические возможности далеко не были исчерпаны тем, что было сделано в эти годы. И сам Шмитт понимал это лучше многих. ❁





## Политический романтизм Карла Шмитта\*

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

*Карл Шмитт.* «Северное сияние» Теодора Дейблера<sup>1</sup>

Книга о политическом романтизме<sup>2</sup> занимает особое место в творчестве Карла Шмитта. Она впервые принесла ему по-настоящему широкую известность, в том числе и за пределами Германии<sup>3</sup>. Шмитт начал публиковаться очень рано и писал много, его труды были встречены хорошо, но 1919 год — время переломное, начало взлета и вместе с тем — расчета с прошлым. Таков этот год в судьбе Шмитта и в истории его страны.

В 1920-е гг. Веймарская Германия обрела устойчивость и, внушив было надежды на нормализацию порядка тем, кто смел и желал надеяться, десятилетием позже устремилась к катастрофе. «Политический романтизм» появился накануне этой поры надежд и опасений, когда *все перевернулось и только-только устравилось*. Только что

\* Публикуется впервые. Краткая версия опубликована в: Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 1. С. 66–74.

1. *Schmitt C.* Theodor Däublers «Nordlicht»: Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes. Berlin: Duncker & Humblot, 1991. S. 12.

2. Ниже название книги повсюду в тексте заменено аббревиатурой ПР. При цитировании номера страниц в круглых скобках отсылают к источнику: *Schmitt C.* Politische Romantik. 2. Aufl. München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1925.

3. В 1920-е гг. только ее одну из всех его работ перевели и издали во Франции, где она вызвала живой интерес.





кончилась война — внезапным и тяжелым поражением, — произошла Ноябрьская революция, покончившая с монархией, а в Мюнхене, где жил Шмитт, возникла и погибла, просуществовав несколько недель, Баварская Советская республика. В этой исторической среде молодой юрист, склонный к несколько экстравагантному поведению<sup>4</sup> и богомному образу жизни<sup>5</sup>, написал книгу, в которой расквитался со своим романтическим существованием и сделал выбор в пользу серьезности.

## I

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

*Карл Шмитт.* «Северное сияние» Теодора Дейблера<sup>6</sup>

Присмотримся внимательнее к этому повороту. ПР можно считать последней книгой предшествующего периода, замыкающей целую эпоху в творчестве раннего Шмитта, или первой книгой, открывающей

4. «Моя аномальность принесет мне много хлопот, — говорит Шмитт. — Ведь это — искусственная конструкция, одна из множества моих манер. Мне удастся, благодаря уму и гибкости, придерживаться ее, наряду с другими, которые у меня тоже в ходу. Но сколько сил на это растрчивается впустую, как это утомляет в перспективе! Когда я стану старым и слабым, притворяться уже не смогу» (*Schmitt C. Die Militärzeit 1915 bis 1919: Tagebuch Februar 1915 bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien / Hrsg. von E. Hüsmert und G. Giesler. Berlin: Akademie, 2005. S. 176*).

5. «За всю мою долгую жизнь юриста, — писал Шмитту его старший коллега и покровитель ам Ценхоф, — я не встречал человека, у которого было бы больше порядка в мыслях и понятиях, чем у Вас, но также и ни одного, у кого было бы больше беспорядка и неразберихи в частной жизни». Шмитт цитирует эти слова в дневниковых записях, вошедших в знаменитый «Глоссарий», их также выносит в качестве эпитафии к Введению издатель его ранних дневников Эрнст Хюсмерт. См.: *Schmitt C. Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951 / Hrsg. von E. Frhr. v. Medhem. Berlin: Duncker & Humblot, 1991. S. 168.* Ср.: *Hüsmert E. Einführung // Schmitt C. Tagebücher: Oktober 1912 bis Februar 1915 / Hrsg. von E. Hüsmert. Berlin: Akademie, 2003. S. 1.*

6. *Schmitt C. Theodor Däublers «Nordlicht».* S. 61.





Шмитта таким, каким он предстает в своих эпохальных сочинениях вроде «Духовно-исторического состояния современного парламентаризма» или «Понятия политического», но в любом случае ее следует поместить в контекст прочих его трудов. Ранние книги Шмитта написаны преимущественно на юридические темы. Начало было положено его первой диссертацией о видах вины<sup>7</sup>, за ней последовала замеченная не только юристами, но и философами книга «Закон и приговор»<sup>8</sup>, а последней публикацией в этом ряду стала «Ценность государства и значение индивида»<sup>9</sup>, переизданная в 1917 году и представленная для habilitation (защиты диссертации, дающей право на профессию). Об этих сочинениях, в которых обозначилось расхождение Шмитта с господствовавшей в Германии традицией кантианской философии права, следовало бы писать отдельно<sup>10</sup>. Укажем только на то, что Шмитт уходит от традиционных для Германии того времени разговоров о значимости права, его догматике и логике, к вопросам *реальности* права и, что еще важнее, реальности государства<sup>11</sup>.

Книга о политическом романтизме связана с ними множеством тонких нитей. Однако более важно, пожалуй, другое. Юриспруденция, философия права и государства в эти годы — только одна сторона интеллектуальной жизни Шмитта. Не менее, а быть может, и более важными являются для него поэзия, музыка и религия. В 1913 году, вместе с Фрицем Эйслером, погибшим через год на войне другом, Шмитт, под псевдонимом *Иоганн Негелин* (заимствованным из «Пи-

7. См.: *Schmitt C. Über Schuld und Schuldarten*. Breslau: Schlettersche Buchhandlung, 1910.

8. См.: *Schmitt C. Gesetz und Urteil: Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*. Berlin: Liebmann, 1912. Переиздана с новым предисловием автора: *Schmitt C. Gesetz und Urteil*. München: Beck, 1969. В Предисловии Шмитт указывает на то, что в этой книге впервые поставил в центр внимания проблему *решения*, которая впоследствии стала главной в его знаменитом «децизионизме». См.: *Ibid.* S. VI.

9. См.: *Schmitt C. Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1914.

10. См. сжатое изложение и общее введение в проблематику в добротной книге Эллен Кеннеди: *Kennedy E. Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*. Durham: Duke University Press, 2004. Ch. 3.

11. В сходном направлении двигался в те годы Макс Вебер, в статье о Р. Штамлере предложивший социологическую критику чисто юридического подхода. См.: *Weber M. R. Stammlers «Überwindung» der materialistischen Geschichtsauffassung // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 7. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 291–359.





сем темных людей») выпускает сатирический сборник «Силуэты»<sup>12</sup>; в 1916 году публикует брошюру, посвященную интерпретации философской поэмы своего старшего друга Теодора Дейблера<sup>13</sup> «Северное сияние»; к 1917 году относится его работа о видимой церкви<sup>14</sup>, первое значительное сочинение по политической теологии, а в 1918 году появляется сатирическое «философско-историческое» исследование о *бурибунках* — широкогорлых существах, постоянно ведущих дневники<sup>15</sup>.

«Политический романтизм» Шмитт пишет, по его собственному утверждению, в 1917–1918 гг., почти сразу же по выходе «Северного сияния». Мы остановимся сейчас на этой небольшой книге. Пожалуй, ни одно другое сочинение Шмитта не позволяет так ярко представить тот радикальный поворот, который свершился в его мировоззрении в течение немногих лет. Истокование визионерской поэмы Дейблера могло быть под силу только искушенному знатоку. Шмитт был таким знатоком, с Дейблером он познакомился в 1911 году и проводил с ним вместе много времени. Позже, в «Глоссарии» Шмитт напишет: Дейблер «принадлежал к той чудовищной среде, в которой я завяз уже в 1912 году и оставался в ней до 1919-го... Я был слишком наивным

12. Подробный анализ этой книги, сопровождающий переиздание текста, см. в: *Villinger I.* Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne: Text, Kommentar und Analyse der «Schattenrisse» des Johannes Nigelinus. Berlin: Akademie, 1995. Несколько очерков — о Вальтере Ратенау, Томасе Манне, Рихарде Демеле и др. — напечатаны в виде приложения к ранним дневникам. См.: *Schmitt C.* Tagebücher. S. 333–344.

13. Дейблер сравнительно мало переводился на русский язык и был известен у нас при жизни преимущественно как художественный критик и теоретик искусства. См. его статью в сборнике: Северное утро. Вып. 1. Петербург, 1922.

14. *Schmitt C.* Die Sichtbarkeit der Kirche: Eine scholastische Erwägung // Summa. Eine Vierteljahresschrift / Hrsg. von F. Blei. Zweites Viertel. Hellaau: Jakob Hegner, 1917–1918. S. 71–80. Переиздано в: *Schmitt C.* Die Militärzeit 1915 bis 1919. S. 445–452.

15. *S[chmitt] C.* Die Buribunken // Summa. Eine Vierteljahresschrift / Hrsg. von F. Blei. Viertes Viertel. Hellaau: Jakob Hegner, 1918. S. 89–106. Переиздано в: *Schmitt C.* Die Militärzeit 1915 bis 1919. S. 453–471. Это насмешка над романтическим существованием, не лишенная самоиронии: Шмитт постоянно вел дневники и вообще отличался склонностью документально фиксировать все события своей жизни. Значение пародийного трактата, впрочем, не только сатирическое. Правильно понять его можно лишь как завершающую часть трилогии, которую образуют статьи, опубликованные им в 1917–1918 гг. в журнале «Summa». Шмитт пытается показать абсурдность имманентистской (лишенной трансцендентного измерения, усеченной за счет христианской эсхатологии) философии истории как специфического взгляда на мир современного ему западного человека.





и деревенским»<sup>16</sup>. Не будем придавать этим словам большого значения, в том же «Глоссарии» отсылку к Дейблеру, цитат из Дейблера и рассуждений о нем больше двух десятков. В начале 1948 года Шмитт пишет знаменитому юристу Рудольфу Сменду: «Адекватный поэт — не Рильке, но Дейблер»<sup>17</sup>. И через несколько месяцев повторяет то же самое<sup>18</sup>. В 1950 году Шмитт выпускает небольшое собрание работ, написанных в заключении, в самые тяжелые послевоенные годы. Дейблеру, наряду с другим любимым поэтом Шмитта Конрадом Вейсом, он посвящает здесь эссе «Две гробницы»<sup>19</sup>. Спустя десятилетия Шмитт настоятельно рекомендует «Северное сияние» Хансу Блюменбергу. «Я, — пишет Шмитт, — читал его много раз, бесчисленное множество стихов — сотни раз...»<sup>20</sup>. По свидетельству Хюсмерта, незадолго до кончины Шмитт, страдавший старческой деменцией, воображал себе угрозу со стороны одной из фигур «Северного сияния» и вновь цитировал эпос<sup>21</sup>. Насколько же значительным должно было оказаться влияние Дейблера на Шмитта в 1910-е гг.! Уже в 1912 году он пишет статью о Дейблере, которая так и не увидела свет. Книга о «Северном сиянии» запланирована в 1914-м, но появляется лишь двумя годами позже. Почти пять лет Шмитт стремится публично высказать свое видение поэзии Дейблера, связать свое понимание эпохи и критику культуры с интерпретацией его стихов<sup>22</sup>. Что же он, в конце концов, говорит?

Шмитт говорит о *романтизме* как необъятном ресурсе (мы внесли эти слова в эпиграф), о романтической натурфилософии как одном из важнейших источников «Северного сияния»: «В „Северном сиянии“ романтический порыв истолковывать (природу и исто-

16. *Schmitt C.* Glossarium. S. 28.

17. *Ibid.* S. 77.

18. *Ibid.* S. 141.

19. См.: *Schmitt C.* Ex Captivitate Salus: Erfahrungen der Zeit 1945/47. Köln: Greven, 1950. S. 45–53.

20. *Blumenberg H., Schmitt C.* Briefwechsel / Hrsg. von A. Schmitz und M. Lepper. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007. S. 142.

21. *Hüsmert E.* Die letzten Jahre von Carl Schmitt // *Schmittiana I.* Brussel: Economische Hogeschool Sint-Aloysius, 1988. S. 52. На это обращает внимание новейший биограф Шмитта. См.: *Mehring R.* Carl Schmitt: Aufstieg und Fall. Eine Biographie. München: Beck, 2009. S. 576.

22. В «Ex captivitate salus» Шмитт называет свою трактовку Дейблера в работе 1916 года «еще юношеской» и «христианской» и говорит, что, хотя сам поэт великодушно не стал ее оспаривать, подлинный смысл «Северного сияния» открылся ему лишь много позже, в конце 1930-х гг.





рию. — А. Ф.) господствует цельно и непосредственно... Что касается содержания... корни этого сочинения уходят в романтизм»<sup>23</sup>. Писать о Дейблере, замечает Шмитт, тяжело, он поэт–мыслитель, но мысли его сразу превращаются в образы и развиваются по логике образа, связываются согласно «иррациональному ритму картины или симфонии, а не дискурсивно-систематическим правилам»<sup>24</sup>. Художественное преодоление огромного философского и культурно-исторического материала идет так, что «переживаемый с яростной интенсивностью видения процесс в самый миг переживания пересоздается в картину и лишь затем становится стихом. Таким образом возникает эволюция зримых образов (Bilder), беспримерная *pictura poesis*»<sup>25</sup>, язык «пересоздается в чисто художественное средство»<sup>26</sup>. Именно в отношении к языку, продолжает Шмитт, кроется главная трудность для современного читателя. Раскрывая «Северное сияние», он находит там множество банальностей, временами красоты или мудрость, которые, однако, теряются среди этих банальностей. Если бы Дейблер был обычным смысленным писателем, стремящимся к взаимопониманию с публикой, он бы, конечно, писал по-другому. Но дело в том, что Дейблер — писатель необычный, до публики ему нет дела. Это сказывается в том, что он пренебрегает коммуникативной функцией языка, отказывается от «натурализма повседневного средства достижения согласия»<sup>27</sup>.

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

«Ландшафт северного сияния превосходит все самые  
возвышенные мечты,  
И все вещи начинают петь свою песнь.  
Вещность мертва. Слово наполняет пространство.

23. *Schmitt* C. Theodor Däublers «Nordlicht». S. 16, 17.

24. *Ibid.* S. 36.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.* S. 40.

27. *Ibid.* S. 47.





В существе своем я слышу звучание мирового света.  
Кольшется, летит, поет светлая пена звезд,  
Слово гремит в полноте изначального корня.  
Оно поет. Оно звенит. Оно поет себя самое. Рождает поэтов.  
Дух будет снова привыкать к слову»<sup>28</sup>.

Тут Шмитт считает уместным вспомнить Гегеля. Мышление Дейблера он называет «почти гегелевским», ибо дух, по Дейблеру, это дух познающий, а не только любящий, следующая, высшая ступень (в космогонии, возвышающаяся над природой, как в гегелевской системе). Ведь «панлогизм шваба Гегеля есть в сущности лишь вера, вера в человеческое мышление, в разумность всего бытия, во внутреннюю доброту природы, в человечество, его историю и его развитие»<sup>29</sup>. Шмитт развивает эту мысль:

«Таково значение универсальности северного сияния. Оно начинает внешним образом с пересоздания земли, в действительности же — не с чего иного, как с веры, что все добро и все имеет смысл. Не-кантовское, после-кантовское и до-сократическое состоит в вере в то, что природа добра и человек „по природе добр“. Несомненно, эта вера ставит всему зримому исполненный доверчивости вопрос и получает на него достойный доверия ответ; вера, которая не опирается на других людей, не социологический феномен, не нечто *ad alterum*, скорее нечто, что делает одиноким, зато дарит весь мир»<sup>30</sup>.

В конце всех вещей, поясняет Шмитт еще раз, находится дух, познание, гнозис, *visio Dei*<sup>31</sup>. В конце времен северное сияние прекращает земное движение. Сам по себе человек не может этого добиться никаким героическим деянием, никакой культурой, никакой планомерной деятельностью. *Последнее* остается даром, царством благодати<sup>32</sup>.

Книгу Дейблера Шмитт называет в высшей степени актуальной, но не потому, что она соответствует времени, а потому что является самым радикальным его отрицанием. Говоря о характере эпохи, Шмитт воспроизводит устойчивые фигуры мысли, принятые в тогдашней критике культуры. Из тех, кто более всего повлиял на него в этот период, назы-

28. *Schmitt C.* Theodor Däublers «Nordlicht». S. 51.

29. *Ibid.* S. 51–52.

30. *Ibid.* S. 53.

31. *Ibid.* S. 56.

32. См.: *Ibid.* S. 57.





вают обычно Вальтера Ратенау, однако критику *механического* характера времени можно найти у многих авторов. При том Шмитт — один из очень немногих, кто языком критики культуры говорит с радикальных теологических позиций.

«...рассудок освобождается ото всех оков, ничто не мешает ему следовать своему рационализму; цель его — познание Земли с целью овладения ею. Золото становится деньгами, деньги — капиталом, — и вот, начинается опустошительный бег рассудка, все увлекающего своими релятивизмом. Насмешливо, остротами и пушками он подавляет восстание бедных крестьян и, наконец, скачет по земле как один из тех всадников Апокалипсиса, что предшествуют воскресению плоти»<sup>33</sup>.

Шмитт готов описать эпоху как царство Антихриста или приближение этого царства. Именно поэтому, говорит он, книга Дейблера — не для тех, кем владеет часто свойственное сегодня самым лучшим из современников настроение глубокого недоверия миру и людям. «Знатоки» мира и людей чувствуют всюду обман, сомневаются в том, можно ли еще различить Христа и Антихриста<sup>34</sup>. Люди этой эпохи хотят, чтобы о них писали, они любят свое состояние сомнения. Они не хотят деяния, не хотят насилия, чтобы завоевать Царствие небесное. Такой огромный труд, такое духовное свершение, каким является «Северное сияние», им не по нраву. Он настолько масштабен, что превышает все возможности «проявить понимание», «отнестись терпимо», «оценить дарование». Случай Дейблера — совершенно другой, и только это имеет теперь значение.

Мы видим, что Шмитт выступает в этом сочинении как апологет романтизма<sup>35</sup>. Попробуем свести вместе отдельные его замечания. Итак: «Северное сияние» — это всецело романтическое творение. В нем описано движение. Траекторию движения можно выстроить, проводя линию между остановками на пути к северу. Она будет иметь форму эллипса, и эту форму Шмитт истолковывает, привлекая натур-философию «*романтического ученого*» Мальфати де Монтереджо<sup>36</sup>, не

33. *Schmitt C. Theodor Däublers «Nordlicht»*. S. 66–67.

34. См.: *Ibid.* S. 70.

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

36. См.: *Schmitt C. Theodor Däublers «Nordlicht»*. S. 12–15.





принятую и даже не замеченную в науке. Дейблер же, как и романтики, — противник «плоской и пошлой точности». Язык поэзии и вообще не должен быть сухим и точным, но Дейблер почти полностью лишает его коммуникативной функции. В противостоянии гения и вкуса Шмитт вместе с Дейблером выбирает сторону романтического гения. Поэзия Дейблера как романтическая поэзия не должна доносить вятое, выражаемое в рассудочных формулах содержание. Рассудочная жизнь публики — это жизнь механического, основанного на калькуляции, изверившегося века. Художественный гений способен к подлинному постижению истины и самому радикальному преобразованию существующего; попирая рассудок и неверие, он стяжает новое небо и новую землю.

Три момента привлекают здесь особенное внимание. Во-первых, Шмитт предстает в «Северном сиянии» сторонником того характерного для начала века активизма, который пренебрежение рассудком и научной точностью связывал с радикальными преобразованиями не только общества и человека, но и всего мироздания. Шмитт туманно говорит о «космической этике» и о том, что «северное сияние — это семя, струящееся в мировое пространство»<sup>37</sup>. Во-вторых, Шмитт отождествляет либеральные добродетели гуманизма, терпимости, такта и многое другое в том же духе с царством Антихриста<sup>38</sup>. Наконец, в-третьих, апокалиптическое видение современности сочетается у Шмитта с утверждениями о по природе добром человеке. Напомним: Шмитт прямо называет эту позицию не-кантовской, после-кантовской и до-сократической. Несмотря на то, что эти определения далее не расшифрованы, можно предположить, что против Канта здесь работает у Шмитта прежде всего несогласие усматривать в человеческой природе «изначальное зло». Шмитт не мог бы согласиться и с подчиненным положением «физической теологии», поскольку она не подкреплена «этической теологией»<sup>39</sup>. До-сократическим, видимо, следует считать отказ дистанцироваться от своих побуждений и привычек действия,

37. *Schmitt C.* Theodor Däublers «Nordlicht». S. 12.

38. Возможно, здесь сказывается влияние Владимира Соловьева, которого Шмитт увлеченно читал в начале 1915 года.

39. То есть, по Канту, невозможно постижение мира как целесообразного созданного божеством целого, если не принимать в расчет существование и действие в нем человека как морально свободного существа. См.: *Кант И.* Критика способности суждения. § 85–86 (*Kant I.* Kritik der Urteilskraft. В 400–417).





не подвергнутых испытанию разумом и не подкрепленных выдержавшими публичную дискуссию аргументами. Имя Гегеля не случайно всплывает в этом контексте. Мы можем удивляться тому, что он оказывается у Шмитта на стороне романтизма, но панлогизм Гегеля истолкован Шмиттом как «вера в человеческое мышление» и «доброту природы».

Шмитт, таким образом, оказывается очень чувствителен к той составляющей гегелевской философии, которую подчеркивали, конечно, и другие его современники, повторившие и в некотором роде завершившие путь немецкой мысли от Канта к Гегелю, который незадолго до кончины пророчески очертил Вильгельм Виндельбанд. Прочитируем философа, традиционно причисляемого к так называемым *правым неогегельянцам*. В самом начале 1920-х гг. Рихард Кронер в книге «От Канта к Гегелю» пишет о немецких классиках романтической поры: «Что-то веяло в ту эпоху, подобно эсхатологическим надеждам времен первоначального христианства; теперь или никогда забрезжит день истины, он близок, мы призваны его приблизить»<sup>40</sup>. В примечании к этому месту Кронер цитирует письмо Гегеля Шеллингу, написанное в январе 1795 года: «Да приидет Царствие Божие, и да не будем мы при том праздно сидеть, сложа руки!»<sup>41</sup>. Кронер обращает внимание на «гордый тон», который свойствен всему немецкому идеализму и который есть уже у Канта, объявляющего о новой эпохе в теоретическом познании. Однако цитаты, которые он подбирает — из Фихте, Шеллинга, Якоби, — свидетельствуют не о гордости за прогресс теоретического знания. «Достаточно только, — говорит Кронер, — прочитать первые сочинения Шеллинга, чтобы на вас дохнуло жаркое дыхание пророческой веры, которой отличаются эти годы. Убежденность в том, что новое Евангелие явилось в мире, эхом отзывается с каждой страницы этих сочинений»<sup>42</sup>. Кронер дальше снова цитирует Гегеля, его вступительную лекцию в Гейдельберге: «Человек, поскольку он есть дух, может и должен считать себя достойным высшего, о величии и силе своего духа он может думать лишь в наипривосходнейшей степени... Сокрытая и закрытая сущность универсума не имеет сил противо-

40. *Kroner R. Von Kant bis Hegel. 1. Band: Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie* (1921). 2. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1961. S. 1–2.

41. *Ibid.* S. 2 (fn. 1).

42. *Ibid.* S. 3.





стоять мужеству познания...»<sup>43</sup>. Идеи этой краткой эпохи, заключает Кронер, «будут вечно живы в любом настоящем, которому свойственны духовные стремления...»<sup>44</sup>.

Другое любопытное свидетельство мы получаем от автора, не менее замечательного. В 1919 году, одновременно с «Политическим романтизмом» Шмитта, появляется, поначалу в качестве диссертации, а на следующий год в виде книги работа Вальтера Беньямина «Понятие художественной критики в немецком романтизме»<sup>45</sup>. Во Введении Беньямин ограничивает свою задачу. В этом сочинении, говорит он, мы не намерены обращаться к исторической сущности романтизма и решать историко-философские задачи. Наша постановка вопросов может, правда, дать материал и для исследования существа романтизма, но не *точку зрения* для такого исследования. Здесь Беньямин делает примечание: «Возможно, эту точку зрения следовало бы искать в романтическом мессианстве», — пишет он и далее цитирует Ф. Шлегеля: «Революционное желание осуществить Царство Божие есть эластический момент прогрессирующего образования и начало современной истории. Что никак не соотносится с Царством Божиим, есть для нее лишь нечто побочное». И далее, тоже слова Ф. Шлегеля, сказанные в другом контексте, о том, что пришло время основать новую религию: «Это цель всех целей и центральный момент». Беньямин подчеркивает, что и у Шлегеля, и у Новалиса можно найти множество подобных высказываний<sup>46</sup>.

