

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ — ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
ЦЕНТР ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ



**Том 9. № 3
2010**

ISSN 1728-192X (Print)

Интернет-версия журнала: www.sociologica.net

ISSN 1728-1938 (Online)

Адрес редакции: puma7@yandex.ru

Главный редактор

Александр Фридрихович Филиппов

Ответственный секретарь

Марина Геннадиевна Пугачева

Члены редколлегии

Светлана Петровна Баньковская

Виктор Семенович Вахштайн

Дмитрий Юрьевич Куракин

Ирина Максимовна Савельева

Андрей Владимирович Полетаев

Андрей Михайлович Корбут (Беларусь)

Джеффри Александер (США)

Эдуард Надточий (Швейцария)

Редактор интернет-сайта

Евгений Сергеевич Вашеняк

Литературный редактор

Каринэ Акоповна Щадилова

Содержание

ПЕРЕВОДЫ

- Модернизация как общественная рационализация: роль протестантской этики.....3
Юрген Хабермас

ОБЗОРЫ

- Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие
современных гуманитарных наук..... 26
Дмитрий Замятин

СТАТЬИ

- Московское время и российские пространства..... 51
Владимир Звоновский
- Иллюзия научного сообщества..... 57
Григорий Юдин

SCHMITTIANA

- Политика времен нацизма. Предисловие к публикации «Политики»
Карла Шмитта.....85
Александр Филиппов
- Политика.....93
Карл Шмитт
- К новому становлению политической философии как теории действия:
книга Ханса Фрайера «Макьявелли»..... 98
Александр Филиппов

РЕФЕРАТЫ

- Кристофер Браунинг. Совершенно обычные мужчины: резервный полицейский
батальон 101 и «окончательное решение» в Польше..... 107
Вера Гиряева

РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ

- Нет такой вещи, как социальная наука: в защиту Питера Уинча..... 129
Павел Степанцов

Модернизация как общественная рационализация: роль протестантской этики*

Юрген Хабермас

Аннотация. Продолжая критический разбор теории рационализации М. Вебера (см. начало в Т. 8, № 3 и Т. 9, № 1), Хабермас в публикуемом здесь третьем параграфе останавливается на логике веберовского анализа модернизации, показывая, что именно взятая Вебером за исходную точка анализа (институционализация подсистем целерационального действия в форме капиталистического предприятия и современного государственного аппарата) позволяет Веберу рассматривать модернизацию как общественную рационализацию. Хабермас доказывает, что веберовский анализ модернизации не исчерпывает объяснительного потенциала его собственной теории. Систематически следуя последней (чего сам Вебер, с точки зрения Хабермаса, не делает), мы должны, в конечном счете, констатировать, что выбранный Европой путь общественной рационализации представляет собой лишь частную историческую форму рационализации, одну из многих систематически возможных, которую, однако, Вебер отождествляет с общественной рационализацией вообще.

Ключевые слова. Макс Вебер, модернизация, институционализация подсистем целерационального действия, селективный образец общественной рационализации, капиталистическое предприятие, протестантская этика.

Когнитивный потенциал, возникающий вместе с последовательно рационализированными картинами мира, еще не может стать действенным в традиционных обществах, внутри которых происходит процесс расколдовывания. Он высвобождается лишь в современных обществах. Этот процесс реализации означает модернизацию общества¹. При этом происходит объединение внешних факторов, способствующих дифференциации рыночно-регулируемой системы хозяйства и комплементарного ей государственного аппарата [2, S. 60 ff. и 219 ff.], с теми структурами сознания, которые являются результатом полных напряжения синтезов иудейско-христианской, арабской и греческой традиций и, так сказать, пребывают в готовности в культурном отношении. Поскольку Вебер рассматривает идеи и интересы как равно изначально-

* Перевод с немецкого Татьяны Тягуновой. Перевод сделан по: *Habermas J. Max Webers Theorie der Rationalisierung // Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. S. 299–331. Параграф 3.*

© Тягунова Т., 2010

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981

© Центр фундаментальной социологии, 2010

¹ Для теории общественной рационализации важно представление об институциональном воплощении и мотивационной укорененности культурно развитых структур сознания. Эта модель, которую Макс Вебер применяет к Реформации, может быть опробована и применительно к Возрождению и прежде всего к Просвещению. Ср. интересный сборник статей: [13].

ные, процесс модернизации может прочитываться равным образом как «сверху», так и «снизу»: и как мотивационная укорененность и институциональное воплощение структур сознания, и как инновационное преодоление конфликтов интересов, которые вытекают из проблем хозяйственного воспроизводства и политической борьбы за власть. Переход к современному обществу требует, разумеется, комплексного объяснения, учитывающего взаимодействие идей и интересов и не полагающегося на априорные допущения об односторонних каузальных зависимостях (в смысле наивно понятого идеализма или материализма). Описывая процессы модернизации, то есть возникновение капиталистического общества и европейской государственной системы и их развитие начиная с XVIII века как процесс рационализации, Макс Вебер выбирает перспективу «сверху», к которой склоняют его исследования по социологии религии. Он исследует, как возникший вследствие рационализации картин мира когнитивный потенциал становится общественно действенным.

Децентрированное миропонимание открывает, с одной стороны, возможность когнитивно овеществленного обращения с миром фактов и юридически и морально овеществленного обращения с миром межличностных отношений. С другой стороны, оно предоставляет возможность для освобожденного от императивов овеществления субъективизма в обращении с индивидуализированной природой потребностей. Перенос этого миропонимания с уровня культурной традиции на уровень социального действия может быть прослежен по трем путям. Первый путь, которым сам Вебер существенно пренебрегает, открывают *социальные движения*, вдохновленные традиционалистскими позициями защиты и современными представлениями о справедливости, а также философскими идеалами науки и искусства, буржуазными, а позднее социалистическими идеями. Второй путь ведет к *культурным системам действия*, специализирующимся на проработке дифференцированных составляющих культурной традиции. К началу XVIII века возникают: организованное по отраслям профессиональное научное производство, университетское учение о праве и неофициальная правовая общественность, а также рыночно организованное художественное производство. Церковь, напротив, утрачивает свою абсолютную компетенцию в отношении культурных систем истолкования; наряду со своими диаконическими функциями она удерживает за собой, конкурируя с мирскими инстанциями, частичную компетенцию в отношении морально-практических вопросов. Социология культуры модерна также занимает Вебера лишь мимоходом; его основное внимание сосредоточено на третьем пути, королевском пути рационализации: между XVI и XVIII веками в Европе происходит масштабная, структурообразующая для всего общества в целом *институционализация целерационального действия*.