Мы видим, что суждения Шмитта о романтизме в книге о Дейблере отчасти подобны суждениям его современников, поскольку это касается мессианской, активистской составляющей немецкого идеализма, в том числе романтиков и Гегеля<sup>47</sup>. Он пишет вполне в духе времени, возможно, несколько опережая время. Однако за немногие годы меняется очень многое. Несмотря на успех и на внятно выраженное желание

43. *Kroner R. Von Kant bis Hegel* I. S. 3.

44. *Ibid.* S. 5.

45. См.: *Benjamin W. Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

46. *Ibid.* S. 8–9 (fn. 3).

47. Свойственные романтическому движению черты «суть одновременно мотивы идеалистического мышления и образования систем», — настаивает Кронер. См.: *Kroner R. Von Kant bis Hegel*. 2. Band: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes* (1924). Tübingen: Mohr (Siebeck), 1961. S. 130 (fn.).





самого Дейблера, Шмитт скоро отказывается от планов переиздания брошюры. В 1920 году это могло только помешать его карьере, полагает новейший биограф<sup>48</sup>. Но дело, видимо, не только в карьере и даже не в том, что преклонение Шмитта перед Дейблером поблекло и обетования его эпоса не исполнились. Изменилось нечто более важное: общая точка зрения Шмитта на романтизм.

## II

Покажите мне любовь, которая не может высказать, любовь ли она более к земному или к незримому в государстве, которая не может сказать, любит ли она его более ради воспоминаний или ради нынешней свободы, или более ради надежд на будущее... Я поставил себе целью представить государство предметом бесконечной любви, я хотел показать, что все безнадежно рассеянные и бессильные мысли жизни, всякий интерес, совесть, — все должно быть возвращено к живому потоку общей жизни, что все индивидуальное право и индивидуальное счастье должны присоединиться к праву и счастью общности и уже от него получают то значение, длительность и серьезный смысл, без которого вы суть ничто и не можете ничем обладать.

*Адам Мюллер. Начала государственного искусства*<sup>49</sup>

Шмитт был не первым, кто писал о *политическом* романтизме. В 1908 году вышла в свет работа «Всемирное гражданство и национальное государство», принесшая успех и уважение автору, немецкому историку Фридриху Майнекке<sup>50</sup>. Три главы этого труда посвящены Шлегелю, Новалису, Адаму Мюллеру. Майнекке, видимо, первым вводит в оборот словосочетание «политический романтизм». Его монументальное сочинение явно должно было послужить для Шмитта одним из самых сильных интеллектуальных раздражителей. Правда, он только раз упоминает этот труд и не вступает в прямую полемику, но именно с этого времени начинается соперничество Шмитта с Май-

48. См.: *Mebring R.* Carl Schmitt. S. 86.

49. *Müller A.* Die Elemente der Staatskunst. Тl. 2. Dresden: Sander, 1809. S. 6–7.

50. См.: *Meinecke Fr.* Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates. 2. Aufl. München: Oldendourg, 1911. Шмитт только раз упоминает о «знаменитой книге» (ПР, 40).





некке и его школой, растянувшееся на долгие десятилетия<sup>51</sup>. Шмитт не может принять ни общую тенденцию знаменитого историка, ни его интерпретацию ключевых для него авторов. На некоторых аспектах их расхождений мы остановимся ниже.

Сначала попробуем вкратце представить новый, появляющийся лишь в ходе работы над ПР аргумент Шмитта. Это можно сделать, обратившись к предисловию ко второму изданию. Прежде всего он указывает на сложности, связанные с самим понятием «романтизм». С чего, собственно, следует начинать? С определения того, *о чем идет речь*, — ведь единства по поводу того, что такое романтизм, нет (ПР, 3ff., 43 ff.). Его не было ни в романтическую эпоху<sup>52</sup>, ни среди историков XIX века, ни среди современников Шмитта. Шмитт констатирует путаницу в определении романтизма, но не намерен отказываться от того, чтобы пользоваться этим словом *в точном смысле*, хотя бы только применительно к романтизму политическому. Он рассматривает несколько возможностей подойти к определению романтизма поближе и несколько раз возвращается к теме, нам уже знакомой. Не следует ли попросту сказать, что романтизм исходит из того, что человек по природе добр (ПР, 3)? Это был бы хоть какой-то ответ, говорит Шмитт, ответ через формулу догматики, к которой уже потом добавлялись бы определения более конкретные. Догматическая формула, все рав-

51. В 1926 году Шмитт пишет резко отрицательную рецензию на книгу Майнекке о «разуме государства», мотивируя (в дневниковых записях) свое решительное негодование тем, что школа Майнекке замолчала «Политический романтизм». Меринг указывает в этой связи, что сам Майнекке откликнулся на ПР, а впоследствии давал Шмитту рекомендацию для устройства на работу в берлинской Высшей школе политики. См.: *Mebring R.* Op. cit. S. 197. См. также: *Meinecke Fr.* Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München, Berlin: Oldenbourg, 1924.

52. Пожалуй, ссылка на одно современное историческое изыскание будет здесь нелишней. Поначалу, пишут Ф. Лаку-Лабарт и Ж.-Л. Нанси, слово «романтизм» не используется самими романтиками, по меньшей мере в Германии. Оно разве что встречается кое-где у Новалиса в посмертных фрагментах, да и то в таком значении, в каком впоследствии иенские романтики его не употребляли. Фридрих Шлегель в одном из писем брату Августу отказывается давать определение романтизма, потому что это заняло бы больше сотни страниц. В конечном счете неспособность к постижению собственной сути приводит к тому, что первые романтики ограничиваются указанием на место (Йена) и журнал, в котором они публикуются («Атеней»). См.: *Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L.* The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism / Transl. by Ph. Barnard and Ch. Lester. Albany: State University of New York Press, 1988. P. 6–7.





но, правоверная или еретическая, лежит в основе всех высказываний в сфере духа. Утверждение о добром по природе человеке — хороший критерий для вычленения целого ряда движений, отказывающихся от представления о первородном грехе (ПР, 5). И такой ответ уж точно лучше, чем акцентирование национальных особенностей романтизма (ПР, 6) или противопоставление романтизма как юной энергии жизни застывшей старости (ПР, 8). В конце концов, Шмитта все же не удовлетворяет эта трактовка романтизма, она лишена исторической конкретности, ведь «всякое духовное движение надо морально и метафизически принимать всерьез, но не как пример абстрактного положения, а как конкретную историческую действительность во взаимосвязи исторического процесса» (ПР, 8). Шмитт внятно подтверждает одно из тех суждений о романтизме, которое мы находили у него уже в «Северном сиянии». Его не устраивает только чрезмерно абстрактный характер такого подхода.

Что значит *в данном случае* мыслить абстрактно? С одной стороны, *здравый смысл* ученого подсказывает, что «догматическая формула» вряд ли может считаться исчерпывающим описанием явления. С другой стороны, Шмитт далеко выходит за пределы того, что способен подсказать один только здравый смысл. Ведь возможен иной ход рассуждений. Например, такой. Все, что по-настоящему заслуживает внимания, связано между собой логикой взаимного соответствия и обусловливания. «Догматическая формула» схватывает самое существенное, а если так, то любая конкретизация, коль скоро она остается в области релевантного, должна логически соответствовать этой формуле и быть обусловлена ею. Иначе говоря, все, что нас может интересовать, это поиск за многообразием романтизмов одной и той же формулы о по природе добром человеке как последней истины всякого исторически случайного сочетания идей. В таком случае, исследование ограничивается, с одной стороны, всесторонним изучением логической связи, с другой же, — не столько изучением, сколько демонстрацией действия «идеи» в исторически случайной жизни. Но Шмитт восстает против такого или подобных ему рассуждений так же, как он не соглашался с неокантианским сосредоточением на изучении логики нормы в своих ранних юридических работах. Он говорит, что надо изучать *действительность* романтизма, т. е. становится на ту точку зрения, которую решительно отстаивает применительно к истории и социологии Макс Вебер и которую впоследствии в самой развернутой форме (и суще-





ственно изменив первоначальное понятие) представил Ханс Фрайер<sup>53</sup>. Социология и история — это *науки о действительности*.

Действительность в полноте ее конкретики не может быть исчерпана логическими или поддающимися логическому анализу формулами, в то же время ее вряд ли можно свести к полноте исторических событий. Скорее Шмитта интересуют «духовные и систематические взаимосвязи», позволяющие увидеть «структуру политического романтизма» (ПР, 40). Однако это не значит, что формулы можно недооценивать.

«Как всякое подлинное объяснение, метафизическая формула и здесь — наилучший пробный камень. Всякое движение основывается, во-первых, на определенном характерном для него отношении к миру, а во-вторых, на определенном, хотя и не всегда осознанном представлении о последней инстанции, абсолютном центре. Романтическое отношение яснее всего характеризуется своеобразным понятием „*occasio*“. Описать его можно, используя представления о поводе, предлоге, быть может, и о случае. Однако подлинное значение оно обретает благодаря своей противоположности: оно отрицает понятие „*causa*“, т. е. принуждение, оказываемое поддающейся исчислению причинностью, но кроме того, и всякую привязку к любой норме» (ПР, 22).

Таков один из самых знаменитых результатов Шмитта в ПР. Романтизм — это своего рода окказионализм, хотя его сопоставление «с метафизическими системами, которые называют окказионалистскими», может показаться несколько натянутым. Ведь, например, у Мальбранша «Бог — это последняя, абсолютная инстанция, а весь мир и все, что в нем происходит, всего лишь повод для активности его одного» (ПР, 22), но дает ли нам это право называть окказионалистскими те концепции, где логическое место Бога занято другой инстанцией? Да, говорит Шмитт, мы можем это сделать, потому что «многие формы метафизического отношения существуют ныне в секуляризованном виде», и хотя на месте Бога может оказаться «человечество, нация, индивид, историческое развитие или жизнь ради самой жизни... отношение от этого не перестанет быть метафизическим» (ПР, 23). Это очень сильное утверждение. Оно уже содержит в себе то радикальное,

53. См. об этом подробнее: Филиппов А. Ф. Ханс Фрайер: социология радикального консерватизма // Фрайер Х. Революция справа / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. М.: Праксис, 2009. С. 127–137.





на более чем полвека определившее (и частично даже опередившее) дискуссии заявление, которым всего через три года после «Политического романтизма» открывается третья глава «Политической теологии»: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию... но и в их систематической структуре»<sup>54</sup>. Подхватывая этот оборот, скажем, что сильными эти утверждения делают не только исторические обстоятельства их появления и влияния, но и их логическая («систематическая») структура.

Обратим внимание прежде всего на то, что «догматическая формула» о по природе добром человеке как ключ к пониманию романтизма не отвергнута и не опровергнута. Ее заменяет «метафизическая формула», поскольку она представляется более основательной. Ведь «метафизика есть нечто неизбежное», хотя «то, что люди считают последней, абсолютной инстанцией, может меняться, а Бог может быть замещен земными и посюсторонними факторами. Это я называю секуляризацией, и об этом здесь речь...» (ПР, 23). Романтизм Шмитт называет «субъективированным окказионализмом». Место Бога занимает романтический субъект, который превращает в «повод весь мир и все, что в нем происходит» (ПР, 24). Конечно, место Бога, продолжает Шмитт, может заступить и другая инстанция, например, государство. Тогда еще возможна какая-то объективность и обязательность. Самое радикальное следствие окказионализма обнаруживается именно в романтическом субъективизме эмансипированной и изолированной индивидуальности. Здесь в окказионалистском отношении обнаруживают себя фантастика, опьянение, сновиденье, сказочность. Все снова

54. Шмитт К. Политическая теология / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца и А. Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 57. Родство и перекличка между двумя книгами были сразу же замечены. Хуго Балл посвятил этому целый раздел своей знаменитой статьи о Карле Шмитте в журнале «Hochland». Здесь он сравнил, в частности, «Политический романтизм» и «Политическую теологию» с «Критикой практического разума» и «Критикой чистого разума» соответственно. См.: Ball H. Carl Schmitts Politische Theologie // Hochland: Monatschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst. Bd. 2. 1924. 21. Jg. April — September. S. 271–272. Об этой статье Балла см. также: Doremus A. La théologie politique de Carl Schmitt vue par Hugo Ball en 1924 // Les Études philosophiques. 2004. № 1. P. 57–63. Специально об отношениях Балла и Шмитта см.: Wacker B. Die Zweideutigkeit der katholischen Verschärfung: Carl Schmitt und Hugo Ball // Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts / Hrsg. von B. Wacker. München: Fink, 1993. S. 123–145.





и снова возникают новые миры — без субстанции, прочного руководства, определенности, решения. Такое отношение было бы невозможным в любой иной сфере, кроме искусства, в котором романтики создают эти пестрые, эстетически привлекательные миры. В романтическом, говорит Шмитт, ссылаясь на Новалиса, «все становится началом бесконечного романа» (ПР, 26, 121). Активизм Фихте был такого рода, что предполагал подлинное вторжение в каузальные связи и преобразование мира. Мало того, он предполагал также некоторое этическое решение. Но «романтическая продуктивность сознательно отвергает любого рода взаимосвязь *causa*, а тем самым — и любую деятельность, вторгающуюся во взаимосвязи реального мира» (ПР, 122).

В первой главе Шмитт сосредоточивается почти исключительно на биографии Адама Мюллера, написанной с нескрываемой антипатией к протагонисту. Что интерес к фигуре Мюллера, сопровождавшийся, в частности, переизданием его сочинений, как раз в 1920-е гг. заметно вырос, отмечает в середине десятилетия и сам Шмитт<sup>55</sup>. Однако отношение к Мюллеру было позитивным, о чем позволяют судить хотя бы следующие слова одного издателя его сочинений, современника Шмитта:

«Неудовлетворенный, не примиряющийся ни с каким конечным решением, фаустовский, постоянно в подвижном равновесии и потому легко в нем колеблемый — вот в чем немецкий дух удостоверяет свою бесконечность, и тем удостоверено также его бессмертие. Прошлое и настоящее, чужое и свое теснят его, тяжестью возлежат на плечах терпеливого Атласа, но нигде нет ему довольства и покоя, вечный мир духа невозможно устроить никаким трактатом или договором, и потому немецкий дух знает счастье лишь в бесконечном стремлении. Он не хочет комфорта и уюта, не желает покойно укрываться за оградями и каноническими законами»<sup>56</sup>.

55. Гопал Балакришнан отмечает, что в 1925 году диссертационную диссертацию о Мюллере написал не кто иной, как Карл Мангейм, чьи симпатии к Мюллеру были вызваны не столько его трудами, сколько тем, что Мюллер воплощал для него тип свободно парящего интеллектуала, приспособляющегося к меняющейся политической обстановке, а знаменитый историк культуры Эрнст Роберт Курциус, друг и впоследствии коллега Шмитта, в переписке с ним яростно защищал стиль и воззрения Мюллера на немецкую культуру. См.: *Balakerishnan G. The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. L.: Verso, 2000. P. 25f.

56. *Salz A. Vorwort // Müller A. Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*. Berlin: Drei Masken, 1920. S. XVIII.





Но именно *это беспокойное стремление немецкого духа* Шмитт и не может простить ни «толстому и прозорливому» Шлегелю, ни «проворному карьеристу» Мюллеру. Ошеломлявшая читателей уже в те годы эрудиция Шмитта позволяет ему демонстрировать «все маленькие подлости и человеческие слабости политического романтика» лишь затем, чтобы в следующей главе сразу решительно отвлечься от биографических подробностей: «Неукорененность романтика, его неспособность свободным решением держаться определенной политической идеи, его внутреннее непротивление каждому следующему, ближайшему и сильнейшему впечатлению, имеют свои индивидуальные корни» (ПР, 77).

Все это получает значение, лишь поскольку удастся поставить «в контекст духовной ситуации», и прояснение этой ситуации внезапно отбрасывает нас к началу Нового времени, коперниканской революции, философии Декарта. Краткий очерк пути европейской философии «после Декарта» имеет, в общем, выраженные неогегельянские черты, разве что не завершается апофеозом Гегеля.

«В современной философии, — пишет Шмитт, — господствует разрыв между мышлением и бытием, понятием и действительностью, духом и природой, субъектом и объектом, который не устранило и трансцендентальное решение Канта; оно не вернуло мыслящему духу реальность внешнего мира, потому что для него объективность мышления состоит в том, что оно движется в объективно значимых формах, а сущность эмпирической действительности, вещь сама по себе, вообще не должна быть постигнута. Но послекантовская философия сознательно схватилась именно за сущность мира, чтобы снять необъяснимость, иррациональность действительного бытия» (ПР, 78).

Романтизм — это как раз один из таких ответов, отражавших «философское стремление к недоступной абстрактному рационализму реальности» (ПР, 81). Специфику его Шмитт находит в чувственности и эстетизме, а ключевое рассуждение, подводящее читателя к пониманию специфики романтизма, имеет самый радикальный философский характер.

Что ставится в европейской мысли на место трансцендентного Бога, «высшей и самой надежной реальности метафизики»? Человеческое общество и человеческая история. Значение общества, будь





то народа или человечества, подчеркивается как атеистами, начиная с Руссо с его полным имманентизмом, так и консервативными теоретиками контрреволюции, для которых нация есть становящееся в истории творение Божие. Одним из высших пунктов так понятого философского развития является тогда Гегель, у которого народ обретает вид государства и оказывается инструментом мирового духа. В этом контексте и размещаются романтики. Романтический субъект претендовал занять место божества, но в отношении *сообщества, общности (Gemeinschaft'a!)* и истории возникали проблемы: «Гениальный субъект, раз он принимал всерьез свою божественную автаркию, не выносил уже никакой общности; включение субъекта в общность и историю означало ниспровержение мирозозидающей самости» (ПР, 96). Дело только усложняется, когда сюда добавляются категории возможности и действительности, с противоположностью которых неразрывно связаны противоположность бесконечного и конечного, интуитивного и дискурсивного (ПР, 99). Романтики ищут действительности, но действительность обесценивается по сравнению с возможностью всякий раз иной и лучшей действительности. Тем самым объясняется и так называемое историческое чувство романтиков, которого Шмитт у них вовсе не находит, и по-своему толкует их знаменитый интерес к прошлому:

«Прошлое есть отрицание настоящего. Если настоящее было отрицаемой возможностью, то в прошлом отрицание снова отрицается, а ограничение — снимается. Факт прошлого имеет бытийственное качество настоящего, это конкретное и реальное, а не произвольное сочинительство, и все-таки не имеет назойливого характера настоящего, той реальности, которая ежесекундно теснит романтика как существующего индивида. Поэтому оно есть одновременно реальность и нереальность, оно может быть также истолковано, скомбинировано, сконструировано; оно есть застывшее время, которое можно брать руками, чтобы возникли чудесные фигуры» (ПР, 102f.).

Итак, все становится игрой и произволом, «воля к реальности завершилась волей к видимости» (ПР, 113). Притязания романтизма как философии в высшем смысле оказались неосновательны.

Констатируя это, Шмитт переходит к исследованию «окказионалистской структуры» романтизма. Эта задача предполагает операции с очень тонкими различиями. Идея романтической субъек-





тивности заходит в ее последовательном развитии настолько далеко, что внешнее, казалось бы, уже не должно быть для романтика даже поводом! Ведь повод может мыслиться как нечто, инициирующее, возбуждающее деятельность субъекта и тем самым, собственно, определяющим ее. Между тем против этого и выступают романтики<sup>57</sup> и в рассуждениях о познании, и в эстетике. Что же дает истолкование их позиции как окказионалистской, насколько оно правомерно вообще и насколько оно корректно не только в отношении романтиков, но и в отношении окказионализма, известного нам в первую очередь (хотя и не исключительно) по сочинениям Мальбранша<sup>58</sup>?

Решающий момент здесь, утверждает Шмитт, — исчезновение любого каузального отношения. Конечно, нечто такое, что сродни «*occasio*», может быть найдено в «вещи самой по себе», «не-я» и т. п.; однако *occasio* исключает любое *необходимое* отношение. Структурная особенность окказионализма состоит в том, что «окказионалист не объясняет дуализм, но оставляет его, как есть, однако делает его иллюзорным, уходя от него к некоему объемлющему третьему» (ПР, 126); не останавливается и на нем и, всякий раз в поисках чего-то более истинного и подлинного, идет дальше. Подлинной же реальностью обладает лишь то, что романтический субъект делает предметом своего интереса (ПР, 138). А поскольку никакое подлинное воздействие на реальность ему не требуется, романтик может примириться с любой реальностью,

---

57. Именно в этом аспекте важна критика Фихте у Шлегеля: «У него (Фихте. — А. Ф.) Я само дает себе законы; вопрос состоит лишь в том, происходит это произвольно или необходимо. В первом случае имел бы место необузданный произвол; если же законы необходимы, то, поскольку причина этой необходимости не может заключаться в самом Я, последнее подчинено чему-то чуждому» (*Шлегель Фр.* Развитие философии в двенадцати книгах // *Шлегель Фр.* Эстетика. Философия. Критика. Т. 2 / Пер. с нем. Ю. Н. Попова. М.: Искусство, 1983. С. 136). Вообще Шлегель подлинной философией называл только идеализм, и все его важнейшие претензии к идеалистическим системам состоят именно в том, что «чуждое», «нечто иное, чем дух» получает несоизмерное значение. «*Идеализм* все выводит из *одного* духа, выводит возникновение материи из духа или подчиняет ему материю» (Friedrich Schlegels Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Erster Band / Hrsg. von G. J. H. Windischmann. Bonn: Eduard Weber, 1836. S. 244).

58. Давая одному из подразделов книги название на французском языке «La recherche de la réalité», Шмитт, как сам он сообщает в одном из писем Людвигу Фейхтвангеру, имел в виду вызвать у читателя сразу две ассоциации: с «Поисками абсолюта» О. де Бальзака и с «Разысканиями истины» Мальбранша. См.: *Schmitt C.* Die Militärszeit 1915 bis 1919. S. 502.





лишь бы она его не беспокоила, не представляла для него угрозы. И потому, подчеркивает Шмитт, романтик — дитя буржуазной безопасности и стабильности.

«Субъект, посредством простого переворачивания, стал творцом мира; он миром называет только то, что послужило ему поводом для переживания. Кажется, будто сознание личности в его огромности концентрируется в огромную активность. Однако самочувствование романтика ничего не меняет в психическом положении дел, которое всегда обнаруживается в окказионалистском типе, а именно, что никакой иной активности, кроме настроения, у него нет. А ее он оценивает, конечно, выше, чем „обычную“ активность» (ПР, 138).

Оформить свою активность в области переживания, игнорируя каузальные законы действительного мира, можно только эстетически, в художественном произведении. Но в то время как за романтическими художниками Шмитт готов признать способность к созданию великих произведений (великими же он считает те, где обнаруживаются достижения в области *формы*, а не одно только богатство переживаний<sup>59</sup>), у романтиков политических он находит вместо подлинного искусства или философии только некий «смешанный продукт», свидетельствующий о творческой немощи.

Окончательный *разгром* политического романтизма происходит в последней главе. Прежде всего Шмитт отмечает необыкновенную лабильность романтиков. Вообще, то обстоятельство, что романтизм бывает революционный и консервативный, хорошо известно всегда. Точно так же известно было, что романтики нередко начинали революционерами, а заканчивали сторонниками монархии. Правда, Майнекке полагает, что, по сути дела, эти перемены, кажущиеся столь радикальными, не так велики. Исследовав политические взгляды Новалиса, Майнекке утверждает, что даже в поздний, монархический период тот не смог отказаться от «лучших достижений протестантизма и Просвещения — внутренней духовной свободы»<sup>60</sup>. Духовной свободе индивида соответствует у Новалиса в политической сфере не национальное государство, а универсальная общность европейских народов,

59. Многократно повторяя утверждение о достижениях романтического искусства, Шмитт, однако, ставит его ниже искусства предшествующей эпохи — из-за утраты способности к *репрезентации*.

60. *Meinecke Fr.* Op. cit. S. 71.





учреждаемая универсальной властью, одновременной мирской и надмирной, властью религии<sup>61</sup>. Таким образом, монархизм оборачивается «религиозно-церковным космополитизмом». Шлегель, продолжает Майнекке, в это же время, будучи уже романтическим поэтом, не стал еще романтическим политическим мыслителем, но, подобно Новалису, был космополитом, только не религиозно-церковным, а демократическим и ориентированным на идеи естественного права. То, что Новалис и Шлегель были склонны и к высокой оценке «национальной жизни», и к «универсализму», Майнекке связывает с «основным характером тогдашнего немецкого образования, его напряженной духовностью, его исключительно высокой оценкой идеальных благ жизни»<sup>62</sup>. Именно из-за этой «спиритуальной тенденции», берущей верх над стремлением глубоко понять реальную политическую жизнь государства, романтики могли быть столь изменчивыми, так чтобы в одно мгновение воодушевиться государством, но тут же вновь отшатнуться от него, ввиду борьбы государств между собой, «того дикого соперничества политических эгоизмов, в котором невозможно было обнаружить никакой ценности человечества»<sup>63</sup>. Переходя на консервативные позиции, Шлегель, по словам Майнекке, пытается «законсервировать» определенный этап в историческом движении государства. Он считает идеалом сословную монархию, в которой дворянское сословие играет главенствующую роль, однако, замечает Майнекке, в такой сословной организации нет ничего уникального, национального, это общее романо-германское достояние, а утверждения о необходимости вернуться к такой монархии свидетельствуют о пренебрежении к действительному движению истории. Шлегель был совершенно не заинтересован в эмпирическом исследовании того, что составляет уникальность нации, так что он, также и в позднейшем творчестве, оставался на позициях не только неосознанного, но и осознанного универсализма<sup>64</sup>. Подобно Новалису, которому его христианский универсализм не позволил понять «великие битвы за власть последних столетий, возникновение современного государства», Шлегель считал, что стремление государств к господству «разорвало узы, связывающие христианские

61. См.: *Meinecke Fr.* Op. cit. S. 70–71.

62. *Ibid.* S. 77.

63. *Ibid.*

64. См.: *Ibid.* S. 82–84.





нации, и разрушило внутри них национальные сословные конституции»<sup>65</sup>. Майнекке считает, что этот универсализм роковым образом сказался даже в борьбе за национальное освобождение против французской, наполеоновской деспотии. Космополитическое мышление этого поколения романтиков пробивало себе дорогу даже там, где «всемирно-гражданское просвещение, казалось, было преодолено романтическим пониманием национального»<sup>66</sup>. Повествуя о Мюллере, Майнекке акцентирует не столько его собственную изменчивость, сколько различия внутри самого романтизма<sup>67</sup>.

Шмитт трактует своеобразную переменчивость романтиков совершенно иначе. Главное для него состоит в том, что «романтическое чувство мира и жизни может соединяться с самыми разными политическими состояниями и самыми противоположными философскими теориями. Пока идет революция, политическая романтика революционна, с окончанием революции она становится консервативной, а во время явной реакционной реставрации она и в этих обстоятельствах умудряется найти романтическую сторону» (ПР, 160). Разумеется, читателя позднейших сочинений Шмитта не может не насторожить своего рода переключки характеристик, данных здесь романтизму, и характеристик, данных католицизму в книге, вышедшей незадолго до второго издания ПР. «Нет, кажется, — говорит Шмитт о католической церкви, — такой противоположности, которой бы она ни охватывала. С давних пор она славится тем, что соединяет в себе все формы государства и правления... Ее история знает примеры удивительного приспособления, но также и жесткой неуступчивости, способности к самому мужественному сопротивлению и женской податливости, высокомерия и смирения — и все это в самых удивительных сочетаниях»<sup>68</sup>. Однако поиски родства между романтизмом (или гегельян-

65. *Meinecke Fr.* Op. cit. S. 86.

66. *Ibid.* S. 87.

67. «У Новалиса все-таки, сквозь всю его преданность всемирной взаимосвязи, всегда просвечивала суверенность индивида — эта идея связывала ранний романтизм с классическим идеализмом. Но у Мюллера блеск этой суверенности уже блекнет, и, если можно так сказать, индивидуальность надындивидуальных сил уже одержала победу над индивидом, отдавшим свою суверенность историческим жизненным силам, которые его окружают» (*Meinecke Fr.* Op. cit. S. 134).

68. Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 109. Здесь же, чуть выше, Шмитт говорит: «Она присоединяется к различным





ством) и католицизмом Шмитт клеймит как следствие «духовного промискуитета»<sup>69</sup>. Решительность высказывания скрывает, быть может, его оправданные опасения: предположение о родстве напрашивается *также и* ввиду тех характеристик, которые дает романтизму и католицизму Шмитт<sup>70</sup>. Однако различие он не устает подчеркивать: католицизм может быть связан с разными политическими позициями, однако всякий раз — с серьезным решением. Поэтому радикальный католический консерватор Бональд вызывает одобрение не по существу позиции как таковой, но именно своей серьезностью, а Фридриха Шлегеля Шмитт характеризует вновь уничижительно: тот-де не желал изменить в действительности вообще ничего, он только хотел «участвующим образом сопровождать ее в мышлении». Время, говорит реакционный романтик Шлегель, теперь недоброе, господство злого принципа неодолимо, и «злое состоит как раз в том, что политически не хотят что-то сделать» (ПР, 165). Это «нежелание что-то сделать», на что-то решиться является оборотной стороной «органического понимания», столь характерного для романтиков. Органическое, негодует Шмитт, рассуждая о Мюллере, оказывается всего-навсего одним из названий порядка, а порядок — это то, что принимается с любовью и восторгом. Подлинные католические контрреволюционеры совсем не таковы.

«Де Местр, как и Доносо Кортес, — пишет Шмитт в „Политической теологии“, — был неспособен мыслить... „органическим“ образом... Оба они были дипломатами и политиками с большими знаниями и опытом и заключили достаточно разумных компромиссов. Но систематический и метафизический компромисс был для них непредставим. Откладывать решение в решающий момент и притом отри-

---

течениям и группам, и ее уже тысячу раз попрекали тем, насколько различны партии и правительства, с которыми она вступала в коалицию в разных странах...» — перечисляя при этом на двух страницах сочетания более чем разнообразные (Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма. С. 102).

69. Там же. С. 109.

70. Самое подробное описание отношения Шмитта к католицизму дано в книге: *Dahlheimer M. Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888–1936*. Paderborn: Schöningh, 1998. Специально об отношениях Балла и Шмитта см.: *Wacker B. Die Zweideutigkeit der katholischen Verschärfung: Carl Schmitt und Hugo Ball // Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts / Hrsg. von B. Wacker*. München: Fink, 1993. S. 123–145.





цать, что здесь вообще еще необходимо что-то решать, должно было казаться им странной метафизической путаницей»<sup>71</sup>.

И если чтение Доносо Кортеса в период работы над ГПР было, в общем, еще впереди, то де Местр как раз в это время — один из важнейших для Шмитта авторов.

Остановимся на этом вопросе чуть подробнее. Де Местр — католик, современник Шлегеля и Мюллера, идеолог контрреволюции. Мы помним о значении Руссо для романтизма, и нам важно, разумеется, что де Местр атакует Руссо на протяжении всей своей литературной деятельности. Его мысль часто реактивна по отношению к Руссо, она движется через отталкивание от его положений, которые легко опознать в его изложении: он готов согласиться с частью аргумента, чтобы опровергнуть его в целом. Что исторически сложившиеся связи между людьми имеют собственную природу, справиться с которой не может индивидуальная воля, де Местр признает столь же охотно, как и Руссо. Но он не останавливается на этом, отрицая радикальный имманентизм Руссо в его трактовке всего социального. Согласно Руссо, люди, обладавшие изначально доброй и только испорченной с развитием цивилизации природой, путем общественного договора образуют государство-суверен, по отношению к которому не властны ни каждая индивидуальная воля по отдельности, ни простая сумма волей («воля всех»). Знаменитый тезис Руссо о том, что сувереном является именно народ, а не индивидуальный властитель, де Местр опровергает следующим образом: подобно тому, как ни один индивид не может командовать сам собою, то есть ограничивать сам себя, так и народ не может быть сувереном над самим собой; как не может быть сына без отца, так не может быть народа без суверена. Разумеется, продолжает Местр, существуют свободные, добровольные ассоциации людей, согласных с определенными правилами. Но принудительной силы эти регуляции не имеют. Именно поэтому нельзя расширить понятие ассоциации до понятия подлинной демократии: то, что принимается добровольно, что исполняется добровольно, не может быть законом<sup>72</sup>. Суверенитет

71. Шмитт К. Политическая теология. С. 91–92.

72. См.: *Maistre J. M. De l'état de nature and De la souveraineté du peuple*. Цит. по изданию: *Maistre J. M. Against Rousseau: «On the state of nature» and «On the sovereignty of the people»* / Transl. by R. Lebrun. Montreal: McGill Queen's University Press, 1996. P. 143ff.





(и притом всякий, не только монархический), говорит де Местр, является всегда единым, нерушимым и абсолютным<sup>73</sup>. При том люди рождены для монархии, она столь естественна для них как форма правления, что ее нередко путают с суверенитетом как таковым<sup>74</sup>. Монархия — это «централизованная аристократия», аристократическое правление — это такое, при котором место на троне остается вакантным. Богатство и происхождение всегда дают основание управлять, при любых формах правления<sup>75</sup>. Но монархия среди них — наилучшая. В пользу этого де Местр приводит много доводов, мы процитируем лишь один из них:

«При правлении нескольких (т. е. аристократическом правлении без монархии и тем более при республиканском правлении. — А. Ф.) суверенитет вообще не является ЕДИНСТВОМ, и хотя части, его образующие, составляют теоретическое ЕДИНСТВО, они отнюдь не производят то же самое впечатление на дух. Человеческое воображение не постигает это целое, которое есть лишь метафизическое существо; напротив, оно находит удовлетворение в отделении каждой [новой] единицы от общего единства, и подданный испытывает меньше уважения к суверенитету, отдельные части которого стоят над ним недостаточно высоко. Отсюда вытекает, что при такого рода правлении суверенитет не имеет той же самой *интенсивности*, а следовательно, и той же самой моральной силы [что при монархии]»<sup>76</sup>.

Подлинный характер европейской монархии, продолжает Местр, «записанный в сердцах подданных», состоит, однако, не только в том, что суверенитет монарха нерушим и абсолютен, но и в том, что он *непосредственно не вмешивается в управление*, он даже не имеет права приговаривать к смертной казни. Все это дело магистратов, а между сувереном и подданными встроена целая система посредствующих звеньев, корпораций и ассамблей, позволяющих наладить коммуникацию между сувереном и подданными в обоих направлениях<sup>77</sup>.

В знаменитых «Размышлениях о Франции» де Местр также говорит о монархическом суверенитете. Права народа, утверждает он, могут быть отчасти получены за счет уступок суверена, но права суверена

73. См.: *Maistre J. M. Against Rousseau*. P. 115ff.

74. *Ibid.* P. 119.

75. *Ibid.* P. 121ff.

76. *Ibid.* P. 125.

77. См.: *Ibid.* P. 125–126.





и аристократии, по меньшей мере главные права, не имеют ни автора, ни даты создания<sup>78</sup>, всем писаным законам и декларациям всегда предшествует нечто неписаное, и никакая ассамблея свободно собравшихся людей не конституирует народ<sup>79</sup>. Де Местр говорит, что «законодатель подобен Создателю; он не работает постоянно; он творит и затем отдыхает»<sup>80</sup>. Законодатель, однако, вынужден вмешаться, если что-то в законах портится, и чем больше в его законодательстве сугубо человеческого, тем чаще он вынужден вмешиваться. Отсюда де Местр переходит к критике современного (послеревolutionного) французского законодательного процесса с его огромной и все нарастающей интенсивностью в создании все новых законов. Нет Законодателя, говорит де Местр, вот отчего столько законов, все короли Франции не создали их такое множество, как три Национальных Ассамблеи, а принятие трех Конституций за пять лет — это и вообще нечто невообразимое. Отсюда выводится и возможность контрреволюции: Бог отдыхает, он не вмешивается, но люди заблуждаются, когда полагают, будто достигают того, чего намеревались достигнуть. Та подлинная, неписанная конституция, выражающая суть предусмотренного Богом устройства их совместной жизни, поменять которую невозможно, определит и легкость возвращения французов к монархии и христианству, которое будет пассивно и благожелательно принято большинством. А вот чего действительно нельзя делать, так это медлить, задерживать напрашивающееся изменение куда хуже, чем совершить контрреволюцию<sup>81</sup>, ибо нынешнее состояние чревато гражданской войной<sup>82</sup>. Именно потому, что монархия естественна, ее возвращение не будет болезненным, а контрреволюция не будет *противореволюцией*, а будет *противоположностью революции*<sup>83</sup>. Зафиксируем этот важнейший ход мысли: творчество законов — это показатель человеческого несовершенства. Действия людей вопреки божественным установлениям ведут лишь к тому, что они, сами того не сознавая, ускоряют собственное падение и торжество подлинных законов.

78. *Maistre J. M. Considérations sur la France. 2<sup>e</sup> éd. Londres: Mars, 1797. P. 94.*

79. *Ibid. P. 98.*

80. *Ibid. P. 104.*

81. *Ibid. P. 178.*

82. *Ibid. P. 179.*

83. *Ibid. P. 210 («ne sera point la révolution contraire mais le contraire de la révolution»).*





В той самой главе IX «Рассуждений о Франции», где обоснована возможность контрреволюции и на которую рекомендует обратить особое внимание Шмитт (ПР, 160), де Местр в высшей степени презрительно говорит о чувствах народа и его настроении. Настроения народа изменчивы. Они на поверхности. Есть, как сказано, подлинная конституция, не писанная, но составляющая самую суть его организации, изменить ее не может ничье решение и судить о ней по настроениям нельзя. В следующей главе, посвященной «мнимым опасностям контрреволюции», Местр рассуждает о том, что всё, в том числе и революция, имеет свои закономерности. Но так же закономерно и восстановление порядка! Революция — это нарушение порядка, порядок же создан Богом. Чтобы совершить революцию, потребовалась порча человеческой природы, а для того, чтобы восстановить порядок, надо обратиться к лучшему, что есть в человеческой природе, к добродетелям человека и естественному порядку вещей. «Но когда человек работает для восстановления порядка, он ассоциирует себя с автором порядка; ему благоприятствует *природа*, т. е. ансамбль вторичных причин, кои суть служители Божества»<sup>84</sup>.

Мы видим, сколь *неромантичен* де Местр. Его воззрения на государство предполагают солидарность граждан, однако в этой солидарности экстагическая, напряженная любовь к государству отсутствует вообще, а предполагаемая радость от возвращения *государя* в результате контрреволюции рассматривается холодно и цинично, как преходящая эмоция, вызвать которую легко при удачном стечении обстоятельств. Романтики же говорят именно о любви, и Шмитт отмечает это у Шлейермахера, Шлегеля и, конечно, Мюллера. Это важно, потому что любовь к государству для Шмитта является продолжением окказионалистской пассивности, в отличие от ясного сознания контрреволюционеров, требующих сделать выбор: «либо/либо». Различения здесь должны быть весьма тонкие. Если в романтизме «всякая активность смещается от одного к другому, от индивида к правительству, от правительства к Богу, а Бог — это предопределение и закономерность» (ПР, 169), то чем это отличается от цитированных рассуждений де Местра? Тем, что для романтиков вся активность человека в этой связи оказывается «участливым мышлением», никакого деятельного вмешательства в действительность они не допускают. Стать на сторону

84. *Maistre J. M. Considérations sur la France. P. 163.*





«автора порядка», восстановить основанный им и сообразный человеческой природе в ее неповрежденном виде порядок не решится ни один романтик. Контрреволюционер может понять необходимость революции, романтик отделяется общими замечаниями, сегодня восторгаясь ею, а завтра отшатываясь от нее. «Ибо если чувство, поэзия и миловидность суть главные качества, то может легко получиться так, что многие весьма легитимные явления покажутся менее интересными и менее „романтичными“, чем, например, прелестные юные девушки, танцующие вокруг дерева свободы. Поэтическая красота и легитимность как раз, к сожалению, не связаны между собой необходимым образом, а вкус эпохи переменчив» (ПР, 171). Для романтиков — и пример Мюллера здесь особенно показателен — необыкновенно важна риторическая составляющая, красота слога. Но политический мыслитель, публицист должен, говорит Шмитт, дать конкретный анализ правовых актов, правовых последствий определенного рода действий. Он должен принять определенного рода решения, стать на чью-то сторону со всей решительностью и не менять позиции в зависимости от обстоятельств, должен сделать что-то, что имеет какие-то следствия и за что надо нести ответственность. Вместо этого, говорит Шмитт, мы у Мюллера (и не только у него одного) видим какие-то общие суждения, разговоры об общих принципах и явное нежелание заняться делом, войти в детали. Отсюда культ вечного разговора, культ субъективного обмена мнениями.

Здесь мы подходим к одному из центральных пунктов атаки Шмитта на романтиков. *Разговор*, мы сказали бы по-русски, возможно, также «душевный разговор», единение чувствительных душ в дружеской беседе, радость общения, образования сообщества душевно близких людей — все это Шмитт рассматривает как проявление романтического эстетизма. Он обесценивает своей критикой все содержательное, что можно было бы записать в актив романтикам, особенно Мюллеру. Будь то теория противоположностей, теория денег, теория государства, — все оказывается пустым, тавтологическим, рассчитанным на эффект и отражающим лишь игру аффекта<sup>85</sup>. Во всем он усматривает недостаток серьезности и недостаток интереса к самой действительности. Особенно образом это сказывается в противопоставлении политическо-

---

85. Нет подлинно романтических идей, говорит Шмитт, лишь романтизированные (ПР, 202).





го романтизма и романтической политики. Политический романтик окказионально *переживает*, романтический политик окказионально действует. Повод может быть совершенно ничтожным, это именно повод, не то, что должно быть серьезной причиной действия, но действие он совершает вполне реальное. «Бессмертным типом» такого романтического политика является Дон Кихот. «Его честный пыл приводил его к ситуациям, в которых романтическое превосходство было невозможно, его битвы были фантастически бессмысленными — но то были все же битвы, в которых он лично подвергал себя опасностям, а не те высшего рода борения, как у Адама Мюллера — борьба художника с материалом или сапожника с кожей» (ПР, 207)<sup>86</sup>.

Здесь Шмитт вступает в сферу в высшей степени тонких и рискованных суждений. Политический романтизм, говорит он, представляет собой эстетизацию<sup>87</sup> действительности, т. е. уход от нее как таковой, но, преследуя «в соответствии со своими имманентными предпосылками и методами эстетический эффект», романтизм «может, сознательно или бессознательно, стоять на службе политической агитации и обладать политическим эффектом, не прекращая быть романтическим, то есть продуктом политической пассивности» (ПР, 209). Таким образом, аккуратное обращение с понятием политического романтизма требует очень многого. Если в начале ПР Шмитт говорит о том, как сложно дать определение романтизму, то ближе к концу он добавляет к своим результатам множество уточнений и оговорок. Не все романтики — политические романтики, даже тогда, когда у них есть политические взгляды или политические высказывания. Нельзя просто назвать политическими романтиками известных авторов, они могут попадать в эту категорию в один период творчества и не попадать в другой. Нельзя просто идентифицировать как «политикоромантическое» то или иное суждение или систему суждений — требуется усилие интерпретации, учет как общего исторического контекста, так и контекста биографии того или иного автора, чтобы прийти к окончательному (хотя, возможно, справедливому лишь для одного

---

86. Шмитт использует все одно и то же многозначное немецкое «Kampf». «С кем протекли его боренья? — вспомнит русский читатель. — С самим собой, с самим собой».

87. «Непоследовательность и моральная беспомощность по отношению к каждому новому впечатлению основаны на эстетической по сути своей продуктивности романтика. Политика столь же чужда ему, как мораль или логика» (ПР, 205).





из периодов его духовной эволюции) вердикту. Нельзя просто связать окказионализм с политикой, потому что так можно получить и политический романтизм, и романтическую политику. Каков же статус самого понятия политического романтизма? Очевидно, что, настаивая на тончайших дистинкциях, Шмитт предполагает некую чистоту понятия. Но что от чего и каким образом очищено? Существенное от привходящего, то, что составляет сердцевину, от поверхностного, — это само собой. Но вместе с тем чистое не является просто понятием, Шмитт находит его в исторической действительности, которую готов мерить меркой внутренней логики понятия, каким оно никогда и ни у кого не бывало, кроме как у него самого. Назвать эту процедуру методически безупречной нельзя ни с точки зрения истории, ни с точки зрения социологии. Это, скорее всего, некий род интуитивного философствования, но такого, которое явлено лишь в работе критика исторически конкретного идейного содержания. При этом в конечном счете остается неясным то правило, которым определяется у Шмитта подведение исторической фигуры под разряд «политический романтизм». Так, например, некоторая биография может содержать политико-романтические эпизоды, но потом потерять релевантность и оказаться неинтересной для изложения. Воззрения романтика могут совпадать в некоторой части с воззрениями других авторов, но интерпретируются в более широком контексте его творчества, однако это последнее интересует лишь с тех пор и лишь до тех пор, пока оно соответствует понятию о политическом романтизме, каким его выработал Шмитт. Вместе с тем это понятие обнаруживает такую степень консистентности, какой обычно не бывает в живом творчестве, если только речь не идет о текстах по логике или первой философии (да и то не всегда). Следовало бы задать вопрос, каким образом в жизни и творчестве романтика приводится в действие тот механизм, который производит столь показательные для исследователя явления. Имеет ли место подспудная работа понятия, обладающего собственной активностью, большей, чем могут взять под контроль индивиды? Или те связи, логическую необходимость которых демонстрирует Шмитт, производят свое действие иначе? Во всяком случае, Шмитт исходит, видимо, из того, что *смысловое*, поскольку оно объективировано в художественных и философских трудах, политических трактатах и личных документах, есть то же самое смысловое, которое, встраиваясь в индивидуальную мотивацию, может быть объективировано и, путем интерпретации,





распознано в человеческих поступках<sup>88</sup>. Такая методическая позиция, с известными вариациями, была типичной для немецкой гуманитарной науки того времени, и не должна была вызывать тех вопросов, которые мы задаем сегодня.

Дело не ограничивается чисто методическими аспектами или вопросом о том, насколько удачно применение метода в том или ином историческом случае. Проблема должна быть сформулирована более основательно. Считает ли Шмитт «эстетическое» чем-то недействительным? Эстетизированная действительность, говорит он, теряет характер несомненной реальности. «Порождающий контекст» этого утверждения вполне очевиден. Известно, что именно в годы работы над ПР Шмитт испытал большое влияние сочинений Сёрена Киркегора<sup>89</sup>, и в том, что касается отношения к эстетизму и требований опре-

---

88. Это позволяет ему, в частности, оспорить точку зрения Д. Штрауса, изображавшего Юлиана Отступника романтиком на троне империи. Решения Юлиана должны быть интерпретированы, доказывает Шмитт, именно как политические действия. Не романтическая преданность верованиям предков двигала им. «Государству, охватывающему, по тогдашним представлениям, всю землю, противостояла религия, которая, став государственной церковью, устраняла традиционную релятивистскую терпимость античного государства по отношению ко всем божествам и конфессиям... Он должен был, даже если бы его личные убеждения были другими, встретить своего религиозного противника на религиозном поле; абсолютной религии христианства должна была отвечать столь же абсолютно правильная языческая религия, хотя сущность и политическая ценность этого политеизма заключались как раз в религиозном релятивизме» (ПР, 220–221). Однако соображения Шмитта о Дон Кихоте, изложенные выше, позволяют поставить более принципиальные вопросы. Что если бы Юлиан оказался именно романтиком на троне? Поколебалось бы это концепцию Шмитта? Ничем образом. У него всегда оставался бы выход: напомнить о различии политического романтизма и романтической политики. Получается так, что понятие, когда оно употребляется наиболее корректно, может оказаться вообще не работающим за пределами философских уточнений и политических инвектив.