Два институциональных комплекса, в которых Вебер прежде всего обнаруживает воплощение современных структур сознания и которые он рассматривает как образец процессов общественной рационализации, — это капиталистическое хозяйство и современное государство. Что в них «рационального»? Если исходить из социологии хозяйства и господства, возникает впечатление, что Вебер, говоря об общественной рационализации, имеет в виду реализованную в капиталистическом предприятии и институте современного государства *модель организации*. Рациональность этих форм предприятия и института состоит, согласно Веберу, в том, что в первую очередь

предприниматели и чиновники, но также рабочие и служащие обязаны действовать целерационально. То, что в равной мере характеризует в организационном плане капиталистическое предприятие и современное государственное управление, — это «концентрация вещественных средств предприятия» в руках производящих рациональный расчет предпринимателей и руководителей: «Так же как относительная самостоятельность ремесленника или кустарного производителя, помещичьего крестьянина, коммендатора, рыцаря или вассала основывалась на том, что он сам был собственником орудий, запасов, денежных средств, оружия, с помощью которых он исполнял свою хозяйственную, политическую, военную функцию и за счет которых он жил во время ее исполнения, так и иерархическая зависимость рабочего, торгового служащего, технического служащего, академического служащего института и государственного чиновника и солдата в равной мере основывается на том, что необходимые для предприятия и экономического существования орудия, запасы и денежные средства сконцентрированы в руках в одном случае предпринимателя, в другом — политического руководителя... Это решающее экономическое основание, „отделение“ рабочего от вещественных средств предприятия — средств производства в хозяйстве, боевых средств в армии, вещественных средств управления в государственном управлении, исследовательских средств в университетском институте и лаборатории, денежных средств во всех них — является общим определяющим основанием, присущим современному властно-политическому, культурно-политическому и военному государственному предприятию и капиталистическому частному хозяйству» [18, S. 1047]. Данная концентрация вещественных средств — необходимое условие институционализации целерационального действия. При этом для принятия целерациональных решений предпринимателем-капиталистом необходимо целерационально функционирующее и поэтому поддающееся расчету управление: «Но и исторически „прогресс“ в направлении бюрократического государства, осуществляющего правосудие и управление в соответствии с рационально установленным правом и рационально составленным регламентом, находится в тесной взаимосвязи с современным капиталистическим развитием. Современное капиталистическое предприятие внутренне основывается прежде всего на калькуляции. Оно нуждается для своего существования в правосудии и управлении, функционирование которых по меньшей мере в принципе поддается рациональной калькуляции исходя из постоянных всеобщих норм, подобно тому как калькулируют предполагаемую производительность машины» [18, S. 1048].

Таким образом, исходная точка, отталкиваясь от которой Вебер исследует общественную рационализацию, — это институционализированная в капиталистическом предприятии целерациональность предпринимательского действия. Из этого он выводит следующие функциональные требования: а) целерациональные ориентации действия со стороны рабочей силы, включенной в планомерно организуемый процесс производства; б) исчисляемая для экономического предприятия экономическая среда, то есть рынок товаров, капитала и рабочей силы; в) система права и государственная администрация, которые в состоянии гарантировать эту исчисляемость; и как следствие г) государственный аппарат, санкционирующий право и институционализирующий, в свою очередь, целерациональные ориентации действия в государствен-

ном управлении. Из этой исходной точки становится ясной центральная постановка вопроса, позволяющая обсуждать модернизацию как общественную рационализацию. Как возможна *институционализация* целерациональных ориентаций действия в сфере общественного труда?

Общественная рационализация заключается во внедрении подсистем целерационального действия, а именно в форме капиталистического предприятия и современного государственного института; при этом требующее разъяснения обстоятельство — не целерациональность хозяйственного и административного действия, а их институционализация. Последняя, в свою очередь, не может быть объяснена ссылкой на целерациональное регулирование, поскольку *нормирование целерационального действия* означает определенную форму социальной интеграции, *укореняющей* структуры целерациональности в личностной и институциональной системах. Эта специфическая форма социальной интеграции требует, как уже было сказано,

— систематизирующей все сферы этики убеждений, которая ценностнорационально закрепляет целерациональные ориентации действия в системе личности (Протестантская этика), далее,

— общественной подсистемы, которая обеспечивает культурное воспроизводство соответствующих ценностных ориентаций (религиозная община и семья) и, наконец,

— системы принуждающих норм, которая по своей формальной структуре соответствует тому, чтобы требовать от действующих в качестве легитимного поведения целерационального, ориентированного исключительно на успех преследования собственных интересов в нравственно нейтрализованной сфере (буржуазное право).

Вебер полагает, что эти инновации осуществляются благодаря *институциональному воплощению тех структур сознания*, которые, в свою очередь, выступают результатом этической рационализации картин мира. Посредством данной интерпретации он проводит различие между собой и теоретиками функционалистской версии модернизации².

С другой стороны, нужно понимать, что Вебер подходит к проблематике модернизации с определенной, характерным образом ограниченной точки зрения: его подход к модернизации представляет собой версию, дающую преимущества в плане стратегии исследования, но *не исчерпывающую* объяснительный потенциал его собственной, *двуэтапной* теории. Если мы представим себе неэксплицированную систематику веберовской теории рационализации, это позволит прояснить постановку вопроса, которая напрашивалась в связи с анализом мировых религий. Мы обобщили продуктивность данного анализа следующим образом: результатом универсально-исторического процесса рационализации картин мира, то есть расколдовывания религиозно-метафизических картин мира выступают современные структуры сознания. Последние определенным образом представлены на уровне культурной традиции; но в феодальном обществе развитого европейского Средневековья они проникли лишь в относительно узкие слои-носители религиозных виртуозов, частично внутри церкви, но прежде всего в монашеские ордена, а позднее и в университеты. Заключен-

² См.: [14; 24, S. 212 ff.], а также обзор, предложенный в: [22].

ные в монастырях структуры сознания требовали реализации в более широких слоях для того, чтобы новые идеи связали общественные интересы, переориентировали их, проникли в них и смогли рационализировать мирские жизненные порядки. Исходя из этой перспективы возникает вопрос: как должны были изменить мир знакомые по традиционным обществам структуры, прежде чем порожденный религиозной рационализацией когнитивный потенциал был бы общественно исчерпан и воплощен в структурно дифференцированных жизненных порядках модернизированного таким образом общества?