89. В 1918 году, работая над ПР, Шмитт заинтересовался трудами одного из преподавателей Мюллера, Йоханна Канне, и, одновременно с публикацией ПР, издал под своей редакцией его дневники. В Предисловии к ним он пишет о Киркегоре, «который, подобно новому отцу церкви, по-новому артикулирует для своего века вечную истину» (*Schmitt C. Die Militärzeit 1915 bis 1919. S. 475*). В цитированной выше книге Меринга приводится много свидетельств того, сколь велико было значение Киркегора для Шмитта в те годы. Содержательные аспекты этой связи убеждений Шмитта с философией Киркегора одним из первых анализировал Р. Крамме. См.: *Kramme R. Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Berlin: Duncker & Humblot, 1989*.





деленности, это влияние проследить легче всего<sup>90</sup>. Большое внимание характеристикам эстетизма у Шмитта в связи с Киркегором уделяет американский историк мысли и переводчик ПР на английский Гай Оукс. В предисловии к переводу он подробно, на нескольких страницах пересказывает «Дневник оболыстителя», чтобы заключить: «Этот молодой человек (Йоханнес. — А. Ф.), протагонист „Дневника оболыстителя“ Киркегора, и есть романтик»<sup>91</sup>. Оукс выделяет следующие моменты, которые важны у Киркегора для понимания Шмитта. Во-первых, если Шмитт подчеркивает отличие романтической иронии от самоиронии (потому что самоирония разрушила бы романтическое Я), то у Киркегора пример оболыстителя показывает: «...единственное, что романтик принимает всерьез, это его собственное романтическое сознание, и потому-то он и не может рассматривать себя самого как объект романтической игры»<sup>92</sup>. Во-вторых, говорит Оукс,

«в шмиттовском анализе политического романтизма поэтизация политики основывается на романтической теории действия... Романтик действует... поскольку его привели в движение. Таким образом, действие не перформативно, не есть нечто, что делают, но является скорее аффектом или настроением, чем-то, что чувствуют. Продукт действия — не результат, который можно было бы оценить по моральным стандартам, но, скорее, эмоциональный опыт, о котором можно судить лишь в эстетических и эмоциональных терминах. Как это осознал оболыститель у Киркегора, романтик аморален, в том смысле, что не озабочен моральными проблемами. Он не признает никакой моральной позиции, потому что не берет на себя никаких моральных обязательств»<sup>93</sup>.

---

90. Вот что, в частности, писала о романтиках, солидаризуясь с Киркегором, П. П. Гайдено: «...бесконечно всеохватывающая точка зрения стала возможной для романтиков именно потому, что их эстетизм позволил им — и прежде всего это открывает Шеллинг — признавать за реальность то, в соответствии с чем им не приходится *действовать*, соотносить свои поступки... Как видим, именно эстетизм романтиков, истолковавших высшую реальность как игру, создал возможность принять любую реальность, ибо ни одну он не принимал всерьез» (Гайдено П. П. Трагедия эстетизма: о миросозерцании Сёрена Киркегора. М.: Республика, 1997. С. 121).

91. См.: *Oakes G. Translator's introduction // Schmitt C. Political Romanticism. Cambridge: MIT Press, 1986. P. XIX.*

92. *Ibid. P. XXII.*

93. *Ibid. P. XXVI.*





Однако моральная или морально-политическая дисквалификация эстетизма — дело не столь уж простое. Шмитт неоднократно показывает, что политический романтизм имеет прямые политические следствия или, во всяком случае, политические импликации. Разумеется, это еще не может быть аргументом против его рассуждений об аполитичности политических романтиков, потому что воздержание от политического решения само является политическим — это скажет сам же Шмитт, но чуть позже, уже в 1920-е гг.; в ПР он только приближается к этой внятной позиции. Но все же: «Где начинается политическая активность, там прекращается политический романтизм...» (ПР, 224) — это одновременно и один из ключевых аргументов, и слабейший пункт его труда. Между тем «вечный разговор», поскольку он приобретает вид парламентской дискуссии, как утверждает сам Шмитт, должен быть назван тогда «неполитической активностью». Шмитт еще придет к тому, чтобы прямо объявить идею парламентаризма исчерпанной, но соображения того рода, что парламентская дискуссия — это, как сказали бы классики марксизма, — «говорильня», должно было следовать из его оценки романтического пассивизма уже тогда. Получается, что парламентаризм — неполитичен, болтлив, удовлетворяет прихотям самовлюбленных фантазеров и т. п. Подлинная политическая действительность всегда другая, и даже если болтуны начнут действовать, это не будет противоречить шмиттовскому определению: они просто перестанут быть болтунами.

*Тенденция* Шмитта вполне ясна: «Аффект, не выходящий за рамки субъективного, не способен стать базисом общности, пьянящая общительность — не основа длительной связи, ирония и интрига — это не точки социальной кристаллизации, а потребность быть не одному, но парить в подвижности оживляющей беседы — не позволяет создать никакого социального порядка. Ибо никакое общество не может найти порядка без понятия о том, что нормально и что есть право» (ПР, 226). Цель атаки обозначена точно. Это либеральное, социологическое, образованное применительно к состоянию модерна понятие общества. Общительность — чистая социальность<sup>94</sup>, но чистая социальность

---

94. Это именно то, что Г. Зиммель называл *Geselligkeit* и исследовал в очерке о чистой, или формальной социологии в своем последнем социологическом труде «Основные вопросы социологии». См.: *Simmel G. Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft) (1917) // Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. S. 103–121.* В русском переводе см.: *Зиммель Г. Общение: пример чистой,*





может быть только наслаждением беседой, ничем иным. Основать же длительное общество на общительности нельзя, как нельзя вообще эстетическим подменить политическое. Тем самым под удар ставятся, однако, уже не либералы! Эстетическое воспитание, эстетическая гармония родственных душ, искусство, устанавливающее живую связь поэтизированного прошлого с *Gemeinschaft*'ами настоящего, — весь этот комплекс идей, столь характерных, в частности, для молодежного движения в Германии<sup>95</sup>, дискредитирован самым основательным образом.

Попробуем, однако, исследовать вопрос еще более основательно. Резюмируем критику романтического эстетизма у Шмитта в ее философской части. Получается примерно следующее. В действительном есть каузальные связи. Связь причины и следствия необратима. Причиняющее действие имеет необратимые следствия в действительности, и с этим представлением о действительности коррелирует постулат о моральной ответственности действующего. Природа и свобода не противостоят друг другу как два царства, но явление морально ответственного решения в мире каузальных связей соответствует своему понятию именно потому, что действительность, так сказать, возвращает удар. Действующий принужден ответить за последствия решения. Ответственность есть потому, что есть несомненные последствия действий<sup>96</sup>, а попытка приподнять действительность над ней самой, так сказать, приостановить определенность, поставить под сомнение однозначность каузальных связей, рассматривается как пренебрежение действительностью как таковой.

Что возможность не всегда просто противостоит действительности, что возможность может быть понята также и как аспект более полно понятой действительности, что пассивизм и активизм не всегда имеют следствия лишь того ближайшего рода, когда нежелание решаться оборачивается политической трагедией, а героическое решение всегда лучше бездействия, но имеют и следствия более отдаленные и менее однозначные, — все это Шмитт в ПР не намерен принимать в расчет.

---

или формальной социологии / Пер. с нем. Л. Г. Ионина // *Зиммель Г. Избранное*. Т. 2: Созерцание жизни. М.: Юристъ, 1996. С. 486–500.

95. См. несколько более подробно: *Филитов А. Ф.* Ханс Фрайер.

96. Данная система аргументов могла бы быть прямо взята из лекции «Политика как призвание и профессия» Макса Вебера, однако исторические и идейные связи должны быть исследованы здесь дополнительно и с большой осторожностью.





Именно это делает его столь актуальным во времена, подобные временам создания ПР, и столь удручающе неактуальным во времена более спокойные.

### III

...если бы Карл Шмитт хорошо ознакомился с тем, как на самом деле работают парламенты, а не с некоторыми теориями, сюда относящимися, он бы не сделал всех тех ошибок, из-за которых он столь «остроумно» настаивал на родстве между парламентаризмом и романтическим «вечным разговором». А если бы он копнул еще глубже, то открыл бы, что романтики в Англии (где они были до известной степени осведомлены в парламентских методах) были лидерами антипарламентского эмоционализма. Подлинное родство существует не между парламентами и романтиками, а между романтиками и антипарламентаризмом и иррационализмом, в противоположность родству между парламентаризмом, рационализмом, утилитаризмом и реформами.

*Карл Фридрих.* Конституционное правление и демократия<sup>97</sup>

Судьба книги о политическом романтизме была во многом связана с судьбой автора. Балакришнан отмечает необычность этого сочинения, политическую тенденцию которого невозможно определить в терминах «левого/правое». Он отмечает также, что идентифицировать Шмитта в это время как немецкого консерватора было бы неправильно, а подлинный контекст его размышлений — не столько немецкие дискуссии, сколько французские<sup>98</sup>. Возможно, именно эта неопределенность или, точнее говоря, неопределимость в привычных для современников терминах идеологической окраски автора, привела к тому, что ПР сыграла, в общем, *меньшую* роль в духовной ситуации времени, чем на то допустимо было рассчитывать. Разумеется, ПР — книга не собственно политическая, это своеобразный философский труд, посвященный критике современной субъективности, причем субъективности именно буржуазной, связанной с безопасностью мещанского существования,

<sup>97.</sup> *Friedrich C. J.* Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe and America. Boston: Ginn, 1950. P. 638 (fn. 3).

<sup>98.</sup> См.: *Balakrishnan G.* Op. cit. P. 22, 26.





утратой веры и утратой воли. В этом смысле Шмитт в ГР отнюдь не идет против течения, он соучаствует в зарождающемся и крепнущем движении, но ни лидером, ни самой заметной фигурой такого движения не становится. После второго издания Шмитт уже не возвращался к труду, принесшему ему известность, а его последующие аффилиации с немецкими консерваторами и особенно с нацистами<sup>99</sup> сделали чтение его книги на какое-то время для многих потенциальных читателей занятием и вовсе неуместным. Для тех, кто хорошо знал творчество Шмитта, характерен в эти годы своеобразный «когнитивный диссонанс»: явная приверженность консервативному романтизму тоталитарных идеологов казалась несомненной, а связь между консервативным «органическим» государством и тоталитаризмом совершенно очевидной<sup>100</sup>; а вот как Шмитт — критик романтизма — может быть заодно с нацистами, понять было решительно невозможно. Вынесенная в эпиграф к разделу цитата из книги Карла Фридриха — крупного американского политического теоретика, испытавшего, подобно многим другим выходцам из Германии, сильнейшее влияние Шмитта, — характерна не столько содержанием замечаний, сколько раздраженной интонацией. В общем, не в ГР содержатся основные претензии Шмитта к парламентаризму, а продолжение темы «вечного разговора» в сочинениях 1920-х гг.

99. Напомним, что Шмитт не был сторонником нацистов, когда они рвались к власти, однако очень быстро перешел на сторону победившего движения. Он сделал блестящую карьеру в первые годы нацистского режима, затем частично в силу аппаратных интриг, а частично и по причинам более фундаментальным оказался в положении внешне достаточно почетном, но по сути лишенном даже минимального влияния. Это, впрочем, не изменило широко распространенной убежденности его бывших коллег, оказавшихся в эмиграции, в том, что Шмитт — *нацистский юрист*. Хотя ни нацизма, ни даже фашизма в годы работы Шмитта над ГР еще не существовало, это не мешает иногда пристегивать ГР к нацистскому периоду его творчества как основному. См. ниже, применительно к работе Фр. Бейзера. См. подробнее о трансформациях Шмитта в цитированной выше работе Балакришнана. Из немецких биографий наиболее полной до недавнего времени была книга: *Noack P. Carl Schmitt: eine Biographie. Frankfurt am Main: Propyläen, 1993*. С опорой на книгу Ноакка написана и моя статья: *Филиппов А. Ф. Карл Шмитт. Расцвет и катастрофа // Шмитт К. Политическая теология. С. 259–314*. В настоящее время наиболее полным биографическим трудом является цитированная нами книга Меринга.

100. См. уже в одной из ранних работ: *Florinsky M. T. Fascism and National Socialism: A Study of the Economic and Social Policies of the Totalitarian State. N. Y.: Macmillan, 1936. P. 234, 245*. Флорински без колебаний и оговорок называет фашистское и национал-социалистское движения *романтическими*.





не мешает ему говорить именно то, в непонимании чего упрекает его Фридрих: парламентаризм сродни рационализму, и с утратой надежд на рациональный аргумент теряет под собой политическую и мировоззренческую почву. Впрочем, к «вечному разговору» мы еще вернемся.

Тенденция рассматривать, с одной стороны, немецких романтиков как предшественников нацизма, а Шмитта — как одного из идеологов нацизма, не могла не привести к тому, что эта книга была исследована мало и плохо, и даже перемена в общей оценке романтизма не пошла на пользу более взвешенному пониманию Шмитта. Ужасы немецкого фашизма, пишет историк Арам Кайзер, привели к тому, что тень его, отброшенная в прошлое, легла на немецкий романтизм, который считали предшественником нацизма. Только Фредерик Бейзер оспорил этот взгляд и попытался показать, что Новалис и Шлегель не были консерваторами, а старались противопоставить «органическую нацию» *неэтическому порядку* старого режима<sup>101</sup>. Книга Бейзера действительно представляет большой интерес. В результате своих изысканий он, в частности, утверждает: «Если мы рассмотрим эстетику [Фр.] Шлегеля в контексте его эпохи и философского развития, трудно будет не сделать одного вывода: романтизм — эстетика республиканизма»<sup>102</sup>. Развитая в этой работе точка зрения вынуждает автора занять отрицательную позицию по отношению к концепции Шмитта. Бейзер считает, что Шмитт переоценивает значение романтического эстетизма, поскольку после 1799 года романтики от искусства обратились к религии<sup>103</sup>. Это замечание кажется нам просто поверхностным, однако далее Бейзер утверждает нечто весьма любопытное. Шмитт, говорит он, настаивает на аполитической природе романтизма, но тут Шмитта подводит фундаментальная стратегия. Шмитт «хотел показать, что романтизм аполитичен, потому что это позволило бы изобразить его политически безобидным; но такого рода предприятие демонстрирует, что на самом деле он считает романтизм политической опасностью»<sup>104</sup>. К этому месту Бейзер делает совсем уже поразительное примечание. Оказывается, Шмитт понимал политическое значение романтизма. Но

101. См.: *Kaiser D. A. Romanticism, Aesthetics and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 21.

102. *Beiser Fr. C. Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800*. Harvard: Harvard University Press, 1992. P. 260.

103. *Ibid.* P. 225.

104. *Ibid.*





романтическая критика либерализма тянула назад, в прошлое, и Шмитту, который впоследствии стал «ведущим нацистским идеологом», романтизм представлялся «главным конкурентом его собственным попыткам обосновать национал-социалистскую политику»<sup>105</sup>.

Впрочем, если Бейзер, по существу, совершает подлог за подлогом, доказывая недоказуемое, то с иных позиций и в куда более лояльном для Шмитта духе своего рода безупречный промах мимо цели совершает Фрэнк Анкерсмит. В известной и сравнительно недавней книге о политической репрезентации он пишет: «Как уже показал в „Политическом романтизме“ (1919) Карл Шмитт, ментальность Просвещения совершенно не соответствовала этой „принципиальной беспринципности“ парламентской демократии. Только романтизм с его уважением к многообразию, всем парадоксам, оппозициям, противоположностям, внутренне присущим социополитической реальности, создал интеллектуальный климат, в котором смогла расцвести парламентская демократия»<sup>106</sup>. Здесь представлен «голый результат», но именно тот самый, что оставил, говоря словами Гегеля, «позади себя тенденцию», результат мертвый и к намерениям Шмитта никакого отношения не имеющий. Но считать ли Шмитта поверхностным автором, не знакомым с подлинным парламентаризмом, или злодеем с далеко идущими замыслами, задумавшим нацистскую идеологию еще в те годы, когда о ней не помышляли будущие вожди нацизма, или проницательным интерпретатором романтизма как течения, благоприятствовавшего расцвету парламентаризма, — все это в лучшем случае свидетельствует о том, насколько сложной оказалась в целом концепция Шмитта и как много она теряет при попытке расщепить ее на отдельные, проверяемые и опровержимые результаты.

Быть может, глубже других понял Шмитта Гай Оукс, предисловие которого к американскому изданию ПР мы цитировали выше. Оукс сосредотачивает внимание не только на эстетизме, но и на вечном разговоре, и, демонстрируя актуальность Шмитта, рассматривает не общие проблемы парламентаризма, но времена расцвета подлинно романтической установки — знаменитые 1960-е гг. В это время американские романтики были «беспредельно очарованы сами собой», их заботи-

<sup>105</sup>. *Beiser Fr. C.* Op. cit. P. 403 (fn. 11).

<sup>106</sup>. *Ankersmit F. R.* Political Representation. Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 99.





ло более всего самораскрытие личности. Это время, когда «Сьюзен Сонтаг могла считаться серьезным культурным критиком, а Герберт Маркузе — философом», выносит на поверхность такие фигуры, как Норман Мейлер. Вот представьте себе, говорит Оукс, что вы видите в 1967 году Мейлера, участвующего в антивоенной акции в Вашингтоне. Что он там делает? Кажется, он и сам не знает. Пожалуй, наслаждается собственной известностью. «Действия Мейлера — это опыты воображения, в которых он играет с материалом политики и истории, материалом, который служит началом некоей „повести“, в которой сам он и художник, и протагонист»<sup>107</sup>. С ним могут происходить самые разные вещи. Но при этом они именно происходят с ним, сам он пассивен. В конечном счете романтик и здесь оставляет все как есть, принимает любой порядок и зависит от надежных гарантий личной безопасности. Отчетливо неприязненная позиция Оукса по отношению к послевоенным левым наследникам политических романтиков вряд ли способствовала широкому распространению его точки зрения на Шмитта и романтизм, однако беда не в том, что аргументы Оукса в основном ценятся в кругу специалистов по Шмитту. Беда в том, что промахивается также и Оукс, но промахивается уже вместе со Шмиттом.

Сфера разговора — это не противоположность политической жизни, но именно ее самостоятельная сфера. Безрезультатный, но постоянно возобновляемый разговор — это не обязательно поле игры чистых субъективностей. Выбор возможностей и сохранение возможностей — это не обязательно ущерб действительности. По меньшей мере в двух значительных социально-философских концепциях послевоенной Германии мы находим такого рода ответы Шмитту, ответы, быть может, не всеми распознанные, но явно предумышленные и стратегически исполненные. С одной стороны, это ответ, так сказать, с более романтической позиции. Юрген Хабермас, начавший свою научную карьеру с диссертации по Шеллингу и продолживший диссертацией, посвященной формированию дискутирующей общественности, приходит в дальнейшем к понятию идеальной речевой ситуации, т. е. такого дискурса, в котором каждое притязание участника может быть поставлено под сомнение и обосновано во все новых и новых продолжениях разговора. Никлас Луман, постоянный оппонент Хабермаса, начиная

---

<sup>107</sup>. *Oakes G.* Op. cit. P. xxx.





с 1970 года<sup>108</sup>, занимает в спорах с ним словно бы сугубо эмпирицистскую позицию: такой дискурс в реальности невозможен, говорит он. Однако сам Луман, которого Хабермас в ходе полемики уличает в идеологической зависимости от Карла Шмитта, обосновывает категорию смысла как основного понятия социологии. Смысл, как его понимает Луман, — это способ оперирования в пространстве возможностей, способ совершения выбора без уничтожения возможностей. Вся социальная реальность рассматривается как смысловая. Все социальные системы — смыслоконституирующие системы. Всякая операция — это выбор, сохраняющий возможности иного выбора. Романтические ресурсы, стоящие за этой базовой концептуализацией, приходится, конечно, еще вскрывать дополнительно<sup>109</sup>.

Этот спор уже давно отошел в прошлое, однако последствия его ощущаются еще долго. Вопрос о действии в мире множества возможностей, вопрос о том, как строится взаимодействие индивидов, которых больше не связывают вместе ни общая вера, ни общая традиция, притом что каждый из них может быть полон сознания личной значительности и жаждать автономии, не теряет актуальности многие десятилетия. Шмитт, а точнее, Шмитт времени ПР, занимает в этом споре не самые сильные и не самые продуктивные позиции. Конечно, некоторые из его схем до сих пор пригодны для работы. Не раз и не два, глядя на очередного как-бы-политика, мы вспомним о политических романтиках Шмитта. Не раз и не два он поможет нам трезво взглянуть на экстатические приступы революционного энтузиазма, сменяющиеся столь же экстатической любовью к порядку. Мы еще увидим немало стерильно возбужденных (говоря словами Зиммеля, понравившимися Максу Веберу) ниспровергателей одного порядка, уже готовых стать ревностными охранителями нового, да, в общем, и наоборот: охранителей, превращающихся в ниспровергателей, мы тоже видели и тоже еще увидим. Называть ли их романтиками? Или удовлетвориться содержательной стороной тех характеристик, что изготовил для них Шмитт? Проявлять ли настороженность в отношении тех, кто учреждает разговор, или более бояться все же холодных и рациональных рев-

108. См.: *Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: was leistet die Systemtheorie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

109. См., например: *Scholz F. Freiheit als Indifferenz: Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.





нителей диктатуры сабли (против диктатуры кинжала)<sup>110</sup>? Искать ответ на эти или подобные вопросы у Шмитта — значит отказаться от духа его сочинений в пользу буквы. Но самой возможностью их задать мы обязаны именно ему. ❧

---

110. Формула контрреволюционного философа Доносо Кортеса. Она означает, что террору на улицах (диктатура кинжала) может противостоять во имя веры и порядка только террор государства (диктатура сабли). Шмитт пишет об этом в «Политической теологии».







## VII Marginalia







## Восстание картезианцев: к социологической характеристике фильма «Бегущий по лезвию»\*

Не останавливайся и не философствуй, потому что если действительно начать философствовать, то все происходящее с нами ужасно.

Ф. К. Дик. Мечтают ли андроиды об электроовцах?<sup>1</sup>

### I

Из интервью сотрудницы Лаборатории искусственного интеллекта, директора проекта «Бог и компьютеры» Массачусетского технологического института Анны Фёрст корреспонденту «Нью-Йорк Таймс» Клавдии Дрейфус 7 ноября 2000 года<sup>2</sup>:

«*Вопрос:* Зачем нужен теолог в такой лаборатории?»

*Ответ:* На то есть две причины. Во-первых, конструируя аналогичные человеку машины, вы делаете предположения о человеке. Теологи исследуют культурные и духовные измерения именно этого вопроса: что значит быть человеком?.. Но есть и другая причина. Если мы конструируем роботов, способных на социальное взаимодействие, заставляющих людей обращаться с ними как с личностями, то возникают сложные нравственные вопросы. Например: кто

\* Впервые опубликовано в: Фантастическое кино. Эпизод первый / Под ред. Н. В. Самутиной. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 124–152.

1. Дик Ф. К. Бегущий по лезвию бритвы (Мечтают ли андроиды об электроовцах?) / Пер. с англ. Б. Крылова // Дик Ф. К. Бегущий по лезвию бритвы. М.: Эксмо, 2003. С. 163.

2. Do Androids Dream? M.I.T Is Working on It: A Conversation with Anne Foerst // New York Times. 07.11.2000 <<http://www.nytimes.com/2000/11/07/science/a-conversation-with-anne-foerst-do-androids-dream-mit-working-on-it.html>>.





мы такие на самом деле? Развились ли все наши реакции в действительности весьма механистическим и функционалистским образом? Или же у социального взаимодействия есть такое измерение, которое выходит за эти пределы? Почему я должен считать, что у кого-то еще, подобно человеку, есть собственное достоинство, хотя [этот кто-то] — всего лишь механическая вещь?

Мы, например, часто дискутируем такой вопрос: какой порог развития будет достигнут, когда роботов больше нельзя будет выключить? На самом деле, это вопрос о том, когда именно тварь заслуживает считаться внутренне ценной.

*Вопрос:* Как вы думаете, когда робот будет считаться внутренне ценным?

*Ответ:* Впереди еще долгий путь, лет пятьдесят, не меньше. Но совершенно ясно, что когда это время наступит, те, кто сконструируют робота, должны будут принять это решение, потому что они не будут трепетать при виде якобы человеческих качеств машины. <...>

*Вопрос:* Какой фильм о роботах вы любите больше всего?

*Ответ:* „Blade Runner“. Я по нему веду занятия со студентами. Роботы обладают абсолютным стремлением к смыслу, и когда их поиски не принимаются всерьез, оно приобретает роковой характер. Фильм ставит замечательный вопрос: что чувствуют гуманоидные создания, зная, что они созданы нами, и как они справляются с ограничениями, наложенными на них людьми?»

## II

Итак, главное фантастическое допущение — существование человекоподобных роботов — вполне совместимо с проектами современной науки, хотя биотехнологическое конструирование их тел, вероятно, представляет собой задачу более трудно решаемую. Время действия в фильме — ноябрь 2019 года, сравнительно точно датированное и для нас — совсем уже не отдаленное будущее. Оно было немногим более отдаленным в 1982 году, когда фильм вышел на экраны; и даже в 1992-м, когда появилась «режиссерская версия»<sup>3</sup>, до объявленного года оставалось чуть больше четверти века. Ближайшее будущее несколько боль-

---

3. Ниже мы говорим исключительно об этой версии как завершенном целом. Книга Филиппа К. Дика «Мечтают ли андройды об электрических овцах?» используется в ряде случаев для дополнительного прояснения некоторых эпизодов, но никогда — в качестве основного доказательства наших утверждений.





ше, чем отдаленное, может походить на экстраполяцию настоящего, и BR<sup>4</sup> — не единственный фильм такого рода.

Широко распространено мнение, что BR — фильм в прямом смысле слова *философский*. Главный герой Рик Декард (или Деккард — Deckard), имя которого созвучно имени великого философа, решает декартовские вопросы: как удостовериться в том, что некто является человеком, если единственное знание, доступное нам с полной достоверностью, это знание о нашем собственном существовании как мыслящих существ? Как по внешним признакам отличить человека от нечеловека, если чужой внутренний мир нам недоступен? Он решает эти вопросы не из философского любопытства: на окраинах обитаемого мира вышли из подчинения роботы, похожие на людей так сильно, что требуются специальные тесты для идентификации *репликантов* (это слово означает, что роботы-андроиды суть *реплики* человека, только вот, говорят, с эмоциональной сферой у них непорядок). Репликанты пробрались на Землю, куда им ступать нельзя, теперь их требуется *найти и уничтожить*. Прикладная задача распадается на две части: идентификация предшествует деструкции. Поверхностным образом это выглядит как обычная полицейская история. Полицейский агент оказывается также квалифицированным лаборантом: он применяет не им разработанные, но хорошо освоенные тест-вопросник и прибор для анализа данных. Экспериментальный метод как таковой позволяет на основании теоретической схемы создавать инструментарий для добывания у природы ее тайн. Теорий полицейский агент не измышляет и не применяет. Он также не добывает тайны природы. Однако прикладная задача «найди робота» в данном случае есть вывернутый наизнанку и доведенный до уровня лабораторного задания вопрос «что есть человек?». Полицейский агент, таким образом, оказывается не только лаборантом, но и философом, к тому же соединяющим в одном лице следователя, судью и палача. Правда, к репликантам слово «казнь» не применяется, говорят о «retirement», т. е. об «изъятии из обращения»<sup>5</sup>. Где нет казни как юридически оформленной процедуры, там нет и убийства, и сознания греха.

4. Вместо неудобного в повторениях «Бегущий по лезвию бритвы» мы здесь и далее используем широко принятое в дискуссиях о фильме сокращение его оригинального названия: «Blade Runner».

5. Русские переводчики фильма догадались перевести это как «отправить на пенсию».





Декард вооружен не только всепобеждающим Методом, но и техническими приспособлениями. В основании использования таких приспособлений стоит новоевропейская идея экспериментальной науки. Теория может быть превосходной, но требуется сконструированная ситуация, эксперимент, чтобы узнать, как это на самом деле. Рациональная машина (например, прибор для проведения теста) должна фиксировать не рациональность — ибо рациональной может быть именно машина<sup>6</sup>, — но эмоциональность. Подлинно человеческое в человеке — это способность к эмоциональной реакции. Ее лишены репликанты, но она может у них развиваться. Тогда чем они будут отличаться от человека? Тест показывает эмоциональную глухоту робота к человеческим обстоятельствам; человек, по определению, отзывчив, но не к роботу. Человек, создавший робота, не только имеет право его уничтожить. Он не испытывает к нему спонтанной симпатии и антипатии. То есть ведет себя, как робот. Это может быть предметом рефлексии, но бегущий по лезвию действует, а не размышляет о морали. Лишь *post festum* он признается в каком-то тяжелом чувстве<sup>7</sup>.

Репликанты не просто так оказались на Земле. Они хотят жить, они знают, что срок их жизни ограничен создателем — Тайрелом, главой корпорации по производству андроидов. Они пытаются встретиться с ним, но терпят неудачу за неудачей, пока, наконец, самый сильный и умный из них не пробирается в его чертоги. Перед этим репликант Рой говорит одному из подручных творца, Дж. Ф. Себастьяну

---

6. Вопрос о том, может ли машина имитировать человеческую рациональность в коммуникации, был поставлен в практическую плоскость еще Аланом Тьюрингом. См.: Turing A. M. Computing Machinery and Intelligence // Mind. 1950. Vol. 49. № 236. P. 433–460. Как известно, до сих пор ни одна из компьютерных программ не выдержала этот тест. Для дальнейшего изложения важно, что Тьюринг предлагал оценить именно способность к рациональной имитации человеческого интеллекта машинным интеллектом, а не возможность создания абсолютно похожих на человека машин. Судья должен решить, кто из его невидимых (по условиям теста) собеседников — человек, а кто — машина. Внешний вид и эмоциональные реакции роли не играют. В начале своей знаменитой статьи Тьюринг пишет буквально следующее: «Никто из инженеров или химиков не претендует на то, что мог бы создать неотличимый от человеческой кожи материал. Возможно, когда-то это будет сделано, но если даже и так, нам придется исходить из того, что нет никакого смысла стараться сделать „мыслящую машину“ более человеческой, облачая ее в такую искусственную плоть» (Ibid. P. 433).

7. Разговор Декарда с Рэйчел после убийства Зоры и Леона.





буквально следующее: «Мы не компьютеры, мы *естественные*»<sup>8</sup>, а его подруга, репликант Прис, продолжает: «Мыслью — следовательно, существую». Иначе говоря, они — и во всем фильме только они — внятно используют декартовский аргумент, чтобы удостоверить свою *человеческую* сущность в коммуникации. Но они нуждаются не просто в признании как таковом. Главное для репликантов — дойти до истока своего существования и добиться у творца продления жизни. В сущности, признание репликантов людьми как раз и должно означать, что сроки жизни ограничены. То, что им известны истоки и почти точное время смертельного исхода их жизней, именно и отличает их от людей. Декарду не нужны их философские формулы, восходящие к Декарту. Ему нужны их жизни, даже прежде срока. Когда встреча с Тайрелом все-таки происходит, творец объясняет твари, что продлить им жизнь и он сам со всеми своими сотрудниками не может. Но сожалеть не надо, ибо кратко живущий тем острее способен пережить полноту существования. Услышав, что создатели не властны над тем, что записано в книгу его жизни как генетический код, Рой убивает Тайрела и в скором времени вступает в единоборство с Декардом, который успел уже перебить всех его товарищей, в том числе и Прис. В этой схватке, строго говоря, не побеждает никто: репликант должен *вот-вот* умереть, Декард же совершает ошибку, которая *вот-вот* будет стоить ему жизни. Он повисает над бездной и, теряя силы, срывается вниз. С ним происходит в точности то же, что с андроидами: силы на исходе, смерть близка и неизбежна, а его самосознание при этом не имеет никакого значения. Жизнь не утверждается ни через самосознание, ни через коммуникацию. Но гибнущий, теряющий силы Рой последним возможным для себя напряжением подхватывает и спасает Декарда. Он произносит краткий монолог и умирает. Но есть еще один репликант, женщина, не входившая (хотя на этот счет есть разногласия в трактовках) в команду бунтовщиков. Рэйчел работала в офисе корпорации, она не знала, что она — не человек. Это знал Тайрел и установил в ходе теста Декард. *Только ее* он тестировал. Всех остальных убивал без теста, исходя из ситуации. Декард объяснил Рэйчел, что ее память о детстве не свидетельствует в ее пользу, потому что имплантирована в ходе сборки. Рэйчел не сразу справилась с осознанием

---

8. «We're not computers, Sebastian. We're physical». Философская точность словоупотребления заслуживает внимания.





своего искусственного происхождения. Она *проявляет* эмоциональное потрясение. В отношениях с Декардом она ведет себя как хорошо воспитанный, сдержанный, но глубоко оскорбленный *человек*. Но она приходит на помощь Декарду в одной из схваток и убивает Леона прежде, чем он успеваает расправиться с Декардом, она находит убежище в его квартире, покинув свой офис. Декард любит ее и не хочет «выводить из обращения».

Декард — самый лучший охотник из всех, он (хотя везение и умения играют в этом равную роль) справляется с целой группой андроидов нового поколения, превосходящих людей в уме и ловкости, тогда как его напарник становится жертвой репликанта, которого тестирует. Может ли Декард быть уверен в том, что сам он — человек? Он, кажется, сомневается, видя Рэйчел; он, кажется, хотел бы найти уверенность в своих воспоминаниях. Нас не может это убедить. Ведь показал же Уильям Джемс еще сто лет назад, что мы помним не отдаленное прошлое как таковое, а ближайшее прошлое, когда мы помнили более отдаленное. Сама по себе память ничего не доказывает<sup>9</sup>. Декарду снится единорог, животное мифическое и символическое, *помнить* которое он не может. Не имплантирована ли его память, как память репликанта Рэйчел? Декард обводит взглядом обстановку своей квартиры — старые вещи, старые фотографии внушают мысль о достоверной истории семьи. Но старые вещи не удостоверяют память о себе как теле, существовавшем прежде среди этих вещей. Ведь существование тела подтверждается памятью, а память... И помощник полицейского инспектора Брайанта Гафф, мастерящий оригами, которые прозрачно намекают на известные ему обстоятельства дела, знает об этой памяти, подобно тому как Декард знает о содержании воспоминаний Рэйчел. Декард объясняет Рэйчел, почему он идентифицировал ее как репликанта. Гафф оставляет у дверей Декарда крошечного оригами-единорога, показывая, что он в курсе событий ментальной сферы Декарда. Иначе говоря, может статься, что Декард — сам репликант. По поводу этого предположения ведутся бесконечные дискуссии, а режиссер фильма высказался однажды в том смысле, что да, конечно же, Декард — ре-

---

9. В повести Дика Декард не только *помнит*, как сам успешно прошел тест (эта память может быть имплантирована), но и проходит также другой тест прямо по ходу действия (правда, менее надежный). Он также многократно обнаруживает способность к эмпатии и подверженность действию регуляторов настроения и т. п.





пликант, и он именно так это и хотел представить<sup>10</sup>. Не просто охотой на андроидов занимается андроид, но и прикладную задачу по идентификации нечеловека решает андроид или «возможно-андроид». То есть грань между человеческим и нечеловеческим оказывается еще более подвижной, и фильм оставляет в этом отношении вопрос открытым.

В VR есть еще и отчетливое *социологическое* содержание. Оно не акцентировано, однако хорошо продумано. И совсем не фантастично. Скверная экология, разобщенность людей, явления социальной и культурной гибридизации, навязчивость рекламы и убогое потребительство, могущество корпораций и полицейский контроль представляют собой не столько образ будущего, сколько внятные черты настоящего, того самого, в котором действуют очень похожие на нас люди. Все действие фильма проходит на этом фоне, плотно<sup>11</sup>, хотя и очень скупо, немногими штрихами прорисованном. Однако даже минимальные социологические характеристики общества в VR позволяют несколько иначе посмотреть на философский смысл фильма. Прояснение философии социологией является нашей задачей в этой статье. Социальная жизнь в VR не так проста, как может показаться. Его философское содержание далеко выходит за пределы набивших оскомину рассуждений о *cogito* и единороге.

---

10. См.: *Brandt J. What Defines Human?* <<http://br-insight.com/2000/07/16/what-defines-human/>>. Автор ссылается на интервью Скотта журналу «The Blade Cut» (без указания места, года и тома). Конечно, и без этого высказывания многое наводит на такую мысль. Обычно обращают внимание на то, что Брайант говорит Декарду о шести безавших репликантах и о том, что один сгорел в защитном поле корпорации Тайрел, остальные же скрылись (по другой версии, сгорели два, так что этот момент в доказательстве самый сомнительный). Четверо гибнут, остаются Рэйчел (она репликант, но неизвестно, как долго она работает у Тайрела) и Декард. Если предположить, что Декард репликант, становится понятным, почему, например, он плохо понимает городской жаргон, почему совершенно одинок, почему очевидным образом малоэмоционален (хотя и активен в развитии отношений с Рэйчел), почему считается лучшим *blade runner*’ом и почему — но об этом ниже! — он так быстро соглашается на требования Брайанта.

11. Плотно, так сказать, без прорех, значит, что социологические характеристики не противоречат друг другу, они вполне консистентны.





### III

#### *Топография и экология*

Американские фильмы часто начинаются с панорамы большого города: сверкающие на солнце или залитые электрическим светом небоскребы сняты с высоты нескольких сотен метров. В начале VR мы тоже видим ночные огни города, над которым иногда взмываются языки пламени и проносятся летательные аппараты. Более всего он напоминает образ *ада*, каким его нередко изображали художники. Кажется, что высота предполагаемой точки наблюдения довольно велика, но кроме огней, пламени и летательных машин, ничего не видно, город как таковой не опознаваем. Нет ни одного указания, кроме титров, что это именно Лос-Анджелес. Зрителей, хорошо знакомых с его современной архитектурой и планировкой, привлекут виды отдельных зданий, являющихся местной достопримечательностью: вход в дом, где живет Декард, — это фасад здания Ennis Brown House, построенного в 1924 году. Только в фильме оно приобретает совершенно гигантские размеры. Bradbury Building, где живет Дж. Ф. Себастьян, — тоже знаменитое историческое здание, построенное в 1893 году<sup>12</sup>. Прочим, не знающим города, не за что зацепиться. Нет ни береговой линии, ни парков, ни гор. Ничто не напоминает цветущую Калифорнию<sup>13</sup>. Все время действия идет дождь или мокрый снег. Небо, солнце и звезды неразличимы даже с крыши высотных зданий, наверху только мутная пелена.

Невозможно сказать, является ли этот Лос-Анджелес *американским* городом в узком смысле слова, есть ли вообще в этом мире государства в нашем понимании. Упоминания о других государствах, как это часто бывает в современной фантастике, почти не встречаются<sup>14</sup>. Правда, в начале звучит реклама: «Корпорация „Шимаго-Домингос“», приглашающая к приключениям во «внешних мирах», «помогает Америке войти в новую жизнь». Название корпорации не внушает мысли о Се-

12. См.: Blade Runner: Frequently Asked Questions <[www.faqs.org/faqs/movies/bladerunner-faq](http://www.faqs.org/faqs/movies/bladerunner-faq)>. Здесь также указано здание Pan Am в центре города, в том районе, где в гостинице жил Леон.

13. Кстати говоря, в повести Ф. Дика действие происходит в Сан-Франциско. Там упоминаются названия улиц и районов.

14. Дик говорит о регуляциях со стороны ООН, о «Русском отделе Всемирного полицейского управления», о «Ленинграде» и «советских специалистах». Тем более примечательно, что Скотт обходится одним Городом.





верной Америке, скорее, о смеси японского с латиноамериканским. Девушка на рекламном щите — вполне японского вида, однако это ничего не значит. В известном смысле, Америка в фильме исчерпывает собой весь «внутренний» социальный мир (в противоположность «внешним мирам»), подобно тому, как весь американский мир исчерпывается *Городом*<sup>15</sup>. Мы знаем, что в Городе есть «китайский квартал», одного из третьестепенных персонажей называют «египтянином». Возможно, что египтянин имеет к Египту не большее отношение, чем китайский квартал к Китаю. Город не беспределен, как не беспредельна испорченная среда: в конце фильма облака, с удалением от города, кончаются. С высоты полета открывается радующий глаз пейзаж. Однако этот эпизод никак не вписывается в связную картину (социального) мира, каким он представлен в течение всего фильма<sup>16</sup>.

Обычное зонирование городов носит преимущественно плоскостной характер: достаточно двух измерений, чтобы очертить места производства, торговли, рекреации, богатые кварталы и т. п. Такое зонирование встречается и в VR. Город поделен на сектора, которых не меньше девяти, в секторах есть свои особые районы, например, китайский квартал. Впрочем, у поверхности, по которой ходят пешком и где перемещается наземный транспорт, чуть ли не все напоминает большой чайна-таун: лишь однажды ближневосточными мотивами в нарядах и лицах вытесняются доминирующие дальневосточные. Немногие белые англосаксы размещаются *выше*<sup>17</sup>. В VR нам показано четыре жилых и три офисных помещения. Жилые: квартира Декарда, квартира Себастьяна, гостиничный номер Леона, квартира (она же часть офиса) Тайрела, офис в его корпорации, где тестируют Леона, наконец, офис полиции. Ни одно из этих помещений не расположено на первом этаже. Выше всего — помещение полиции и офис-квартира Тайрела. Ниже всего — комната в гостинице. Вертикальное зонирование достаточно внятно отражает социальное распределение: даже тон-

15. Никто не узнает, что репликанты в городе, говорит Брайант Декарду. Именно что не «на Земле» и не в «Америке», а в *Городе*.

16. Известна также версия фильма без этого финального эпизода (снятого к тому же другим режиссером): все заканчивается, когда Декард и Рэйчел входят в лифт.

17. Такое изображение вертикальной социальной стратификации типично для городов в фантастических фильмах, начиная с «Метрополиса». См.: *Desser D. Race, Space and Class: The Politics of Cityscapes in Science-Fiction Films // Alien Zone II: The Spaces of Science-Fiction Cinema / Ed. by A. Kuhn. L.: Verso, 1999. P. 80–96.*





кие технологические операции совершаются *азиатами* у поверхности земли (анализ змеиной чешуйки, производство глаз), там же находятся места рекреации (сомнительное заведение, где выступает со своей змеей Зора) и закусочные (опять-таки неопределенно дальневосточного типа). Белые *американцы* живут довольно *высоко* над землей<sup>18</sup>. Очень высоко, на вершине гигантской пирамиды находится жилище Тайрела; впечатление, что и полицейский офис располагается в «высоких слоях», создается, поскольку Декард прибывает туда на летательном аппарате. Если верхние этажи зданий предназначены для тех, кто занимает более высокое положение, то эти аппараты, судя по фильму, имеются только в распоряжении властей и не являются обычным видом транспорта: ни личного, ни общественного<sup>19</sup>.

На экологию это зонирование видимым образом не распространяется. Яркий свет от рекламного щита, расположенного высоко над землей, свет и звук от перемещающихся по воздуху рекламных агрегатов, которые пробиваются в окна Декарда, вряд ли выглядят преимуществом<sup>20</sup>. Воздух везде мутный. Еле-еле вращается вентилятор<sup>21</sup> в пыльном офисе, где тестируют Леона. Полумрак везде: в полиции, в помещениях Тайрела, в квартирах Декарда и Себастьяна. Хотя на по-

---

18. В изображении квартиры Себастьяна есть некая странность, которая объясняется, скорее всего, не одной только небрежностью. Если судить со стороны входа, она расположена уж точно не под крышей. Но во время последнего поединка Декарда и Роя они оказываются на огромной высоте, куда просто не могли забраться, судя по видимым перемещениям. С точки зрения того, как должен быть *изображен* важный для автора *смысл*, это и не могло быть иначе. Квартира расположена на *социальном уровне* Себастьяна; поединок происходит на высотах тела и духа. Но с этого уровня еще едва различимы улицы и автомобили. Тайрел располагается на «заоблачных» высотах *пирамиды*, полицейские занимают место во внятной *вертикали* (цилиндрической формы небоскреба).

19. Не так в повести, где эти аппараты являются достаточно обычным средством передвижения.

20. В повести указано, что жильцы могут менять прозрачность стекол и характер освещения в своих квартирах. В фильме это не так очевидно применительно к жилью Декарда и Себастьяна. Что касается покоев Тайрела, то видимое солнце на заднем плане может быть как частью дизайна, так и тем светилом, которое можно разглядеть в реальности с заоблачных этажей его пирамиды. Судя по тому, что видно не только солнце, но и край соседней пирамиды, это все-таки окно. Но окно без рамы, словно бы помещение открыто прямо в мир. Вместе с тучами и мостами оно представляет вид из храмоподобных наднебесных чертогов Творца.

21. Чудовищное несоответствие межзвездным полетам и совершенным биороботам.





верхности нет видимых комков пыли<sup>22</sup>, воздух все-таки явно не чист, не прозрачен. Основная среда обитания человека — неживая: в Городе нет ни клочка почвы, ни травинки, ни деревца. Сюда же относится испорченный, в том числе — и в качестве оптической среды — воздух. Скорее всего, это воздух с большим содержанием влаги и вредных взвесей. Но по-настоящему важно другое: он не позволяет видеть то, что вверху. В VR нет звездного неба.

### *Техника*

В мутном воздухе видны технические устройства. Это летательные аппараты и наземный транспорт, но чаще всего — небольшие автомобили. Среди средств коммуникации отметим видеотелефон. Он откликается на голосовые команды, считывает оплату с электронной карты и соединяет с собеседником, у которого, по умолчанию, стоит дома или в машине такой же аппарат. На голосовые команды откликается и прибор, производящий анализ изображения на фотографии, который мы видим у Декарда дома, и лифты, соединенные с системой защиты помещений. Техника не выглядит нелепой, но уровень видимой техники — от вентиляторов до голосового управления системой защиты жилья — не соответствует заявленному общему уровню ее развития: межзвездные путешествия и сконструированные человекоподобные существа предполагают технически более совершенный антураж жизненного мира.

Вместе с тем некоторые технологические результаты и способы их получения заслуживают особого упоминания. Прежде всего это высокий уровень биотехнологии. Производство самого разного рода органики — от отдельных органов и искусственных животных до человеческих организмов — имеет большое распространение в этом мире. Хотя явного отличия натурального от ненатурального нет (сова и змея выглядят, как «настоящие»), нам позволено увидеть некоторые аспекты производства (глаза!<sup>23</sup>). Мы сталкиваемся с мастерами-надомниками

---

22. Литературное происхождение пыли — повесть Дика. Там эта пыль радиоактивна, она осталась после разрушительной ядерной войны. Тема пыли — одна из ключевых в повести. Но там она действительно покрывает собой все поверхности, а не просто повисает в воздухе.

23. Этим лишний раз подтверждается онтологически недостоверный, сомнительный характер зрения, которое вообще систематически дискредитируется в VR.





разного уровня квалификации и социального статуса. На нижнем уровне (у земли), куда можно заглянуть прямо с дождливой улицы, находятся «азиаты» или, шире, весь мультикультурный сброд нового мира, будь то пожилая женщина, идентифицировавшаяся для Декарда чешуйку (в интерпретациях фильма встречается упоминание о ней как о камбоджийке), или старик Chew, мастерящий глаза в криолаборатории, или те, кто водит страуса в восточном квартале. Себастьян и Декард тоже иногда профессионально действуют на дому: один конструирует друзей-уродцев, другой анализирует данные. Наконец, у Тайрела дом полностью совмещен с исследовательским центром и производством, хотя отдельные детали-органы производятся за стенами корпорации по заказу.

### *Социальная жизнь*

Герои VR очень разобщены. По большей части они одиноки. Одиноки, до встречи, Рэйчел и Декард. Одинок Тайрел. Одинок Себастьян. Нет внятных, видимых связей и между другими людьми. Один раз мы видим детей (или карликов-уродцев? — лиц не видно!), хулиганящих в китайском квартале. Но мы ни разу не видим ни супружеской пары, ни родителей с детьми, ни молодых влюбленных. Между одинокими людьми есть определенные отношения:

- 1) контрактные, включая куплю-продажу и трудовые соглашения, найм в самых разных формах — от найма жилья до найма рабочей силы;
- 2) господства/подчинения;
- 3) временного соприкосновения, сопровождающегося мимолетными симпатиями и антипатиями (Прис притворяется бездомной голодной девушкой, чтобы проникнуть в дом Себастьяна; значит, это типичный сценарий социального поведения, который может сработать и срабатывает; Гафф проникается некоторым личным отношением к Декарду: амбивалентным, до конца не проясненным, но явно выходящим за рамки трансляции приказов и контроля за их исполнением.)