Такая *контрафактическая постановка вопроса* непривычна для работающего в эмпирическом ключе социолога, но она соответствует выбранному Вебером теоретическому подходу, который разграничивает внутренние и внешние факторы, реконструирует внутреннюю историю картин мира и наталкивается на собственный смысл культурно дифференцированных ценностных сфер. Ибо тем самым эта теория открывает взгляд на обоснованный с точки зрения логики развития уровень возможностей обучения, который не может быть описан в установке третьего лица, а лишь реконструирован в перформативной установке участника аргументации. Теория рационализации делает возможными контрафактические постановки вопросов, которые, правда, — и это неустранимый гегелевский элемент у Вебера — *для нас*, следующих такой теоретической стратегии, были бы недоступны, если бы мы не могли эвристически опереться на *фактическое* развитие культурных систем действия науки, права, морали и искусства и не *знали* бы благодаря наличию образцов, как могут выглядеть *in concreto* обоснованные современным миропониманием *in abstracto* (то есть с точки зрения логики развития) *возможности* расширения когнитивно-инструментального, морально-практического и эстетически-экспрессивного знания³.

На этом фоне осуществляемый с позиций теории рационализации анализ возникновения и развития капиталистического общества, современных систем общества вообще, должен исходить из следующего вопроса: является ли выбранный Европой путь рационализации одним из многих, систематически возможных путей. Спрашивается, должна ли та модернизация, которая внедряется вместе с капитализмом, описываться лишь как частичная реализация современных структур сознания и как, в таком случае, может быть объяснен селективный образец капиталистической рационализации. Интересно, что Макс Вебер *не* придерживался систематики своего двухступенчатого подхода, идущего от культурной к общественной рационализации. Скорее, он исходил из того факта, что в капиталистическом предприятии институционализована целерациональность предпринимательского действия, и что объяснение данного факта дает ключ к объяснению капиталистической модернизации. В отличие от Маркса, который начинает в этом месте размышлять в категориях теории трудовой стоимости, Вебер объясняет институционализацию целерационального хозяйственного действия сначала с помощью протестантской профессиональной культуры, а в последующем с помощью современной системы права. И то и другое способствует общественной рационализации в смысле распространения легитимных

³ Е. Тугендхат исследовал отношение, в которое вступают друг с другом анализ из позиции первого и анализ из позиции третьего лица, во взаимосвязи с теорией морального обучения: [16]. На этот концепт опираются Г. Франкенберг и У. Родель: [5]. Ср. также: [10, p. 7 ff.].

порядков целерационального действия, в той мере, в какой они воплощают посттрадиционные представления о праве и морали. Вместе с ними возникает новая форма социальной интеграции, способная выполнить функциональные императивы капиталистической экономики. Вебер без колебаний отождествляет *эту* историческую форму рационализации с общественной рационализацией *вообще*.

Он учитывает открываемый вместе с современным миропониманием *горизонт возможностей* лишь в той мере, в какой он служит объяснению этого заранее идентифицированного ключевого феномена; в нем он видит образцовую, недвусмысленную форму проявления общественно действенной рациональности. Такая оценка капиталистического предприятия напрашивается, во-первых, вследствие того, что институционализация целерационального предпринимательского действия фактически имеет для современных обществ центральное значение с *функциональной точки зрения*; а во-вторых, вследствие особой значимости, которую у Макса Вебера получает элемент целерациональности на уровне ориентаций действия. При переходе от культурной к общественной рационализации обращает на себя внимание *имеющее большие следствия сужение* понятия рациональности, которое Вебер, как мы увидим, осуществляет в своей теории действия, подогнанной под тип целерационального действия. Вебер обращается, таким образом, *непосредственно* к фактически обнаруженным формам западного рационализма, не отражая их в контрафактически спроектированных возможностях рационализированного жизненного мира. Правда, при этом он не дает бесследно исчезнуть тому потенциалу проблем, который заключен в его широком теоретическом подходе. Скорее, в его диагностических для своего времени размышлениях вновь всплывают вытесненные проблемы; имплицитно он использует здесь критерии, по которым может измерять и критиковать сжавшуюся до тотальной целерациональности рационализацию. Так в диагнозе современного капитализма вновь проявляется систематика двухэтапной теории общественной рационализации, не исчерпываемая описательными элементами «Хозяйства и общества».

Сначала я хочу остановиться на той роли, которую Макс Вебер приписывает протестантской этике в возникновении капитализма (1), чтобы обнаружить отправные точки для модели общественной рационализации, с которой может быть сопоставлен западный путь развития (2).

1) Согласно пониманию самого Макса Вебера, исследования протестантской этики относятся к ключевой переменной процесса общего культурного развития Запада. Ибо он рассматривает современную профессиональную культуру не только как вообще производную современных структур сознания, а как ту реализацию этики убеждений, благодаря которой мотивационно обеспечивается целерациональность предпринимательского действия, имеющая большие следствия для капиталистического предприятия. С точки зрения теоретической стратегии исследования протестантизма имеют центральное значение. Тем не менее, в методическом плане их значение во многих отношениях ограничено: а) они служат анализу «сверху», имеют дело с мотивационной укорененностью и институциональным воплощением идей, полностью исчерпывая выделенный с точки зрения логики развития потенциал решения проблем, и поэтому требуют дополнения анализом «снизу», исследованием внешних факторов и динамики развития. Далее, б) эти исследования, как мы сегодня

сказали бы, ориентированы структуралистски и обсуждают не каузальные отношения, а «отношения родства» между протестантской этикой и сконцентрированным в современной профессиональной культуре духом капитализма. Поэтому они и не выполняют сформулированного самим Вебером требования анализа «того, в какой мере протестантская аскеза в процессе своего становления и своеобразного развития, в свою очередь, испытала влияние со стороны совокупности общественных культурных условий, прежде всего *экономических*» [19, S. 190; 1, с. 207–208]. Эти исследования не позволяют в) сравнить различные компоненты втянутого в струю рационализации жизненного мира с присущей ему спецификой общественных слоев, а тем более оценить соотношение когнитивно-утилитаристски, эстетически-экспрессивно или морально-практически оформленных стилей образа жизни. В рамках же нашего контекста г) важно прежде всего то, что эти исследования *не* поднимают вопроса о том, насколько избирательно то миропонимание, которое выражается в этицизованных картинах мира, проникает в протестантскую профессиональную культуру. Лишь в контексте этих *дальнейших*, актуальных еще и сегодня [12, S. 210 ff.] вопросов, на которые Макс Вебер указывает в другом месте, может быть определено значение протестантской этики для объяснения западного рационализма. Я не буду останавливаться на данных вопросах, за исключением последнего.