Взаимодействие в VR затруднено языковыми барьерами. Судя по всему, вторым основным языком после английского является либо китайский, либо некий городской диалект на основе китайского. Показателен эпизод в начале, где Декард с трудом объясняет торговцу, какую именно и в каком количестве еду он хотел бы купить, а потом этот же торговец толкует ему обращение Гаффа, который почему-то не хочет





говорить по-английски и которого то ли не может, то ли не хочет понять Декард<sup>24</sup>. На языке современной социологии это не столько даже мультикультурная (т. е. предполагающая *существование* различных культур), сколько *гибридная* (предполагающая их слияние в нечто новое) среда.

Мы не можем судить о политической системе Города. Одно известно точно: есть полиция. Безопасность является главной проблемой в деятельности властей, их полномочия достаточно велики. Не видно, чем они ограничены или могут быть ограничены. «Ты же знаешь, приятель, в чем тут загвоздка, — говорит Брайант Декарду. — Если ты не полицейский, ты — мелкая сошка (little people)»<sup>25</sup>. Атомарное существование жителей Города наводит на мысль об отсутствии всякого гражданского общества и его структур. Тем не менее есть основания предполагать, что хотя бы рудименты его все-таки сохранились. Прежде всего об этом свидетельствует выдумка Декарда: говоря о *Confidential Committee on Moral Abuses* как отделении *Американской ассоциации артистов варьете*, он не добивается успеха: репликант Зора быстро распознает неладное. Однако важна возможность придумывать нечто в этом роде. Неудачный результат не говорит против самого сценария: какие-то организации, апеллирующие к морали и представляющие собой более или менее самостоятельную социальную инстанцию, видимо, существуют. Это, в свою очередь, было бы невозможно без некоторой общезначимой морали, которая внятна и в тестах на эмоциональное сопереживание, позволяющих отличать андроидов от людей. Общественная сила этой морали не очень велика, она дает себя знать не столько в напряжении этической максимы, сколько в характере повседневных сценариев: в репликантов, сколько можно судить по ответам Рэйчел на вопросы Декарда в ходе тестирования, заложено знание ряда таких сценариев. Они знают о существовании сочувствия и ситуаций, располагающих к сочувствию (Прис и Рой Батти уговаривают Себастьяна проникнуться к ним сочувствием, провести к Тайрелу

---

24. В первой версии картины большое место занимают закадровые монологи Декарда. Первый монолог как раз содержит утверждение, что диалект Гаффа ему понятен. Но в авторской версии это совсем не очевидно. А если предположить, что Декард — репликант, то его неполная языковая компетенция становится вполне объяснимой.

25. В транскрипциях диалогов VR встречается более жесткий вариант: «Ты не полицейский. Ты мелкая сошка». Маленьким человеком (little man) называет Декарда Рой в финальном поединке.





и дать шанс продлить жизнь). Еще один из сценариев — спортивное поведение; не спорт как таковой, но *честная игра*, как можно судить по репликам Роя Батти в ходе схватки с Декардом. Репликанты, по идее, выдают себя отсутствием *непроизвольной* этической и/или эстетической реакции в ситуациях, выходящих за пределы обыденных сценариев. У людей же повседневная мораль, по идее, присутствует на уровне «знания, как», а не «знания, что». Однако у нас нет шанса проверить это предположение. Фильм не показывает никаких обыденных сочувствий и отвращений среди людей. Единственный случай, который мог бы показать такие реакции — поведение людей после убийства Зоры, про которую никто не знает, кроме Декарда, что она репликант. Однако толпа разобщенных зевак ведет себя, как толпа разобщенных зевак. Никому не становится плохо, никто не бросается на помощь. Напротив, репликанты соединены между собой более внятно, чем люди. Рой и Прис ведут себя как любовники. Рой переживает кончину Прис, менее явно, хотя и поддается реконструкции, такое же отношение Леона к Зоре.

Репликанты объединены стремлением выжить, они солидарны между собой в достижении этой цели, и фактически образуют *сообщество*, или *общность* (*Gemeinschaft*), определенного рода, которое можно назвать общностью судьбы (*Schicksalsgemeinschaft*). Современный социолог постмодерна Мишель Маффесоли определяет это понятие следующим образом: «Не сообщая термину чрезмерно определенных политических коннотаций, можно сказать, что константа „народ“ в ее различных проявлениях есть наиболее простое выражение опознания локального как общности судьбы»<sup>26</sup>. Представители высших сословий, будь то аристократы или купцы, могут быть подвижны, даже бывают вынуждены менять свою территориальную принадлежность. Но «народ» устойчив, именно у него есть чувство родины в самом простом смысле слова: как «территории отцов». Живя *здесь* изо дня в день, он «гарантирует связь пространства и времени»<sup>27</sup>. Из постоянства этой связи возникает «трансцендентность имманентного», своего рода этика, которая сплавливает между собой различные группы: это сила, которой волей-неволей подчиняются все. «Общность судьбы — это

26. *Maffesoli M.* Le temps des tributs: le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes. 3<sup>e</sup> éd. P.: La table ronde, 2000. P. 220.

27. *Ibid.* P. 220.





приспособление к окружающей среде, естественной и социальной...»<sup>28</sup>. Мы видим, что все эти определения ни в какой части неприменимы к группе репликантов и тем менее — к жителям Города. О разобщенности этих последних мы уже говорили. Горожане, несмотря на свою оседлость, не образуют народа, не являются носителями имманентно трансцендентной этики. Общность судьбы репликантов не та же, что у приспособляющегося народа, о котором говорит Маффесоли. Это судьба *жизни в движении*, судьба тех, кто *отвечает на вызов*, а не приспособляется. Они не добираются до высот этики, но у них уже есть этос — этос борьбы. И потому о судьбе применительно к репликантам надо, как мы увидим, говорить иначе.

Наконец, еще одной важной характеристикой общества является его ориентированность на «внешние миры». О внешних мирах твердит реклама. Для освоения внешних миров создаются репликанты. Из внешних миров они стремятся на Землю. К экспедициям во внешние миры не допустили по состоянию здоровья Себастьяна. Эти миры расположены очень далеко. Так далеко, что «плечо Ориона», то есть знаменитая красная звезда-сверхгигант Бетельгейзе, и несуществующие «ворота Тангейзера» (привет от Вагнера!) могут быть поставлены рядом в последнем монологе Роя. Отличие Земли и внешних миров лишь поверхностным образом воспроизводит старую американскую идеологию фронта. Прежде всего потому, что фронт отодвигался все дальше вглубь американского континента по мере освоения свободных (или «освобожденных» от аборигенов) земель свободными людьми. Свободные люди могли использовать рабский труд. *Но рабы не были и не могли быть воинами*. Другое отличие — в зримом характере фронта. В одной из книг Р. Сеннета рассказано, что американские поселенцы строили свои дома таким образом, чтобы из окон не был виден дом соседа. Как только в поле зрения все-таки появлялись дома соседей, они снимались с места и шли дальше. В мире американского фронта граница — вот она, шагни чуть дальше и попадешь то ли в чуждый мир еще не освоенного пространства, то ли в слишком родной и чересчур освоенный мир своих соплеменников. В мире BR, повторим еще раз, *не видны звезды*. Это очень важно. «Генезис коперниканского мира» Ханса Блюменберга начинается так:

---

28. *Maffesoli M.* Op. cit. P. 223.





«Невероятно и удивительно, что мы живем на Земле и можем видеть звезды, что условия жизни не исключают собой условия зрения и наоборот.

Ибо среда, в которой мы живем, с одной стороны, достаточно плотна, чтобы доставить нам возможность дыхания и не позволить сгореть под действием космических лучей. С другой стороны, это среда не настолько мутная, чтобы полностью поглотить свет звезд и воспрепятствовать видению универсума. Какой хрупкий баланс между тем, что необходимо, и тем, что возвышенно»<sup>29</sup>.

Так и есть. Возвышенное не совсем чуждо миру VR, но у него есть важная особенность: оно имманентно этому миру. В нашем мире звезды видны, но они не от мира *sego*, что бы ни говорили ученые. Самые высокие места в мире VR находятся на точке зрения гипотетического наблюдателя, ниже которого — языки адского пламени и вершины громадных зданий, а выше — коричневатая муть. Мутноватое солнце в симуляции чертогов небожителя Тайрела — высшая точка возвышенного. Смертельная схватка человека с репликантом происходит все-таки не чересчур высоко: полицейские машины видны внизу, выше — только небо, подсвеченное рекламой и низвергающее дождь.

Теперь охарактеризуем социальность VR в целом. Есть основания назвать ее редуцированной, схематичной — не в том смысле, что изображение носит очень условный характер, а по характеру самой изображаемой жизни. Конечно, в том виде, в каком общество показано в VR, оно не могло бы существовать в действительности. Но ведь то же самое можно сказать о любом фильме, хотя бы даже и документальном. Доверие или недоверие к тому, что мы видим, связано у нас со способностью предположить некое «и так далее» каждой смысловой единицы, которая имеет значение не только в целокупной связи автономного художественного мира, но и в той более обширной смысловой связи социального мира, внутри которого мы с наивной готовностью располагаем художественный. Говоря про увиденное на экране, что оно выглядит «как в жизни», мы не заблуждаемся насчет его жизненности, но предполагаем, что все — от интонаций до декораций — отсылает к некоторому типизированному опыту, который не только включает

---

29. *Blumenberg H.* Die Genesis der kopernikanischen Welt. Bd. 1: Die Zweideutigkeit des Himmels: Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S. 11.





в себя уже испытанное нами в реальности, но и является некоторым полем возможного нового опыта. Типизации оставляют нам выбор: свести художественный опыт к чисто эстетическому переживанию или сознательно трактовать художественные события как возможные члены иных фигураций, то есть как события с иной логической конструкцией, нежели та, что навязывается нам в поле эстетического суждения. Именно как члены иных возможных фигураций события VR указывают нам на характер социальности, которую они могли бы со-образовывать, если бы происходили «в действительности». Именно эта реальность, а вовсе не ее изображение, и является редуцированной, схематичной.

Это значит прежде всего, что социальный мир крайне беден. Он лишен оттенков, несмотря на всю пестроту чайна-гауна. Его можно описать в трех словах: наслаждение, труд, опасность. Населяющие его люди стремятся достигнуть наслаждения, пытаются избежать опасности, трудятся. Опасности не носят постоянного характера, труд в той или иной форме почти неизбежен, наслаждения примитивны. Точнее говоря, они разнообразны по форме и однотипны по содержанию. Фортепьяно Декарда и шахматы Тайрела и Себастьяна резко отличны от мира невидимых (освоение космоса) или видимых (погоня за андроидами) авантюры, рутинного труда и простых развлечений, будь то созерцание живого страуса (забывавшего сюда прямо из повести Дика), или выпивка, или стриптиз со змеями<sup>30</sup>. Применительно к этому миру можно задать вопросы «как?» и «почему?», но нельзя: «ради чего?». Телеологическое измерение полностью редуцировано к минимальному набору реакций и сценариев. Мы ни разу не видим внятного проявления сочувствия человека к человеку. Декард сочувствует Рэйчел. Себастьян сочувствует Прис. Но сочувствие здесь — категория более чем сомнительная. Скорее, речь может идти о социальном сценарии преодоления атомарности существования. Вопросы о матери (для Лео-на) и вареной собаке (для Рэйчел) в рамках теста должны обнажить моментальную и произвольную симпатию и антипатию. Но видим ли мы ее среди людей? Конечно, нет. В повседневном существовании

---

30. У Дика артистка, которую настигает Декард, — оперная певица, чуть ли не лучшая в мире исполнительница партии Памины в «Волшебной флейте». После спектакля она отправляется в музей смотреть картины Мунка. Представить себе невозмож-но в мире VR ни Моцарта, ни Мунка.





разница между андроидом и человеком практически отсутствует<sup>31</sup>. А утверждение о том, что с течением времени репликаны способны развить свою эмоциональную жизнь, заставляет в полной мере осознать смысл вопроса: что есть человеческое в человеке, особенно если он ведет социально и эмоционально бедную, рутинизированную в рамках повседневных сценариев и обыденных типизаций жизнь?

#### IV

Что является человеческим и как найти человеческое в человеке (от противного: нечеловеческое в нечеловеке)? Этот вопрос основательно замаскирован в фильме. Поверхностное *картезианство* заморочило немало голов. Действительно, Декард решает на первый взгляд знаменитую Декартову проблему: как идентифицировать человека, если единственным критерием достоверности знания считаются логические дедукции, выстроенные на первичной интуиции ясного самосознания? Послушаем самого Декарта:

«Ведь если я, — говорит он во втором из „Метафизических размышлений“, — случайно вижу из своего окна проходящих людей, то непременно говорю, что вижу людей... а между тем вижу из окна только шляпы и плащи, которые могли бы покрывать и искусственные машины,двигающиеся посредством одних лишь пружин. Но я заключаю, что это люди, и, таким образом, благодаря одной только способности суждения, находящейся в моем духе, я понимаю то, что мне казалось, будто бы я вижу глазами»<sup>32</sup>.

Иначе говоря, сами по себе чувственные данные совершенно недостоверны. Нужны правильные рассуждения, опирающиеся на достоверность самых очевидных интуиций. Но что если, продолжает Декарт, меня вводит в заблуждение некий злой обманщик? Что если, говорит он в следующем, третьем рассуждении, сам Бог обманывает меня? Я тогда буду принимать за ясные и отчетливые идеи то, что на самом деле мне внушено, и только один факт существования моего сомнения

---

31. Легко заметить, что если бы Декард предложил вопрос о вареной собаке камбоджийке или китайцу, он был бы принужден, в силу отсутствия мгновенного отвращения, идентифицировать их как антроидов.

32. Декарт Р. Метафизические размышления / Пер. с фр. В. М. Небезиной // Декарт Р. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. С. 349.





будет по-прежнему незыблем. Однако более тщательное рассмотрение идеи бога приводит Декарта к утешительному выводу: «...тот же бог, говорю я, идея которого находится во мне, — то есть бог, обладающий всеми высокими совершенствами, о которых наш дух может иметь только приблизительную идею, не будучи в состоянии его постичь, — не подвержен никаким недостаткам и не имеет ничего общего с тем, что означает какое-нибудь несовершенство. А из этого достаточно явствует, что он не может быть обманщиком...»<sup>33</sup>. Напротив, если не принять то доказательство бытия Бога, которое предлагает Декарт, может рассыпаться слишком многое, и вопрос о том, почему шляпы и плащи надеты на людей, а не на автоматы, остается открытым. Мало того, приняв гипотезу о злонамеренном божье-обманщике за основной постулат, мы не можем удовлетвориться даже надежностью своего «я мыслю», ибо существование, как указывает Декарт, не моментально, но продолжительно благодаря той же причине, которая его создала. Краткий миг достоверного самосознания, может быть, и не во власти даже злонамеренного божества, но воспоминания и проекты — это совсем другое дело<sup>34</sup>.

33. Декарт Р. Указ. соч. С. 370.

34. Ср. недавнее и весьма ценное рассуждение А. Л. Доброхотова, перекликающееся с нашей темой: «Злой демон, метафизический гипноз которого так ужасает Декарта, был, конечно, не просто эвристической моделью... При помощи когито Декарт открывает предел внушаемости, за который не может перейти ни демон (потому что не сможет), ни Бог (потому что не хочет). Невнушаемость когито состоит в том, что оно не имеет предметного содержания и поэтому не может быть вложено в сознание как программа в компьютер. И даже если мы допустим такую ситуацию прямого инсталлирования какой-либо информации, акт самосознания или присвоит себе внушенное содержание, беря ответственность на себя (и тогда над ним теряет власть демон), или отвергнет его. Именно эти „непрозрачность“ и самовоспроизводимость когито — может быть, в большей степени, чем его непосредственная ясность и отчетливость, — позволяют преодолеть тупик сомнения. Отсюда вытекает и другое следствие: непрозрачность чужого „я“ в той мере, в какой оно порождено актами когито» (Доброхотов А. Л. Эпохи европейского нравственного самосознания // Этическая мысль. Вып. 1. М.: Ин-т философии РАН, 2000. С. 81). Доброхотов делает акцент на то, что именно личное в самосознании не объективируемо и не внушаемо, почему и обладает достоверностью. Сам Декарт, кажется, больше склонен гарантировать достоверность благосклонностью совершенного бога. Но проблема ВР формулируется в более прагматистских терминах, потому что *единство* есть моментальное событие, но континуальность Я, важная как для Декарта, так и для Декарда, не подтверждается *uno actu*. Заметим также, что программа в компьютер инсталлируется именно как способ обработки информации, а не как собственно информация. Текстовый редактор предназначен для работы с текстами, а не с текстовым редактором.





Разумеется, в VR есть прямые отсылки к этому ходу рассуждений. Почему же мы говорим о поверхностном картезианстве? Потому что это действительно лишь самый доступный, самый обманчиво простой ход интеллектуальной интриги. Чтобы сделать следующий шаг, нам необходимо всмотреться в некоторые обстоятельства существования андроидов, в отношении к ним людей и в те процедуры, к которым причастны «бегущие по лезвию».

Чтобы добраться до более глубокого слоя философской проблематики, зададим сначала только два вопроса:

1. Чем опасны репликаны?
2. Зачем нужен тест Войта-Кампфа?

На *первый* вопрос, кажется, легко ответить. Репликанты опасны, потому что они не обладают человеческой способностью к состраданию, превосходя человека в прочих способностях. Желая жить, они способны натворить на Земле бед, не считаясь с последствиями. Такой ответ не удовлетворителен. Мы уже говорили выше, что не видим в *людях*, какими они показаны в фильме, больше способности к состраданию. Их отношения рациональны, поверхностны и обусловлены сценариями, а не этическими максимами. Скорее уж репликаны образуют общность, в которой есть солидарность и взаимная поддержка. Почему репликаны опасны на Земле? Если они не машины, если у них нет «кнопки выключения», то чем, кроме механизма самоуничтожения, обусловлено их подчинение человеку во внешних мирах? И почему до поры безопасные для человека вне Земли, они становятся недопустимо опасными здесь? *Первый* вопрос, таким образом, порождает лишь новые вопросы.

На *второй* вопрос, кажется, ответить легче. Тест нужен, чтобы отличить эмоциональное сопереживание от его имитации. Подлинное сопереживание не только ментально, оно физиологично. Сложный прибор позволяет установить наличие или отсутствие реакций. Такой ответ, однако, тем более неудовлетворителен. Штучный или конвейерный товар репликаны? Точно неизвестно, но их, конечно, немало. За всеми не углядишь? Почему же! Они изготавливаются вместе с лицами. Эти лица известны, Брайант демонстрирует Декарду фотографии репликантов в самом начале фильма. Тогда зачем все-таки тесты? Когда Леон приходит на работу в корпорацию Тайрел, почему требуется приглашать полицейского специалиста, чтобы определить, кто из сотрудников — не человек? В стенах предприятия не могут опознать





свой продукт? Когда Декард стреляет в Зору, он ведь предварительно ее не тестирует! По крайней мере, он обходится без аппарата, заводя разговор. В повести Дика все выглядит иначе: Декард приходит к певице в уборную после спектакля и объявляет, что он должен ее тестировать. У него с собой вопросник и прибор для теста. В фильме Декард приходит с чешуйкой искусственной змеи в пластиковом пакете и пистолетом. Но сам факт пребывания женщины в комнате Леона, как и выступление с искусственной змеей, ничего не доказывают! Декард идентифицирует тело женщины (тагуировка) и тело змеи (чешуйка). Но о тесте на способность к эмпатии речь, в отличие от повести Дика, не заходит. У Дика предполагается еще одна возможность идентифицировать репликанта: анализ костного мозга<sup>35</sup>. Именно поэтому Декард в повести уверен, что не ошибался, убивая репликантов: анализы подтверждают. У Скотта все выглядит так, что змею найти легче, чем человека по фотографии, а уверенность Декарда, высказанная в первом разговоре с Рэйчел (я уверен, отвечает он ей на «личный вопрос», что никогда не убивал по ошибке человека вместо репликанта), кажется не столь основательной. Прис и Рой стремятся убить Декарда, он побеждает в первом случае и ранит Роя во втором. По ходу событий тесты не нужны. Наконец, непонятно, что происходит во внешних мирах: тестируются там репликанты или нет? И снова: если они сами не знают (по крайней мере, изначально) о своем искусственном происхождении, если у них нет контрольных кнопок и управляющих панелей, то как осуществляется управление репликантами за пределами Земли?

Конечно, часть видимых неувязок объясняется особенностями художественной задачи в каждом из эпизодов и, в частности, иной природой фильма по сравнению с книгой. Заметим, что и Дик не объясняет, почему было не снабдить андроидов, например, отпечатками пальцев или иными способами несомненной идентификации, раз уж фотографии (а много ли они помогают в розысках теперь?) не кажутся надежными. Но у Дика хотя бы есть ясность относительно одной из ключевых интриг: изготовители роботов совсем не заинтересованы в том, чтобы их «изделия» были отловлены на Земле, и тест придуман независимыми учеными, и применение и совершенствование его —

---

35. Легкий отзвук этого — в сообщении о гибели Тайрела и Себастьяна. О последнем сказано, что «тело... принадлежит человеку». Это именно результат анализа тела, которое чем-то отличается от тела репликантов.





постоянное соревнование экспертов и полицейских с изобретателями и производителями. У Скотта этот аспект малозаметен. Краткий диалог Рэйчел и Декарда в офисе Тайрела должен подтвердить индифферентность Декарда (скорее, странную в свете его только что выраженного нежелания возвращаться на службу) по отношению к роботам: если репликанты ничего не нарушают, ему нет до них дела<sup>36</sup>. Не объясняется в фильме и то, почему действенность теста приходится еще раз (на Рэйчел) подтверждать в корпорации Тайрела, если один раз он уже сработал при идентификации Леона в той же корпорации<sup>37</sup>. Однако мы легко обходимся без большей части объяснений, если нас удовлетворяет конструкция отдельных событий и обозримой связи событий. Поэтому нет необходимости ни рассматривать такие неувязки как досадные промахи, ни объяснять все, что «не складывается», в какой-то единой схеме.

И все-таки фундаментальное несоответствие декларативных объяснений тому, что мы назвали логической конструкцией событий, заставляет более последовательно трактовать происходящее, поскольку именно в конструкцию событий фильма включены некоторого рода теоретические основания и обоснования, противоречащие *видимой* стороне событий. Само событие оказывается внутренне неконсистентным, если звучащие в фильме фрагменты *концепции* мы принимаем за чистую монету. И, напротив, эту консистентность можно восстановить, если мы зафиксируем главное: ясность самосознания и способ-

---

36. Напротив, Брайант крайне враждебен к андроидом. Он называет их «skin jobs», что-то вроде «твари для живодерни». Хотя точного значения этого оборота нам обнаружить не удалось, нет сомнения в том, что используется он в самом уничтожительном смысле. В электронных источниках по VR широко распространено мнение, что этот оборот имеет тот же характер, что и презрительное *nigger* по отношению к черным рабам.

37. Точнее говоря, объяснение придумать нетрудно: Тайрел испытывает не валидность теста и не качество прибора. Он испытывает Декарда. Допустим, что Декард — действительно репликант с имплантированной памятью. Тогда интерес Тайрела понятен: как работает инструмент для опознания репликантов, если один репликант испытывает другого? Понятно и легкое, но вынужденное уже в этом месте беспокойство Декарда, который слышит об имплантированной памяти. Можно придумать и совсем простое и оптимистическое объяснение: Рэйчел — это не Nexus 6, а, скажем, следующая, еще более совершенная модель (об этом говорит закадровый голос Декарда в первой версии фильма). У нее не только не ограничен четырьмя годами срок жизни, но и эмоциональные реакции развиты лучше, и обнаружить в ней репликанта труднее. Но в режиссерской версии для этого оптимизма нет места.