Как было сказано, согласно кальвинистскому учению, успех профессиональной деятельности значим не как непосредственное средство *достижения* блаженства, а как внешний признак *удостоверения* принципиально непостижимого состояния благодати. С помощью этого идеологического промежуточного элемента Вебер объясняет функциональное значение, которое кальвинизм приобрел не только для распространения установок мирской аскезы, но прежде всего для овеществленного, систематизированного и *сконцентрированного вокруг целерациональной профессиональной деятельности* образа жизни. Вебер, однако, не дает объяснения, почему исчезли препятствия со стороны католицизма торговым стремлениям к прибыли; он скорее стремится объяснить, благодаря чему стал возможным переход «от случайной экономической прибыли к экономической системе», развитие «от романтики экономической авантюры к рациональной экономической методике жизни» [20, S. 232]. В кальвинизме и протестантских сектах Вебер обнаруживает, во-первых, *учения*, которые характеризуют методический образ жизни как путь к спасению; в жизни религиозных общин, вдохновляющей семейное воспитание, он находит, во-вторых, *институт*, заботящийся о социализирующем действии учений в слоях-носителях раннего капитализма: «Кальвинистский Бог требовал от своих избранных не отдельных „добрых дел“, а святости, возведенной в *систему*. Здесь не могло быть и речи ни о характерном для католицизма, столь свойственном природе человека чередовании греха, раскаяния, покаяния, отпущения одних грехов и совершения новых; ни о сбалансировании всей жизни с помощью временных наказаний или посредством находящихся в распоряжении церкви средств сообщения благодати. Практическая этика кальвинизма устраняла таким образом отсутствие плана и системы в повседневной жизни верующего и создавала последовательный *метод* всего образа жизни. Ведь не случайно в XVIII веке носителей последнего возрождения пуританских идей называли „методистами“, подобно тому как в XVII веке их духовных предшественни-

ков именовали равным по значению словом „прецизисты“. Ибо только посредством коренного преобразования смысла всей жизни в целом, ощущаемого в каждое мгновение и в каждом действии, могло быть обеспечено достижение благодати, возвышающей человека из *status naturae* в *status gratiae*. Жизнь „святого“ была ориентирована только на трансцендентную цель — на загробное блаженство, однако именно поэтому его посюстороннее существование было строго рационализировано и подчинено единственному стремлению — приумножать славу Божью на земле» [19, S. 190; 1, с. 153]. В этом месте Вебер выделяет в первую очередь ту черту в кальвинизме, которая побуждает верующего лишиться повседневную практику ее бессистемности, то есть таким образом практиковать индивидуальный поиск спасения, чтобы этические убеждения, руководствующаяся принципами мораль, *проникли во все* жизненные сферы и *все* этапы жизни в равной мере. Замечание о жизни «святого» намекает, разумеется, на еще одну черту сектантской набожности (и лишь она объясняет, почему протестантская этика сделала возможной не только мирскую аскезу вообще, но прежде всего ориентации действия, характеризующие методический образ жизни раннекапиталистических предпринимателей): систематический характер образа жизни, достигаемый благодаря тому, что профан, не полагаясь на проповедническую благодать таинства, на страховку официально-харизматического института благодати, а также католической церкви, то есть не *подразделяя* свой жизненный мир на жизненные сферы как релевантные спасению и все прочие, регулирует свою жизнь автономно, в соответствии с принципами постконвенциональной морали.

Образ жизни, который Макс Вебер называет «методическим», характеризуется прежде всего тем, что профессиональная сфера «овеществляется», то есть *одновременно сегментируется и возвышается* в моральном плане. Взаимодействия *внутри* сферы профессионального труда морально нейтрализуются настолько, что социальное действие способно освободиться от норм и ценностей и перестроиться на ориентированное на успех, целерациональное преследование собственных интересов. В то же время профессиональный успех связывается с индивидуальным спасением таким образом, что профессиональный труд нагружается в этическом отношении и драматизируется *как целое*. Это моральное укоренение освобожденной от традиционной нравственности сферы целерационального профессионального испытания находится в непосредственной связи с той чертой протестантской этики, на которую лишь намекает вышеприведенная цитата: с заключающемся в партикуляризме благодати ограничением, присущим религиозно-спасительной этике убеждений, устраняющей католическое сосуществование монашеской, священнической и профанной этик в пользу элитарного разделения на виртуозную и массовую религиозность.

В. Шлухтер вывел следствия этого резко выраженного в протестантских сектах *партикуляризма благодати*, вслед за Трольчем противопоставив секту и церковь. Внутреннее одиночество индивида и понимание *ближнего* как Другого, нейтрализованного в стратегических взаимосвязях действий, образуют два примечательных следствия: «Аскетический протестантизм формулирует, таким образом, религиозную виртуозную этику для профана, которая с точки зрения нормального католика кажется бесчеловечной... Его абсолютный индивидуализм не ведет назад к раннехристианской общности божественной любви. Хотя он и допускает... идею богосыновства,

но не идею *богообщности*... Религиозная этика аскетического протестантизма является, таким образом, *монологической* этикой убеждений со следствиями, не предполагающими *братского* отношения. Именно в этом я вижу ее потенциал развития» [12, S. 250 f]. Шлухтер видит потенциал развития не в этической рационализации образа жизни вообще, а именно в том овеществлении межличностных отношений, которое необходимо, чтобы предприниматель-капиталист в нравственно нейтрализованной сфере всегда мог действовать целерационально, то есть *в объективирующей установке*.