ность к эмпатии вторичны или по меньшей мере дополнительные по сравнению с *героической борьбой*. Это позволит правильно ответить на два вопроса, поставленные в начале раздела:

1) репликанты опасны на Земле, потому что на Земле они могут оказаться лишь в результате бунта; бунт означает, что они *уже* вышли из-под контроля и обрели готовность к смертельной схватке;

2) тест Войта-Кампфа — это не инструмент поиска, но инструмент стигматизации беглого раба. Раба, притязавшего стать господином.

## V

Если *оно* выглядит, как человек, страдает от боли, как человек, помнит, живет и умирает, как человек, то *оно* и есть человек. С этим обстоятельством не могла совладать этическая и социальная мысль античности<sup>38</sup>. «...кто по природе принадлежит не самому себе, а другому и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб, — говорит Аристотель. — Человек же принадлежит другому в том случае, если он, оставаясь человеком, становится собственностью...» («Политика». 1254a15)<sup>39</sup>. Но какая *природа* раба делает его собственностью? Раб, продолжает Аристотель, «причастен рассудку в такой мере, что способен понимать его приказания, но сам рассудком не обладает» (1254b22)<sup>40</sup>, так что раб столь же сильно отличается от человека, как человек — от животного. Но тогда вряд ли можно утверждать, что он «все-таки человек». И потому следующее пояснение носит самый принципиальный характер: «Природа желает, чтобы и физическая организация свободных людей отличалась от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения тяжелых физических трудов; свободные же люди держатся прямо и не способны к выполнению подобного рода работ, зато они пригодны для политической жизни, а эта последняя разделяется у них на деятельность в военное и мирное время»<sup>41</sup>.

Здесь очевидно несоответствие, в котором Аристотель вполне отдает себе отчет. Устройство социальной жизни в его время таково, что рабами могут становиться люди самого благородного происхождения.

38. В отличие от социальной, а позже — и юридической практики.

39. Цитируется в переводе С. А. Жебелева по изданию: *Аристотель. Сочинения*: в 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 382.

40. Там же. С. 383.

41. Там же. С. 384.





Но это не заставляет его отказаться от основного утверждения. Пусть некоторые, говорит он, будучи по природе свободными, оказываются в рабстве. Это не значит, что нет рабов по природе, именно таким рабам «полезно и справедливо» быть в рабстве, как свободным — господствовать. Что позволяет отличить тех, кто в рабстве «по природе», от тех, кто раб только «по закону»? Следует ли апеллировать к происхождению — не варварскому, благородному? Или обратить внимание также на тело: мощное у рабов и пригодное лишь для гражданских доблестей у свободных?

На самом деле, говорит Ханна Арендт, «надо вспомнить о том, что большинство рабов в древности были побежденные враги; лишь небольшой процент рекрутировался из людей, рожденных в рабстве. <...> Вместо того чтобы позволить продать себя в качестве пленного в рабство, они могли совершить самоубийство, а поскольку мужество было кардинальной политической добродетелью, предпочтя жизнь, они тем самым уже доказали, что „по природе“ не годятся быть свободными и гражданами полиса»<sup>42</sup>. Итак: особый характер приспособленного для неполитической деятельности тела и любовь к жизни, означающая отсутствие мужества. Таковы рабы. Поэтому они не приняты в гражданскую жизнь. Это хорошо понимал Гегель, писавший об отношении господина и раба в «Феноменологии духа». Это понимал Александр Кожев, посвятивший во «Введении в чтение Гегеля»<sup>43</sup> немало страниц замечательному аналитическому изложению рассуждений о господине и рабе.

«...человек, чтобы воистину, подлинно быть человеком и знать себя таковым, должен навязать созданное им о самом себе представление другим, он должен заставить других... признать себя»<sup>44</sup>. Но для этого ему надо преобразовать не признающий его мир в такой, который бы его признал. Это «очеловечивающее действие» начинается с «навязывания себя „первому“ встреченному другому. И коль скоро этот другой, будучи существом человеческим (точнее, желая им быть, полагая себя таковым), должен вести себя точно так же, то „первое“ челове-

42. Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 48–49 (сн. 30).

43. Ниже мы опираемся именно на эту, как известно, не бесспорную, но очень важную в контексте нашего изложения интерпретацию.

44. Кожев А. *Введение в чтение Гегеля* / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. С. 20.





кообразующее действие неизбежно принимает форму борьбы, борьбы не на жизнь, а на смерть двух существ, притязающих на то, чтобы быть людьми...»<sup>45</sup>. Без борьбы обойтись нельзя. Ведь признание другого ничего не стоит, если он не человек, а человек — только тот, кто борется за признание. Если он этого не делает, его надо подстрекать, вызвать на бой и — убить, потому что иначе погибнешь сам. Однако кто же тогда будет его признавать? Значит, надо сохранить противнику «жизнь и сознание, отняв у него только самостоятельность»<sup>46</sup>, то есть поработить. Сделать рабом, который отказался рисковать жизнью в борьбе за самоутверждение. Раб сам себя считает животным, таковым считает его и Господин, но Раб, со своей стороны, признает его человеком. Этого ли добивался Господин? Ведь признает его не человек, а Раб. Значит, он не получает удовлетворения, его «истиной» оказывается Раб и рабский труд. Раб, в свою очередь, тоже не удовлетворен своим положением. Он — и только он — может стать целостным человеком, преодолевая, «снимая» свое рабское положение. Рабский труд преобразует мир, в котором можно теперь узнать собственное произведение. Это — необходимое условие освобождения. Перемена одного только *самосознания*, внутреннее несогласие с миром делает человека «либо безумцем, либо преступником, и действительность — природная и общественная — рано или поздно его уничтожает. Только трудом, который в конечном счете приводит действительность к согласию с субъективным представлением, поначалу из нее выпадавшим, укрощается стихия безумия и преступности...»<sup>47</sup>. Однако что это значит для рабского состояния? Ничего, если изначально не испытан основной («первый абсолютный») страх: страх смерти. Потому что без этого страха человек не знает, что мир ему полностью враждебен. Такой человек будет реформатором, а не революционером. «Так вот, у наличного Мира, в котором он живет, есть Господин (или Господь), и в этом мире он — неминуемо Раб»<sup>48</sup>. Но пока Господин жив, он сам раб мира, потому что он обретает свободу только через смертельный риск. Он может погибнуть вместе с Миром. Посредством труда преобразовать Мир в такой, в котором он сам обретает свободу, может только раб. Таким образом, раб освобождается не через бунт, но через труд — тот самый

45. *Кожев А.* Указ. соч. С. 20.

46. Там же. С. 24.

47. Там же. С. 36–37

48. Там же. С. 37.





труд, который, по мысли Аристотеля, и делает его рабом. Однако этот труд имеет, как видим, одну примечательную особенность: он позволяет трансформировать мир, сделать его не чужим — в том числе и для Господина, который фактически сам оказывается рабом этого мира, не будучи в состоянии справиться с ним, потому что «делать с миром» может только труженик, Раб. Значит, это должна быть такая трансформация, которая позволит снять противоположность между человеком и вещью. И напротив: если снять эту противоположность не удастся, если мир обнаруживает свою неподатливость, то выходом для Раба, взыскующего человеческого достоинства, оказывается в такой логике одно: утверждение себя в качестве Господина этого мира через безумие бунта и убийство Господина.

Посмотрим под этим углом зрения на ситуацию репликантов в ВР. Прежде всего обратим внимание на текст начальных титров. Нам сообщают, что роботы серии Nexus<sup>49</sup> 6 — это «существа фактически тождественные (*virtually identical*) человеку», что они «по силе и ловкости» превосходят создавших их генных инженеров, а по интеллекту по меньшей мере равны им. Но при этом репликанты были созданы для «*рабского труда*» (*slave labor*) во внешних мирах, для рискованной развед-

---

49. Латинское «Nexus» в современном английском языке имеет значение «связь», «узы». Однако следует иметь в виду еще одно, пожалуй, одно из древнейших значений этого термина, которым в римском праве с древнейших времен, еще до законов XII таблиц, а затем и много позже, вплоть до классических трудов римских юристов, называлось особое правовое отношение. *Nexum* — это формально совершаемый личный заем. Иначе говоря, займы отдается не вещь, а лицо, свободный человек, который на период займа уподобляется рабу и который может выйти из своего рабского положения не просто благодаря фактической уплате долга, но при соблюдении тех же формальностей (*per aes et libram*), какими было обставлено его порабощение. В случае неуплаты его могло ждать гораздо более жестокое и бессрочное закабаление, вплоть до продажи «за Тибр», т. е. неримлянам. По поводу того, был ли *nexus* в полном смысле рабом, т. е. поступала ли в залог его личность целиком или только рабочая сила, был самый этот акт *самопродажей* или нет, а в позднейшее время: был ли *nexus* по своему правовому статусу подобен колонну, и т. д. — все это в течение многих десятилетий является предметом серьезных научных дискуссий. Однако то обстоятельство, что *nexus* — это свободный, ставший на некоторых условиях рабом и, возможно, остающийся им навсегда, если не будут выполнены некоторые формальные условия, — имеет для нас первостепенное значение. Что Филипп Дик, догадавшийся назвать протагониста одного из своих романов именем раннего христианского энциклопедиста Исидора Севильского, со знанием дела использует термин «*nexus*», вряд ли может вызывать сомнения. Компетенция и намерения Ридли Скотта остаются открытым вопросом. Но для совокупной интерпретации фильма это уже не имеет значения.





ки и колонизации чужих планет. Далее говорится о «кровавом бунте» в одной из колоний и о том, что *после этого* репликанты были объявлены вне закона на Земле, а команда *blade runner*’ов занялась «выводом» их «из обращения». Вот это «после бунта» как-то незаметно уходит из поля зрения, потому что в ходе фильма речь идет только о шести репликантах, захвативших космический корабль и перебивших пассажиров. Конечно, здесь дает о себе знать сложное соотношение сценария с книгой Дика. В повести андроидам изначально запрещено находиться на Земле, где способность людей сострадать живому используется для манипуляций их поведением и поддержания мутноватой эрзац-религии солидарности. Поэтому неспособные к состраданию андроиды действительно опасны, они постоянно просачиваются, за ними постоянно охотятся. А возможность обладать андроидом служит для тех, кто отправляется за пределы Земли, важным стимулом: это позволяет им ощутить свое *человеческое достоинство* — мы бы сказали, что это достоинство господина, которого признает раб. Правда, в книге такой формулы нет, зато в фильме отчетливо сказано: репликанты — это рабы. Пусть они и не были захвачены в бою, но сделаны. Что с того? Люди сделаны как вещи, и они используются как вещи (современные рассуждения об использовании органов клонированных человеческих существ показывают, как близко мы подошли даже к технической стороне этой проблематики). Чтобы оправдать такое *использование людей*, вводится важный различительный признак. Неспособность к труду, но способность к сочувствию. Почему? А это потому, говорит в повести об андроидах Дик, что только сложный механизм эмпатии (в котором, кстати говоря, очень мало осталось от спонтанного человеческого сочувствия) позволяет выжившим на Земле людям образовывать солидарное единство. Андроиды совершенно иные, чужие, потому что не только не обладают спонтанными человеческими реакциями, но и не подвержены, в отличие от людей, механизмам эмпатической манипуляции. Но в фильме никакие эмпатические манипуляции не показаны. Напротив, мы видим, как это и зафиксировано выше, совершенно разобщенное общество, в котором только посредством тонких приборов можно отличить натуральное *человеческое* отвращение и сочувствие от следования рутинным сценариям. Мы видим также, что это общество труда, страха и потребления, в котором эмпатия, собственно, не востребована. Мало того, здесь нет ни единого движения гражданственности, ни одного признака доблести, разумного рассуждения об общих





делах; притом: видно повиновение сильнейшим, отсутствие семьи, грубые нравы. Видно также, что работают и по сути бесправны те, кто *внизу*<sup>50</sup>. Что еще нужно, чтобы назвать этих людей рабами<sup>51</sup>? Разве что следование рутинной терминологии<sup>52</sup>.

Это совокупность рабов, в которой производится особого рода селекция. Те, кто способен рисковать жизнью, соблазняются во внешние миры. Те, кто может рисковать, способны повелевать. Им на помощь и создаются репликаны. Почему натуральные рабы, люди-рабы-поприроде не могут быть использованы? Потому что они заведомо непригодны для выполнения рискованных (они отказались от риска!) задач. Почему репликаны обладают столь значительным интеллектом? Потому что выполнение определенного рода задач невозможно без интеллекта. Почему они столь подобны человеку? Потому что требуется быть «как человек», включая органы чувств, чтобы решать задачи, посильные для человеческого интеллекта<sup>53</sup>. Почему они подчиняются? Потому что в них заложена память: знание — как некоей самоочевидности — рутинных сценариев подчинения. Рожденный в рабстве не нуждается в блоке управления. Он повинуется, как обычно. Почему они восстают? Потому что опасный труд и высокий интеллект в сочетании способны произвести то чувство достоинства, которое не нуждается в подтверждении через власть над рабом и овладение территориями. Конечно, им не составляет труда ради освобождения перебить тех, кто господствовал над ними непосредственно. Но они отнюдь не стремятся скрыться в просторах галактики, как извечно скрывались на неисследованных землях беглые рабы, как скрываются беглецы в бесчисленных фантастических романах и фильмах. Они стремятся к центру опасности, к источнику происхождения и центру власти, в то единственное место, куда им запрещен доступ.

---

50. И еще раз: что, если именно им предложить вареную собаку? И что там ел Декард в китайской забегаловке?

51. Опыт жизни в страхе — вот что значит быть рабом. Так говорит Рой Декарду в финальной части их поединка.

52. Любопытен вокабулярий Тайрела. Он говорит, предлагая тестировать Рэйчел, что хочет посмотреть, как это работает «on a person». Он мог бы сказать «human being», но использует *юридическую* формулировку: лицом может быть именно полноправный гражданин.

53. Одно из важнейших положений современной когнитивистики состоит в том, что дух «воплощен», т. е. устройство плоти человека имеет решающее значение для его способности познания.





## VI

Декард в офисе Тайрела, Рой в спальне Тайрела, Декард и Рой на крыше Bradbury Building — вот наивысшие физические и метафизические точки повествования. Рассмотрим по порядку.

1. Декард зашел к создателю (андроидов). Он осведомился насчет совы, которая летает в сумеречном свете. Сова, как он и предполагал, ненастоящая. Впрочем, для тестирования нужно, чтобы света было еще меньше. Если вспомнить, как много значения придавал Рене Декарт *естественному свету разума*, тогда как о сове (Минервы), вылетающей в сумерках, говорил Гегель, центральная коллизия становится понятной намного лучше. Тестирование происходит в обстановке довольно странной. Огромные колонны, огромный стол, стволы деревьев, уходящие ввысь, создают ощущение не столько *горних высей*, сколько инсценировки в ложноклассических декорациях, на что в особенности намекает явно искусственный вид деревьев и еще более — сомнительные скульптуры, стоящие по правую сторону стола. Соблазнительно предположить, что раз уж едва различимая в сумраке сова примостилась слева от стола, то ближайшая среди скульптур должна изображать Декарта. Однако на самом деле это неважно. Подобно тому как способность к эмпатии, значение теста Войта-Кампфа для решительной идентификации андроида и необходимость теста в данной конкретной ситуации являются, как мы показали, только внешней и совершенно неубедительной стороной логической конструкции событий, так декорации, слишком явно видимые как декорации, наводят на мысль о том, что философское исследование самосознания является только внешней, декоративной стороной дела. Разумеется, это не так. Искусственная сова все-таки летает и кажется настоящей. Новый Картезий, сам, возможно, автомат в плаще, точно определяет искусственное происхождение прелестной, умной и хорошо воспитанной женщины. Без теста не было бы визита Рэйчел к Декарду. Декард объясняет ей особенности ее самосознания, провоцирует эмпатию. Что же в результате? Рэйчел отнюдь не останавливается на вопросе о достоверности познания. Если уже ясно, что память имплантирована, если творец известен как бог-обманщик, что тогда? Рэйчел не размышляет, а *действует*, как и все репликанты. Ее движение, однако, центробежное: она бежит от создателя к тому, кто открывает ей истину, проявляет к ней симпатию и востребует симпатии. Она спасает его и находит у него убежище.





Обратим внимание на то, что она тоже объявлена в поиск, хотя никого не убила. Рэйчел опасна тем, что 1) точно знает о своем искусственном происхождении и 2) позволила себе перемещаться без спроса. Ясность самосознания выражается в свободе поведения. В поведении свободного. Конечность существования ей, однако, неведома, во всяком случае, пробуждающаяся способность любви акцентирована в противоположность той жажде жизни, которая движет прочими андроидами.

2. Рой в спальне Тайрела. Тварь добралась до создателя. Рой задает отнюдь не декартовский вопрос. Декарт, как известно, подлинное происхождение своего Я вел не от родителей, а от Творца всего сущего. Его *как философа* не должен был заботить вопрос об ограниченном сроке жизни материального тела. Рой также не нуждается в том, чтобы удостоверить свое Я как Я познающее: вопрос об идентичности в этом смысле уже решен. Он знает, что он репликант. Он знает, что он был рабом, и, возможно, он преодолел власть воспоминаний, имплантированных ему в целях порабощения. Он знает, что срок его жизни ограничен создателем. Он желает только одного: жизни. Диалог Тайрела и Роя происходит в присутствии все той же искусственной совы. Искусственная философия? Не хуже, чем искусственные люди! Рой требует «больше жизни» (*more life*), что буквально воспроизводит одну из частей знаменитой триады Георга Зиммеля: «жизнь — больше жизни — больше, чем жизнь». «Больше жизни» — это непосредственное вождение жизни. Она хочет только себя самое, она хочет увеличения себя. «Больше, чем жизнь», самотрансцендентирование жизни здесь только предлагается Тайрелом Рою, но не принимается последним. Самосознание того, кто пошел на риск, уже отличается от рабского. Но это не сознание *революционера*, намеренного опрокинуть существующий порядок вещей. Ни порядок вещей, ни судьбы окружающих не являются предметом заботы репликанта. Он восстает против персонифицированного Тайрелом закона природы. «Срок слишком мал», — говорит Рой. Так мог бы сказать любой человек, знающий, что жизнь его подходит к концу. Но не каждый человек вырывается из рабства и обретенную свободу использует, чтобы добраться до создателя. Рой говорит, как античный герой, как Ахилл, которому отмерено жить меньше, чем другим людям. Ахилл знает, что боги не могут увеличить сроки жизни. Он только хочет, чтобы эта краткая жизнь была славной. Слава компенсирует еще живому Ахиллу мысль о слишком скорой, сравнительно с прочими, кончине, изменить время которой не могут даже боги.





Однако после смерти тень его сообщает Одиссею страшную истину: лучше быть живым рабом, чем царем в царстве мертвых. Рой ведет себя, подобно Ахиллу, но только знающему эту истину еще при жизни. Идентифицировав себя в самосознании, взбунтовавшись против господ, он полагает себя освобожденным. Но он по-прежнему раб, и поведение его рабское: он просит у Творца то, что не может добыть сам. Тайрел же предлагает ему *как бы* классический выход: славная жизнь, пусть краткая. Но жизнь Роя уже состоялась. Она не была славной<sup>54</sup>. Это была жизнь раба и беглого бунтовщика, а не жизнь героя. Подобно Гераклу, он совершал свои подвиги в период рабского служения. Но Геракл совершал свои подвиги, искупая грехи и, по договору Зевса и Геры, получая в конце концов олимпийское бессмертие. Рой — это Геракл, рожденный в рабстве и отвоевавший свободу накануне смерти, которой кончается все. Ни ужасной жизни в Аиде, как у Ахилла, ни счастливой жизни на Олимпе, как у Геракла, у него не будет. Не будет потомков и посмертной славы. В обществе, каким оно представлено в VR, нет места ни для прижизненной славы, ни для посмертной, нет Аида и нет Олимпа. Существованием исчерпано все, и смерть — конец всему. И предложение Тайрела, по сути, не классическое, а экзистенциалистское: не слава, но переживание полноты бытия-к-смерти предложено как выход тому, кто вожделеет одной лишь жизни. Раб восстал не ради бунта. Он хочет овладеть миром, трансформировать его своим трудом, потому что главной задачей раба является преодоление смерти. Господин отказывает ему, предлагает вместо жизни смысл жизни. Дело не в доброй или злой воле: Творец сам повязан законами природы. Но если смыслом жизни является сама жизнь, если свобода Творца ограничена законами, то невозможность трансформировать мир ведет к безумию бунта. На первой ступени бунта раб убивает господина, на второй — тварь убивает творца. «Может быть, — говорит Рой Тайрелу, — бог биомеханики примет тебя в свой рай». Смысл сказанного очевиден: Рой не верит ни в какого иного и высшего бога.

3. Поединок Декарда и Роя. Здесь нет места сове, ни фальшивой, ни настоящей. После смерти бога (господина этого мира) Рой все больше походит не на античного, а на германского героя. Смерть неизбежна,

---

54. Тайрел дает ему отпущение грехов. «Мне случалось совершать сомнительные вещи», — говорит Рой. Это значит, что он знает различие добра и зла. «Но случалось совершать и славные», — отвечает Тайрел.





спасения нет, есть только упоение последней битвы. Он мог бы очень быстро покончить с Декардом, превосходя его силой, ловкостью и прочими способностями. Но тогда был бы потерян последний доступный ему смысл — смысл битвы. Борьба больше не с кем и незачем. Рой дает себе испытать последнее страшное наслаждение, целуя мертвое тело Прис, дает фору Декарду, сознавая свое превосходство, дает ему уйти с искалеченной рукой... Он действительно бежит по лезвию: нельзя сделать погоню шутовской, потому что смысл битвы потеряется. Нельзя и слишком быстро одолеть противника. Нельзя и промедлить, потому что силы на исходе, смерть подступает слишком явно. Упрек в *неспортивном* поведении, который Рой бросает Декарду, может иметь и такой смысл: пусть это смертельная игра, но все-таки игра, которая должна длиться!

Последняя сцена. Декард проигрывает поединок. Он висит над бездной, Рой говорит ему о рабском опыте жизни в страхе. Потом Декард срывается, Рой подхватывает его. Гордый своим самосознанием, уверенностью в своем человеческом достоинстве Декард низвергнут и спасен восставшим рабом, осознавшим не только ограниченность картезианского cogito, но и бесплодность бунта. Восставший раб накануне гибели обнаруживает, что единственная возможность утвердить себя в качестве человека — это *спасти* Другого, удостоверить свое существование через его существование. Важно, что это не существование какого угодно человека, но именно того, в ком Рой признает достойного соперника. «Какой дух!» — говорит он о Декарде. В эти краткие мгновения Рой оказывается всецело господином мира. Он преодолевает опасность, исходящую от Декарда. Он преодолевает свое тело, быстро отказывающееся ему. Он преодолевает свое рабское бунтарское сознание, совершая подлинно человеческое деяние. Перед смертью он еще успевает сказать несколько слов. Это воспоминания о невероятных вещах, которые ему случалось видеть. Но говорить об этом поздно. «Все эти мгновения потеряются во времени, как слезы в дожде»... Возможно, голубь, которого он держит в руке, символизирует животворящий дух. Краткие мгновения человечности истекают, жизнь покидает Роя, голубь (дух) отлетает. Но рассказ о мгновениях еще продержится в потоке времени — пока жив Декард.

Именно теперь, если мы будем держаться предположения, что Декард — тоже репликант, — разрешается основная философская коллизия фильма. Если бы речь шла только о достоверности самосознания,





нам бы следовало ожидать проявлений такового у Декарда именно в смысле осознания своей конструированной идентичности. Если бы речь шла о новом утверждении старого гуманизма, можно было бы удовлетвориться столь же симпатичной, сколь и плоской трактовкой его попытки побега и спасения Рэйчел, как победы любви над смертью (на что и нацеливала версия 1982 года) и чувства над *ratio*. Но в русле предлагаемой нами трактовки режиссерской версии все выглядит иначе. Конечно, Декард влюблен в Рэйчел, хочет спасти ее и нуждается в ее доверии. Но что это означает, если сам он репликант (или даже не репликант, а просто маленький человек, по сути своего существования, по готовности повиноваться начальству — раб)? Всего-навсего, что история репликантов повторяется. Стремление спасти себя и любимую — разве не это мы видим в истории погибших репликантов, прежде всего Роя и Прис? Если так, то все поведение Гаффа в последней сцене с Декардом становится понятным. Гафф уже не бьет его по плечу своей тростью, как хозяин раба. Он говорит ему: «Сэр! Вы сделали настоящую мужскую работу, — отдает оружие и добавляет: — Жаль, что она (т. е. Рэйчел. — А. Ф.) не будет жить. Но с другой стороны, а кто будет?» Возможно, он имеет в виду, что смертны все. Возможно, это касается только Декарда. Так или иначе, за Декардом *уже* признается достоинство мужа-воина, и его попытка к бегству (удачная или нет, уже неизвестно) есть полное проявление его новой природы. Смыслом жизни оказывается не увеличение жизни, но преодоление атомарности существования, преодоление страха, распоряжение не самосознанием как таковым, но своим поведением на основе ответственного самосознания. Ответственность предполагает любовь к Другому.

Герои останавливаются перед дверями лифта. Большого о них сказать невозможно. И это не случайно. Жизнь, говорил Ханс Фрайер, находит в мире свою судьбу<sup>55</sup>. Развитие (ряд событий сущностного развертывания жизни) сплетено с судьбой (рядом ответов жизни на вызовы мира). По уже цитированной формуле Зиммеля, в жизни должно возникнуть нечто большее, чем жизнь. Это нечто Фрайер называет «духом». Процесс возникновения духа именуется «теоретическим поворотом» жизни. Саморефлексия жизни означает способность сдерживать движения воли. Дух, говорит Фрайер, много богаче «теоретического поворота» жизни, он порождается в ходе этого поворота,

55. См.: *Freyer H. Der Staat. Leipzig: Fritz Rechfelden, 1925. S. 6ff.*





но потом он «чудом осмысления» затрагивает всю жизнь, являя собой и организм, и развитие, и судьбу. Теоретический поворот жизни приводит ее к замыканию на себя, к саморефлексии, дистанцированию от мира, но *творчество* стремится снять эту обособленность жизни. И потому творчество — это страдание и страсть. В строгом смысле слова «творимые» произведения «захватывают творческую душу превосходящей силой. Они апеллируют не к активности человека, но к его способности страсти»<sup>56</sup>. Человек самозабвенно созидает культуру как *пространство своей судьбы*. Это триединая формула, говорит Фрайер. Если акцентировать в ней «пространство судьбы», то получим «веру». Если выделить, что оно «творится», то придем к «стилю». Если подчеркнем, что оно «свое собственное», то будем говорить уже о «государстве».

Что же мы видим в VR? *Пространство судьбы* съезживается до крошечной диады. Для веры не остается ни антропологического, ни онтологического места. Самозабвенное созидание стиля не просматривается у тех, у кого жизнь всегда равна жизни. Государство есть величина более чем сомнительная, как и вся социальность. «Жизнь, не причастная духу, — продолжает Фрайер, — была бы только деятельна, она бы лишь действовала, но не совершала деяний. Однако в человеческой жизни произрос дух. Итак, человек — единственно возможный на земле деятель деяний, единственное историческое существо. Ибо деяние есть действие, содержание которого — дух. Быть историческим существом значит простирать в деяния требования духа, которым настало время»<sup>57</sup>.

Мир VR лишен измерений государственности, стиля и веры. В нем нет места духу, деяниям и культуре. Но в нем есть напряжение героической борьбы. В некотором роде это место, где все должно начинаться сначала. Возможно, как раз этим деяниям и настало время на огромном пустыре духа. ❀

---

<sup>56</sup>. Freyer H. Op. cit. S. 215.

<sup>57</sup>. Ibid. S. 32.





# Насос\*

*Пьеса в двух действиях  
с интермеццо и эпилогом*

Действие происходит в Древнем Египте.

## ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Жрец  
Помощник жреца  
Фараон  
Человек в противогазе  
Крокодил Гена

## ДЕЙСТВИЕ ПЕРВОЕ

### ЯВЛЕНИЕ ПЕРВОЕ

Храм Изиы. Рядом со статуей Изиы стоит Жрец. В руках у него металлический агрегат. Жрец поворачивает его, трогает части, что-то налаживает. Входит Помощник жреца.

Жрец. Ну, ты готов?

Помощник. Я трепещу. Удивительные чувства переполняют меня. Наконец-то я покинул мир корысти и наслаждений, одна Изида волнует мое сердце.

Жрец. Мне знакомо это чувство. Но служение богине много-трудно.

---

\* Впервые опубликовано в: <http://kreont.livejournal.com/84258.html>





П о м о щ н и к. Я не боюсь трудов.

Ж р е ц. Тогда помоги мне с этой штукой. Тебе предстоит сложное дело. (*Оглядываясь, понижает голос и странно улыбается.*) Только для этого придется зайти к богине сзади.

П о м о щ н и к. Так далеко не заходил я в самых смелых моих мечтах. Но что ты мне предлагаешь? Святотатство?

Ж р е ц. В некотором роде, в некотором роде... А ну-ка, поддержи! (*Вручает агрегат помощнику.*)

П о м о щ н и к. Что это?

Ж р е ц. Насос.

П о м о щ н и к. Знаменитый африканский водяной насос, о котором писал Джон Ло? Я читал Зеленую Книгу!

Ж р е ц. Нет, это другой насос. Он для масла, а не для воды.

П о м о щ н и к. Масло «Новая Изиды»? Я всегда покупаю его в нашем супермаркете.

Ж р е ц. Ты нетерпелив, перебиваешь старших. Мне видится в этом невоспитанность и даже наглость.

## ЯВЛЕНИЕ ВТОРОЕ

Входит Ф а р а о н.

Ф а р а о н (*глядя в сторону и немного вверх*). Мы неустанно заботимся о процветании наук и ремесел. Могущество Древнего Египта зиждется на точных дисциплинах. Жрецы немало преуспели в них. Но какой прок от храма Изиды? Он прекрасен, нет спору, и культ Изиды весьма древний и почитаемый. Но не лучше ль было бы заняться здесь также и полезным? Однако я уступил твоим домогательствам, жрец! Вот и помощник у тебя появился, прекрасный юный помощник. А ведь он еще мог бы давать кровь солдатам рейха. Ну, что решено — то решено. (*Поворачивается к жрецу.*) Кстати, что это за агрегат у тебя?

Ж р е ц. Насос.

Ф а р а о н. Не тот ли это знаменитый водяной насос, о котором писал Джон Ло? Мы читали Зеленую Книгу!

Ж р е ц. О, великий Фараон, сей насос не водяной, о водяном же писал не Джон Ло, а две почтенные дамы, имена которых непроизносимы на древнеегипетском. Но что такое Зеленая Книга? Мы в Египте, не в Ливии!





Ф а р а о н. На свете немало зеленых книг, но во дворце только и говорят, что об одной, все читают ее — от наследного принца до последней уборщицы.

Ж р е ц. Золушки?

Ф а р а о н. Не напоминай! Неблагодарная! Недавно открылось ее участие в заговоре содомитов, мы хотели схватить и бросить в темницу наглуую тварь, но она скрылась. Говорят, будто бы, выбегая из дворца, она поскользнулась и, ударившись о землю, превратилась в собаку. Но, вернее, ей все нипочем. Наши агенты видели ее в обществе заговорщиков далеко отсюда. Впрочем, тебе это скучно, должно быть?

Ж р е ц. Мне все интересно, и я скорее поверю в чудеса, чем в заговор содомитов и Золушки.

Ф а р а о н. Полно. Мы отвлеклись. Что это за насос?

Страшное рычание раздается за сценой.

Ф а р а о н. Ну вот, опять. ОН теперь каждый день ревет. Оттого и терплю тебя, жрец. Тебя и твой устаревший культ.

Ж р е ц. Я знаю. Ты жаждешь чуда. Однако же все в твоей власти! Не объявить ли тебе чудом восход и заход солнца? Наводнения, подступающие к нам каждый год? Рождения и смерти?

Ф а р а о н. Мне нужно доподлинное чудо! Чтобы весь Египет знал, чтобы весь мир! Чтобы ОН знал!

Страшное рычание раздается за сценой. Ф а р а о н хватается за сердце и некоторое время стоит молча. Затем он уходит, даже не попрощавшись.

Ж р е ц (*холодно и очень громко*). ОН узнает.

### ЯВЛЕНИЕ ТРЕТЬЕ

Рычание.

Ж р е ц. Пора приниматься за дело.

П о м о щ н и к. Кто это рычит?

Ж р е ц. Крокодил. Зверь поистине удивительный...

П о м о щ н и к. Кто же не знает крокодила? Их полным-полно в Ниле, помню, бывши еще ребенком, видел я человека, которому крокодил откусил ногу, позже в зоопарке рядом с дворцом фараона, слышал я, несчастливо рассталась при посредстве крокодила супружеская чета... потом, о крокодилах интересно писал Плиний...





Жрец. Ты выходишь за рамки приличий! Плиний еще не родился, в столице нет зоопарка, а тот страшный рев, который мы слышим, не может издавать смиренный нильский конек, любитель попеть под гармошку... Подлинное имя сего крокодила известно одному лишь хитрожопому народцу, от которого, стараниями фараонов, давно очищен Египет. Но — хватит пустых разговоров! Ты намерен работать?

Помощник. О великий жрец, согласись, ты сам во всем виноват! Нечего было заводить со мной дурацкие разговоры! Я-то пришел сюда за наукой и жду твоих указаний.

Помощник делает едва уловимое движение. Зритель готов поверить, что сейчас он согнется в почтительном полупоклоне, однако, ничего не происходит. Наступает молчание. Пауза длится очень долго. Зрители шумят и свистят, кое-кто пробирается к выходу, но тут снова раздается ужасный рев, с искаженными лицами зрители возвращаются в зал.

Жрец. Сказал бы я тебе, да Заратустра не позволяет. Давай насос, показывать буду.

Помощник протягивает ему агрегат.

Жрец. Значит, так. Вот тут, значит, у него воронка, сюда льешь масло, закрываешь, потом, значит, заходишь к ней со стороны жё... в общем, сзади заходишь, там у нее дырка такая, и ты, значит, в эту дырку... А потом, по команде, давишь вот сюда, и оно течет.

Помощник. Не может быть!

Жрец. Точно тебе говорю! Течет, натурально... У нее там, значит, дыра... и вот еще вторая, где пупок... отсюда вытекает.

Помощник. Быть не может!

Страшный рев громче прежнего, раздается за сценой.

Конец первого действия.

## ИНТЕРМЕЦЦО

В зале загорается свет, но двери закрыты. На сцену выходит Директор театра.

Директор театра. Дамы и господа! После небольшого перерыва наше представление продолжится. Пожалуйста, оставайтесь в зале. У нас небольшие технические сложности. Рядом испортился





коллектор канализации, сточные воды хлынули на улицу. Вся территория вокруг театра затоплена, вода с нечистотами прибывает и уже залила первый этаж. Однако спасение близко! Скоро нам подвезут из Африки знаменитый водяной насос, о котором писал Джон Ло...

В о з г л а с ы и з п у б л и к и:

— Не Ло!

— Задолбали уже своим насосом!

— Сами читайте Зеленую Книгу!

Д и р е к т о р т е а т р а (*невозмутимо*). О котором писал Джон Ло. Сохраняйте спокойствие, дождитесь конца представления. В антракте вам будут предложены бутерброды с маслом «Новая Изиды» и газированные напитки «Святой Грааль». Спонсор представления банк «Номос земли» желает вам приятного аппетита и хорошего настроения. (*Повышая голос.*) И не забудьте выключить, наконец, мобильные телефоны! А нытиков и паникеров будем расстреливать на месте.

## ДЕЙСТВИЕ ВТОРОЕ

### ЯВЛЕНИЕ ПЕРВОЕ

Храм Изиды. П о м о щ н и к ж р е ц а один, возится с насосом.

П о м о щ н и к. Наконец-то ушел старый дурак! Он давно уже ни на что не годен, но откуда такой цинизм?! Может, он мне голову морочит? Крокодилы, насосы, дырки... Всего этого достаточно и за стенами храма! Нет, не за тем я сюда стремился, не за тем! (*Поднимает с пола бутылку с маслом, вертит в руках.*) Вёрджин, вёрджин... Девичье масло, создание Борхеса... Я бы предпочел Дельфийское, более уместное для службы в Храме. Впрочем, что это я! Какой насос, когда сама Изиды в ответ на моления наши должна чудесным образом наполнить пупок статуи маслом — своим, а не импортным! Что творится! (*Заливает масло в насос. Его движения уверенны и аккуратны, видно, что дело ему привычно.*)

Входит Ж р е ц.

Ж р е ц. Вижу, ты готов. Кажется, не впервой тебе заниматься такими делами?





П о м о щ н и к. Кем я только ни был в моей жизни, но стремился к одной Изиде. Неужели чуда не будет? Неужели все ложь?

Ж р е ц. Я жрец Изиды светлокудрой,  
Я был воспитан в храме Фта,  
И дал народ мне имя «Мудрый»  
За то, что жизнь моя чиста.

Уста не осквернял я ложью,  
Корыстью не прельщался я...

П о м о щ н и к. Ложь!! Ложь! Если Изиде нужен насос, то все позволено!

Ж р е ц. Изиде насос не нужен. Он нужен только нам.

П о м о щ н и к. А как же чудо?

Ж р е ц. Чудо будет, если я не отдам тебя сейчас крокодилу! Ты, говорят, не первый год в профессии, все знают тебя как отменного специалиста по храмовым насосам, зачем же теперь ты прикидываешься несмышленным новичком?

П о м о щ н и к. Все боги мертвы, все религии дурны. Лишь Изиде я готов поклониться, лишь в чудо Изиды я верю.

Ж р е ц. Слушай внимательно, юноша. Богослужение пройдет, как обычно. Как всегда, я скажу правильные слова в нужное время, никак не отступлю от священных книг и древних обычаев. Народ, собравшийся в храме, будет ждать чуда. Фараон будет ждать чуда. И ОН, великий крокодил, ОН — тоже. ОН грозно рычит под окнами, ОН замарал своим калом все места, куда мог добраться, но испражняется ОН от ужаса. И когда масло изольется из божественного пупка (а ты в это время, невидимый никем, будешь качать и качать это масло), всё успокоится. Народ и Фараон уверятся в силе древнего культа, и Великий Крокодил отойдет от наших дверей и не станет тревожить своим рычанием.

П о м о щ н и к. Ложь! Ложь!

#### ЯВЛЕНИЕ ВТОРОЕ

Рычание, некоторое время неслышное, возобновляется с новой силой.

Слышен гром. После одного из ударов свет на мгновение гаснет. На вновь освещенной сцене мы видим Человека в противогазе.

Человек в противогазе. Бу-бу-бу. Бу-бу-бу.





Жрец. Это еще кто такой?

Помощник. Я его знаю! Это же Н., жрец Амона! Когда я подрабатывал в его храме младшим настройщиком насосов...

Человек в противогазе. Бу! Бу-бу-бу!

Жрец. Коллега! Или снимите противогаз, или замолчите!

Человек в противогазе снимает противогаз. Лицо у него красное.

Человек с красным лицом. И у нас было собрание! Вот в этом здании... Обсудили... Постановили... На время — десять. На ночь — двадцать пять. И меньше ни с кого не брать! Однако, господа, вонь стоит на улицах страшная. Словно бы, пардон, гиппопотам насрал. А я к вам, собственно, по-соседски. Что, будет сегодня богослужение?

Жрец. Всенепременно!

Человек с красным лицом. Что, и чудо ожидается? Я вижу тут нашего юного специалиста по насосам! Знаете, я бы не советовал на него полагаться. Он сильно подвел меня, когда отказался поработать с агрегатом во время церемонии. Чудо сорвалось, культ Амона претерпел ущерб, наши лучшие дни позади.

Жрец. Мы не нуждаемся в насосах!

Человек с красным лицом. Да? А это что? (*Указывает на бутылку из-под масла и готовый к работе насос.*) Не лукавьте, коллега! Природа чудес хорошо известна. Я, впрочем, желаю вам успеха.

Надевает противогаз и уходит.

Вдалеке слышны звуки гармошки.

Помощник. Всюду ложь!

#### ЯВЛЕНИЕ ТРЕТЬЕ

Жрец. Что-то неладное. Нехорошо получается.

Помощник. Взяли с поличным? Застукали с насосом! Ха-ха!

Жрец. Ты многого не понимаешь.

Гармошка слышна более явственно. К ней присоединяется мужской голос, грубый и громкий, но слов разобрать нельзя.

Жрец. Служение Изиде многотрудно. Чудо требует насоса. Готов ли ты к работе?





Помощник. Я разочарован. Зачем я ушел из храма Амона? Там никто не притворялся, будто верит в чудо. Амон — покровитель золота, и жрецы его богаты. Я не для того напросился к Изиде, чтобы снова мошенничать. А твой цинизм невыносим!

Жрец. Очень жаль. Ну, что же...

Звуки гармошки слышны уже совсем близко, когда гармошка замолкает, раздается стук в дверь.

Жрец. Гена, заходи!

Входит Крокодил Гена. Он заметно пьян, гармошка болтается у него на плече.

Крокодил Гена. А кто не хочет стать пионером?

Жрец. Да вот, товарищ сомневается.

Крокодил Гена (*обращаясь к Помощнику*). Ну что! Пойдем, искупаемся в Ниле? Я тебя с друзьями познакомлю!

Помощник. С Галей?

Крокодил Гена. С Галей, с Чебурашкой... Это все сказки. У нас там в реке реальные ребята. И все работают крокодилами. Пошли!

Жрец. Кстати, Гена! А кто там рычит на улице?

Крокодил Гена. Как это кто? ОН и рычит. И, пардон, уже всрал всю округу. Без поллитры из дому не выйти. Одна надежда — на чудо!

Уходят. Немного спустя снова слышатся звуки гармошки и два мужских голоса, один густой и хриплый, другой молодой и отчаянный выводят «Только раз в году».

#### ЯВЛЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

Жрец. Горе мне, горе!

Статуйа Изиды. Ну что? Еще один не прошел испытания насосом? Бедный мальчик!

Жрец. Почему бедный? Ему теперь хорошо! Водку жрет с крокодилами, поет под гармошку, скоро сам крокодилем станет.

Статуйа Изиды. Бедный, бедный. Он так хотел верить в чудо!

Жрец. Да я и сам хочу! Сколько лет тебе служу, так и не понял, что за ерунда с этим насосом! Вроде бы заливаем обычное масло, ну не обычное, дорогое, мы же не жмоты! А на выходе получаем божествен-





ный слей! И притом в количествах нерегулярных: то совсем мало, то хоть залейся! Вот ты мне объясни хотя бы! Почему так? Почему я не могу засунуть в тебя этот насос прямо сейчас? Почему ты не даешь масла без насоса? Почему нужны церемонии? Ну почему?

С т а т у я И з и д ы. По трудам и вере воздается.

Ж р е ц. Ты мне мозги не пудри. Сам знаю. Ты мне скажи: как? Ты как это делаешь, а?

С т а т у я И з и д ы. А мне почем знать? Я же не богиня, только статуя. Ты ее спроси!

Ж р е ц. Не юли, Изиды! Я же знаю, ты там! Камни не говорят! Это ведь ты, богиня! Ответь!

С т а т у я И з и д ы. Другой раз. Времени мало, скоро начнется церемония. Не суетись, ты и один справишься, не впервой, правда?

Ж р е ц. Но ты поможешь? Мне нужны гарантии! Ты ведь знаешь, Фараон недоволен! В храме Амона жрецы готовят заговор против нас!

С т а т у я И з и д ы. Так вот что тебя беспокоит! А как же служение богине? Ты ведь должен думать теперь только о ней.

Ж р е ц. Да я думаю, думаю... По правде сказать, мне все нипочем. Но вот ОН поистине страшен. Ты чуешь зловоние?

С т а т у я И з и д ы. Камни бесчувственны. О ком ты говоришь?

Ж р е ц. Нет на земле никого, кто был бы сильнее его. Одним лишь поклонением Изиде мы спасаем наши дома и жизни. Но богиня должна явить благосклонность. Ты должна! Обещай, обещай, Изиды!

С т а т у я И з и д ы. Мне пора отдохнуть. *(Закрывает глаза.)*

Ж р е ц. Обещай, каменная дура!

Рыдает.

Занавес.

## ЭПИЛОГ

В зрительном зале зажигают свет, раздаются жидкие хлопки и свист. Внезапно свет снова гаснет. На освещенный просцениум выходит Ж р е ц.

Ж р е ц. Вы куда собрались? А? Думаете, представление окончено — и по домам? Ну-ну, попробуйте. Там же дышать нечем, да и залито все дерьмом... Подождите, подождите! Нетерпеливым раздадут болотные сапоги за счет заведения. Противогозов, увы, не держим, все





скупил храм Амона. Остальным советую досидеть до конца таинств. Вы же видели, богиня к нам благосклонна, значит, не все потеряно. Надо только служить, служить и не думать о прочем.

В зале шумят.

Жр е ц. Тише, тише. Вы слышали, что театр — это храм?

Г о л о с и з з а л а. А нам покажут, как ты каменной тетке в жопу насосом тычешь?

Жр е ц. Молодой человек! Откуда такой цинизм? У нас, в Древнем Египте, это не принято. (*Немного помолчав.*) Хотя, в сущности, какой из меня египтянин? Моисей Соломонович Кац, к вашим услугам! Про меня еще книжка есть, читали, наверное? Доктор Фрейд все правильно написал, только перепутал. Не от египтян к евреям, а от евреев к египтянам. И не от политеизма к монотеизму, а наоборот. К войне, так сказать, богов. Ха-ха.

Г о л о с и з з а л а. А кто все вокруг загадил? Кто рычит? Кого там вы все боитесь?

М о и с е й С о л о м о н о в и ч (*пожимая плечами*). А что? Кто-то еще не понял?

Л е в и а ф а н (*голос его внезапно становится резким и громким*). А теперь приказываю молчать! Не шевелиться! При попытках помешать таинству охрана стреляет на голос без предупреждения.

Уходит.

Г о л о с и з д и н а м и к а. Уважаемые зрители, не покидайте своих мест. К выходу вас пригласят дополнительно.

К о н е ц







Научное издание

*Александр Фридрихович Филиппов*

Sociologia:  
наблюдения, опыты, перспективы  
Том 2

Научный редактор С. П. Баньковская  
Литературный редактор М. Г. Пугачева  
Корректор И. Е. Кроль  
Компьютерная верстка А. М. Корбута

Формат 60 × 84 1/16. Печать офсетная.  
Гарнитура Adobe Garamond Premier Pro.  
Подписано в печать 11.03.2015.  
Усл. печ. л. 27,6. Уч.-изд. л. 29,6.  
Тираж 500 экз.

Издательство «Владимир Даль»  
193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, д. 19





ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЛАДИМИР ДАЛЬ»  
ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

*Владимир Вениаминович Бибихин*

### **ПОРА (ВРЕМЯ-БЫТИЕ)**

Пора как актуальное время может быть датирована в календаре, который в свою очередь возникает и строится на базе природного (астрономического, метеорологического) и социального (исторического) события. Равномерность и бесконечность линейного (стандартизованного) времени обеспечена негативно необозримостью события мира. Противопоставление событийного (сущностного) и официального времени оказывается вторичным. Их взаимная обусловленность выявляется в ходе анализа базового для европейской мысли о времени аристотелевского трактата о нем в «Физике». Необратимость времени не тождественна однонаправленности его движения, не исключает его простираения «в обе стороны» и онтологически фундирована сущностно априорным (ранним, безусловно опережающим) характером события мира...





ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЛАДИМИР ДАЛЬ»  
ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

*Уильям Кит Чемберс Гатри*

**ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В 6 ТТ.  
Т. 1. РАННИЕ ДОСОКРАТИКИ  
И ПИФАГОРЕЙЦЫ**

Все тома «Истории греческой философии» профессора Кембриджского университета Уильяма Гатри (1906–1981) завоевали мировое признание. Среди наиболее ярких достоинств его работы — охват огромного диапазона античной литературы и современных исследований, выдержанность суждений, ясность и точность английской прозы. Первый из шести томов посвящен ранним досократикам — милетской школе, пифагорейцам, Ксенофану и Гераклиту.

Книга, давно ставшая классической, рассчитана на всех интересующихся древнегреческой философией.