Вебер, разумеется, исходит из того, что «овеществление» в смысле стратегического опредмечивания межличностных отношений является единственно возможным путем к рациональному высвобождению традиционно принятых, конвенционально регулируемых жизненных отношений. Такого же взгляда придерживается и Шлухтер, который в вышеприведенной цитате продолжает: этика аскетического протестантизма «не только ставит (как это характерно, в конечном счете, для всех последовательных христианских религиозно-спасительных устремлений) отношение отдельного индивида к Богу *выше* его отношений к человеку; она придает этим отношениям и новое значение, состоящее в том, что она уже не интерпретирует их в понятиях пиетета. Тем самым она создает мотивацию к овеществлению сначала религиозных, затем вне-религиозных отношений между людьми» [12, S. 251]. Однако необходимо понимать, что посттрадиционные представления о праве и морали, как только они проникают в легитимные порядки, оказываются несовместимыми с традиционными основаниями регулируемых пиететом субстанциальных жизненных отношений *per se*. В принципе чары традиционализма могли бы быть разрушены и *без вычленения нравственно нейтрализованной системы действия*. Этический рационализм несет с собой, как мы видели, формальный концепт мира в качестве совокупности легитимно регулируемых межличностных отношений, в рамках которых автономно действующий отдельный индивид проходит испытание на предмет своей моральности. *Это* овеществление, обесценивающее все переданные традицией нормы до статуса простых конвенций, уже разрушает основание легитимации пиетета. Для этого не нужно того *особого*, функционально необходимого, разумеется, для капиталистических хозяйственных связей овеществления, которое делает возможной сегментацию организованной на правовой основе сферы стратегического действия.

Макс Вебер явно отрицает такую возможность развития. Но интересно, что он не обосновывает это, как следовало бы ожидать, эмпирическим указанием на динамику развития системы хозяйства, функциональные императивы которой могут быть выполнены лишь этикой, которая ценностнорационально укореняет высвобождение стратегического действия в сфере общественного труда. Вместо этого он апеллирует к связанному с логикой развития факту, а именно к *структурной* несовместимости любой последовательно пронизанной этикой религии спасения с безличными порядками рационализированного хозяйства и овеществленной политики. Вследствие систематического значения данного тезиса я хотел бы разобрать этот аргумент во всех деталях.

Сначала Вебер рассматривает христианскую этику братства как образцовую форму рационально проработанной этики убеждений: «Чем рациональнее и субли-

мированнее в плане этики убеждений понималась идея спасения, тем большую внешнюю и внутреннюю силу обрели выросшие из этики соседских союзов заповеди. Внешне они возвысились до уровня коммунизма, основанного на братской любви, внутренне — до уровня милосердного образа мыслей, любви к страдающему как таковому, любви к ближнему, к человеку и, наконец, к врагу» [17, S. 543; 1, с. 314]. Строго универсалистское оформление моральных принципов, форма я-автономного самоконтроля на основе интернализованных, в высшей степени абстрактных ориентаций действия и модель абсолютной взаимности отношений между членами не имеющей границ коммуникативной общности — это черты религиозной *этики братства*, вытекающей из «новой социальной общности» созданной пророчествами «сотериологической религиозности общин» там, где наиболее последовательно была проведена этизация религий спасения. [17, S. 542 f.; 1, с. 313].

«Промежуточное рассмотрение» может быть прочитано как единственный аргумент в пользу того, что эта по своей сути коммуникативная этика приходит в противоречие с «враждебными чувству братства» *мирскими* жизненными порядками тем острее, чем радикальнее они рационализируются: «Какая бы то ни было, мыслимая связь космоса современного рационального капиталистического хозяйства с религиозной этикой братства становится тем невозможнее, чем больше он следует своим имманентным закономерностям» [17, S.544; 1, с.315]. Поскольку здесь, как и в политике, эта этика должна выступать «препятствием формальной рациональности». Универсалистская этика братства сталкивается с формами экономически-административной рациональности, в которых хозяйство и государство овеществляются в виде враждебного чувству братства космоса: «Подобно тому, как экономические и политические рациональные действия следуют своим собственным закономерностям, так и любые другие рациональные действия в мире оказываются неизбежно связанными с враждебными чувству братства условиями мира, которые должны быть его средствами или целями, и поэтому вступают в напряжение с этикой братства» [17, S. 552; 1, с. 323–324].

Ослабление этого структурно заложенного в противоречии братства и небратства конфликта возможно лишь двумя путями: либо посредством возврата к «акосмическому братству» христианской мистики либо путем мирской аскезы и тем самым «парадоксальности протестантской профессиональной этики, которая в качестве виртуозной религиозности отказалась от универсализма любви, рационализовала всякую деятельность в мире как служение позитивной воле Бога — в своем предельном смысле совершенно непонятной, но исключительно в таком качестве распознаваемой — и испытание состояния благодати и тем самым приняла овеществление вместе со всем миром — как экономическим космосом, обесцененным в силу его рукотворности и испорченности, — в качестве угодного Богу материала для исполнения долга. Это был по своей сути принципиальный отказ от спасения как достижимой человеком и для каждого человека цели в пользу лишенной оснований, но всякий раз даруемой в частном случае благодати. Подлинной „религией спасения“ данное воззрение, не основанное на братстве, на самом деле уже не было» [17, S. 545 f.; 1, с. 317].

Вряд ли можно дать более резкую формулировку этому связанному с *партикуляристским характером благодати возврату* эгоцентрически ограниченной

аскетической профессиональной этики, включенной в чуждое чувству братства капиталистическое хозяйство, на уровень, ниже уже достигнутого в рамках коммуникативно организованной этики братства. Однако Вебер не делает данное воззрение теоретически продуктивным. Это тем более непонятно, если проследить веберовский анализ дальнейшей судьбы протестантской этики в ходе развития капитализма.

Протестантская профессиональная этика удовлетворяет необходимым условиям возникновения мотивационного базиса целерационального действия в сфере общественного труда. Благодаря этому ценностнорациональному укоренению целерациональных ориентаций действия она удовлетворяет, правда, лишь стартовым условиям капиталистического общества; она указывает путь капитализму, будучи не в состоянии обеспечить условия своей собственной стабилизации. Вебер полагает, что подсистемы целерационального действия создают в долгосрочной перспективе деструктивную среду для протестантской этики, и тем быстрее, чем сильнее они развиваются в соответствии с когнитивно-инструментальной внутренней закономерностью капиталистического роста и воспроизводства государственной власти. Морально-практическая рациональность этики убеждений не в состоянии сама институционализироваться в обществе, возникновению которого она способствует. В долгосрочной перспективе она скорее сменяется утилитаризмом, который обязан своим возникновением эмпиристскому переистолкованию морали, то есть псевдоморальному повышению ценности целерациональности, и который уже не связан внутренним отношением с моральной ценностной сферой. Как Вебер объясняет эту *самодеструктивную форму* общественной рационализации? Элементы братства протестантская этика уже отбросила; таким образом это могло быть всего лишь ее включением в контекст религии спасения вообще, который противопоставил ее современным условиям жизни.

Фактически это конкуренция с научно-рационализированными образцами истолкования и жизненными порядками, определяющая судьбу религии и тем самым, как полагает Вебер, и религиозно фундированной этики: «Современная форма одновременно и теоретической и практической интеллектуальной и целесообразной рационализации картины мира и образа жизни имела одно общее следствие, а именно: чем более прогрессировал этот особый вид рационализации, тем больше религия, со своей стороны, — с точки зрения интеллектуального формирования картины мира — двигалась в иррациональном направлении» [17, S. 253]. В «Промежуточном рассмотрении» Вебер еще яснее определяет основание этого конфликта: «Рациональное познание, к которому этическая религиозность сама апеллировала, оформляло, автономно и мирски следуя своим собственным нормам, космос истин, который не только уже не имел ничего общего с систематизированными постулатами рациональной религиозной этики, согласно которым мир как космос удовлетворяет ее требованиям или обнаруживает некий „смысл“, но и должен был в принципе отклонить это притязание. Космос природной каузальности и постулированный космос уравнивающей этической каузальности противостояли друг другу как несовместимые противоположности. И хотя наука, сформировавшая первый, казалось, была не в состоянии дать достоверное обоснование своих собственных предельных предпосылок, она во имя „интеллектуальной честности“ выступала с притязанием быть единствен-

но возможной формой разумного рассмотрения мира. При этом интеллект, подобно всем культурным ценностям, также создал независимую от всех личных этических качеств человека, то есть лишенную чувства братства элиту, владеющую рациональной культурой» [17, S. 569; 1, с. 340].

Это объяснение самодеструктивной формы общественной рационализации неудовлетворительно, поскольку Вебер не приводит доказательств того, что руководствующееся принципами моральное сознание может выжить лишь в рамках религиозных контекстов. Он должен был бы объяснить, почему включение руководствующейся принципами этики в религию спасения, почему соединение морального сознания и интереса к спасению столь же необходимо для *поддержания* морального сознания, как это, без сомнения, было необходимо с точки зрения генезиса, то есть для *возникновения* стадии морального сознания. Для этого нет ни очевидных эмпирических фактов (а), ни сильных систематических аргументов (б).

а) Вебер не осуществил свою исследовательскую программу, которая должна была позволить оценить «культурное значение аскетического протестантизма по отношению к другим отличительным элементам современной культуры» [19, S. 189; 1, с. 207]. Она должна была, среди прочего, охватить социально-этические влияния гуманизма, а также философского и научного эмпиризма. При этом Вебер должен был бы рассмотреть традиции, которые входили в рационализм Просвещения и содействовали секуляризованной профанной морали в буржуазных слоях; последняя была абсолютным эквивалентом протестантской этики, если осмыслить эффект освобождения от мира католической церковной набожности. Известное исследование Бернара Гретхейзена 1927 г. [6] сконцентрировано именно на таком случае: формировании автономного по отношению к церкви буржуазного морального сознания у французской буржуазии. Гретхейзен опирается прежде всего на проповеди XVII и XVIII вв., а также на педагогические и философские трактаты второй половины XVIII века. На основе этих источников он создает образ освобожденной от религиозных контекстов, руководствующейся принципами этики, благодаря которой буржуазные слои отмежевываются как от клира, так и от находящегося в плену наивной набожности народа. Буржуа «в состоянии провести здесь различие: для него — мирская мораль и наука, для других — религия» [6, I, S. 17]. Гретхейзен показывает, как французская буржуазия этого времени вырастает из мира католических представлений и развивает секуляризованные взгляды на жизнь, в которых «она нуждается, чтобы регулировать общественно-хозяйственную жизнь и наделять значимостью свои притязания» [6, II, S. 210]. Буржуазная мораль самодостаточна. Независимо от того, остается ли отдельный индивид католиком или нет, церковный католицизм теряет свою ориентирующую действия власть над повседневной практикой буржуазных слоев: «Буржуа обрел свою форму жизни, свою мораль, находящуюся в тесной взаимосвязи с условиями буржуазной жизни...» [6, II, S. 213].

б) Для тезиса, согласно которому моральное сознание не может стабилизироваться на посттрадиционном уровне без укоренения в религии, отсутствуют однако и систематические основания. Если этизация религиозных картин мира ведет к дифференциации ценностной сферы, специализирующейся на морально-практических вопросах, следует ожидать, что этическая рационализация внутри данной ценност-

ной сферы продолжается, причем следуя внутренним закономерностям практического разума, освобожденного от описательных притязаний и задач экспрессивного выражения. Этой линии следуют философские профанные этики Нового времени, ведущие через формалистские этики кантовского типа к дискурсивным этикам современности, примыкающим частично к Канту, частично к рациональному естественному праву, но впитавшим и утилитаристские точки зрения. Эти этики можно, вслед за Вебером, назвать когнитивистскими этиками ответственности⁴.

Конечно, Вебер сам исходит, прежде всего в методологическом плане, из способа аргументации, определяемого позитивизмом его времени, согласно которому этические ценностные суждения выражают лишь субъективные установки и не способны к обоснованию на интерсубъективном уровне. Этому противоречат его собственные аргументы в пользу превосходства этик ответственности над этиками убеждений. Сам Вебер берет на себя роль этического систематика, как только предпринимает попытку показать относящиеся к этике убеждений границы религиозной этики братства. Последняя не предоставляет «средств для решения первоочередного вопроса...: исходя из чего должна определяться в каждом конкретном случае этическая ценность действия: исходя из *успеха* или — подлежащей некому этическому определению — *собственной ценности* этого деяния как такового. Снимают ли, таким образом, и в какой степени ответственность действующего субъекта за последствия его действий используемые им средства или, наоборот, ценность убеждений, которую несет с собой действие, дает действующему право снимать с себя ответственность за последствия, приписывая их Богу или допущенной Богом испорченности и глупости мира. Сублимированная религиозная этика убеждений склоняется ко второй альтернативе: „Христианин поступает праведно, а в остальном уповает на Бога“» [17, S. 552; 1, с. 324]. С помощью данного и аналогичных аргументов⁵ Вебер вступает на почву философской дискуссии, способной установить собственный смысл морально-практических вопросов, логику оправдания норм действия, после того как мораль и право отделились от понятий религиозных (и метафизических) картин мира.

Если возможность разумной моральной теории, то есть хотя и не научной, однако *совместимой* с требованиями обоснования современного научного мышления, не может быть изначально исключена, когнитивный диссонанс между научно просвещенным повседневным сознанием и протестантской профессиональной этикой должен объясняться иначе, например, особым партикуляристским характером благодати. В таком случае и веберовские случайные замечания по поводу иррационального характера учения о благодати и заложенном в нем типе образа жизни обрели бы систематическое значение. Протестантская этика является отнюдь не образцовой, но искаженной, а именно *в высшей степени иррациональным* воплощением морального сознания, нашедшего свое выражение первоначально в религиозной этике братства. Р. Дёберт хорошо проанализировал двойной лик, который обнаруживают в структурном отношении ставшие исторически действенными версии профессиональной этики [3, S. 544 ff.]. Вместе с протестантской этикой структуры сознания, которые до

⁴ Сюда я причислил бы среди прочего морально-теоретические подходы Байера, Харе, Зингера, Роулса, Лоренцена, Камбартеля, Апеля и мой собственный. Ср.: [15; 23].

⁵ О взаимосвязи этики и научной теории у М. Вебера ср.: [11].

этого имели лишь, так сказать, экстерриториальное значение, укоренились в некоторых слоях-носителях капитализма. Однако успех этой институционализации был оплачен тем, что в принципе доступные структуры сознания *использовались* лишь *избирательно*. Дёберт указывает прежде всего на партикуляризм благодати, даруемой Богом, воля которого принципиально непостижима, и на жестокую неуверенность в милости, которая должна стать психологически переносимой благодаря более или менее ясным поддерживающим конструктам. Избирательность проявляется также и в репрессивных чертах религиозного обобществления, а также в тотальном внутреннем одиночестве религиозного виртуоза, который даже внутри своей собственной общины ориентируется на инструментальное поведение, или в жесткости контроля побуждений, который исключает свободное отношение индивида к своей собственной природе. В своих рассуждениях протестантских сект Вебер отнюдь не вуалирует эти неутешительные, достаточно симптоматичные черты методически-рационального образа жизни [17, S. 279 ff., 318 ff.].

Но если протестантская этика, а также учения, в контексте которых она размещается, и формы жизни и структуры личности, в которых она воплощается, могут служить не просто выражением руководствующейся принципами морали, если *частный характер* этой формы этической рационализации мы воспримем всерьез, предстают в другом свете те протестантские секты, которые, подобно анабаптистам, стремились институционализировать универсалистскую этику братства более радикальным образом, а именно в новых формах социальной общности и политического формирования власти⁶. Эти социальные движения, которые не захотели переводить потенциал этицированных картин мира на рельсы дисциплинированного профессионального труда *частных лиц*, а стремились преобразовать его в социально-революционные формы жизни, с первых же шагов потерпели неудачу, поскольку *радикализованные формы жизни* не соответствовали требованиям капиталистической хозяйственной этики. Данные взаимосвязи нуждаются в более детальном анализе. Тем не менее, эти размышления дают повод задаться следующими вопросами:

— не получил ли методический образ жизни исследованных Вебером протестантских групп свое историческое значение лишь благодаря тому, что он воплощал образец посттрадиционной моральности, который являлся функциональным для управления капиталистическим предприятием,

— и не объясняется ли его, зафиксированная Вебером нестабильность тем, что капиталистическое развитие допускает посттрадиционные ориентации действия лишь в ограниченной форме, а именно поддерживает образец рационализации, в соответствии с которым когнитивно-инструментальная рациональность проникает через хозяйство и государство в другие жизненные сферы, получая там преимущество перед морально-практической и эстетически-практической рациональностью⁷.

2) Эти вопросы располагаются на одной линии аргументации, которой Вебер не последовал, хотя она вытекает из его двуэтапного теоретического подхода. Эм-

⁶ Ср. замечание Вебера к «Täuferrevolution» (1963), S. 554, а также: [4.]; там (373 ff.) дальнейшие литературные ссылки.

⁷ Исходя из этой перспективы Вебера критикует Г. Маркузе: [8, S. 161 ff.]; ср. также Введение в: [9, S. 7 ff.].

пирические исследования Вебера концентрируются *непосредственно* на проблеме возникновения капитализма и на вопросе, как фактически могли быть институционализированы целерациональные ориентации действия на этапе его возникновения. Тем самым он с самого начала соотносит общественную рационализацию с аспектом целерациональности; он не высвечивает исторический профиль данного процесса на фоне того, что *структурно* было бы *возможно*. Правда, эта комплексная постановка вопроса вновь возвращается в том диагнозе, который Вебер дает современности. Здесь Вебера беспокоит то, что подсистемы целерационального действия отрываются от своих ценностнорациональных оснований и обособливаются, следуя собственной динамике. Мы еще займемся этим тезисом об утрате свободы. Вебер связывает его с результатами, полученными им в ходе сравнительных исследований по социологии религии, а именно с тем, что структуры сознания, выделившиеся в самостоятельные культурные ценностные сферы, воплощаются в соответствующих *антагонистических* жизненных порядках. Темой «Промежуточного рассмотрения» являются те *внутренне мотивированные* конфликты, которые, по мнению Вебера, *должны* возникнуть между последовательно развиваемой этикой братства и светскими порядками структурно дифференцированного общества. Я еще вернусь к этим диагностическим размышлениям, связанным с данной темой. Сначала я хочу проанализировать модель ценностных сфер и жизненных порядков, которая лежит в основе этих размышлений.

Систематизирующая точка зрения, с которой Вебер осуществляет свое «Промежуточное рассмотрение», сформулирована в следующем известном предложении: «...рационализация и сознательное сублимирование отношений человека к различным сферам внешнего и внутреннего, религиозного и мирского, обладания благами... вынуждают к тому, что *внутренние закономерности* отдельных сфер начинают *осознаваться* в своей последовательности и вследствие этого вступают в то напряжение друг с другом, которое оставалось скрыто за непринужденным естественным отношением к внешнему миру» [17, S. 541 f.; 1, с. 312–313]. «Внутренние закономерности» указывают на «рациональную замкнутость» *идей*; обладание внутренними и внешними, духовными и материальными благами обосновывает диспозиции *интересов*. До тех пор, пока мы рассматриваем идеи сами по себе, они образуют *культурные ценностные сферы*; как только они соединяются с интересами, они образуют *жизненные порядки*, легитимно регулирующие обладание благами. Я хотел бы остановиться на систематике этих жизненных порядков (а), затем рассмотреть их «внутренние закономерности» (б), чтобы, наконец, вновь поставить вопрос о частичном воплощении современных структур сознания (в).

а) В «Промежуточном рассмотрении» Вебер не проводит четкого различия между уровнями культурной традиции и институционализированными системами действия или жизненными порядками. Религиозная этика братства, которая предоставляет исходную точку для сравнения с «порядками и ценностями мира», рассматривается — в соответствии с контекстом анализа картин мира — главным образом как *культурный символизм*. С другой стороны, наука и искусство предстают скорее в аспекте жизненных порядков, то есть как *культурные системы действия*, которые выделились одновременно с *социальными системами действия* хозяйства и государства. Систематика

основных веберовских понятий склоняет, однако, к следующей дифференциации между уровнями культурной традиции и культурных систем действия (Рис. 8).

Рис. 8. Культурный комплекс

культурные ценностные сферы	когнитивные идеи	нормативные идеи	эстетические идеи
культурные системы действия: обладание духовными благами	научное производство	религиозная община	художественное производство

Три культурных системы действия выступают в качестве жизненных порядков, регулирующих *обладание духовными благами*. Вебер отличает от них сферы *обладания мирскими благами*. В современных обществах ценность представляют прежде всего такие блага повседневной культуры как *богатство* и *власть*, а также — в качестве внеповседневного блага — *половая* (или эротически сублимированная) *любовь*, благодаря которым кристаллизуются жизненные порядки. В итоге мы получаем пять жизненных порядков (культурных или в узком смысле социальных систем действия), с которыми может вступать в напряжение религиозная этика братства (Рис. 9).

Рис. 9. Жизненные порядки, вступающие в напряжение с религиозной этикой убеждений

интерес к обладанию	культурные идеи	повседневные	внеповседневные
	духовными благами	знание: научное производство	искусство: художественное производство
материальными благами	богатство: экономика	власть: политика	любовь: гедонистические контркультуры

В «Промежуточном рассмотрении» Вебер преследует цель проанализировать «отношения напряжения между религией и миром», причем исходную точку для анализа образует религиозная этика братства. Согласно его анализу *конфликты* должны проявляться тем резче, чем более «отношения человека к различным сферам обладания внешними и внутренними благами» осознаются в своем своеобразии, а последнее, в свою очередь, — чем более рационализируются жизненные порядки. Конфликты или «отношения напряжения», которые интересуют здесь Вебера, возникают не *извне*, из несовместимых *диспозиций интересов*, а *изнутри*, из несовместимости различных

структур. Если мы будем следовать систематике данной постановки вопроса, а не непосредственно тексту, то должны будем обратиться прежде всего к культурным ценностным сферам; последние подчиняются непосредственно внутренним закономерностям идей, в то время как в жизненных порядках идеи уже сплавлены с интересами в форме легитимных порядков.

б) Этической ценностной сфере Вебер противопоставляет науку и искусство. В этих сферах мы узнаем когнитивные, нормативные и экспрессивные составляющие культуры, которые дифференцируются по критерию соответствующего универсального притязания. В данных культурных ценностных сферах выражаются современные структуры сознания, возникшие в результате рационализации картин мира. Последняя привела, как было показано, к формальным понятиям объективного, социального и субъективного миров и к соответствующим основным установкам в отношении когнитивно или морально *овеществленного* внешнего и *субъективированного* внутреннего мира. При этом мы провели различие между объективирующей установкой в отношении процессов внешней природы, согласующейся с нормами (или критической к ним) установкой в отношении легитимных порядков общества и экспрессивной установкой в отношении субъективных процессов внутренней природы. Таким образом, определяющие для модерна структуры *децентрированного миропонимания* (в смысле Пиаже) могут быть охарактеризованы следующим образом: действующий и познающий субъект может занять *различные* установки к *составным частям одного и того же* мира. Комбинация основных установок и формальных концептов мира дает девять фундаментальных отношений. На нижеследующей схеме представлено направление «рационализации отношений человека к различным сферам», полученное исходя из веберовского хода мыслей.

Рис. 10. Формально-прагматические отношения

миры основные установки	1. объективный	2. социальный	3. субъективный
1. объективирующая	когнитивно-инструментальное отношение	когнитивно-стратегическое отношение	объективистское самоотношение
2. согласующаяся с нормами	морально-эстетическое отношение к необъективированному окружающему миру	предписанное отношение	цензурирующее самоотношение
3. экспрессивная		самоинсценирование	чувственно-спонтанное самоотношение

Здесь у меня нет возможности систематически исследовать формально-прагматические отношения; я ограничусь лишь интуитивными указаниями на характерные

формы выражения, способные послужить в качестве иллюстрации. Когнитивно-инструментальное отношение (1.1) можно прояснить с помощью утверждений, инструментальных действий, наблюдений и т.д.; когнитивно-стратегическое отношение (1.2) — с помощью социальных действий целерационального типа; предписанное отношение (2.2) — с помощью нормативно-регулируемых действий; самоинсценирование (3.2) — с помощью социальных действий драматургического или самопрезентирующего типа. Объективистское отношение к самому себе (1.3) может выражаться в теориях (например, эмпиристской психологии или утилитаристской этики); цензурирующее отношение к самому себе (2.3) может быть проиллюстрировано как на Сверх-Я-феноменах, наподобие чувства вины, так и на защитных реакциях; чувственно-спонтанное отношение к самому себе (3.3) может быть обнаружено в аффективных выражениях, либидозных побуждениях, творческих достижениях и т.д. Эстетическое отношение к не-объективированному окружающему миру (3.1) тривиальным образом можно проиллюстрировать на основе произведений искусства, вообще феноменов стиля, а также теорий, таких, например, в которых находит свое отражение морфологический взгляд на природу. Наиболее неясны феномены, служащие примером для морально-практического, «братского» обращения с природой, если не обращаться здесь к мистически инспирированным традициям или табуированным (например, вегетарианское отвращение), антропоморфному обращению с животными и т.д.

Уже эта предварительная попытка характеристики показывает, что из ставших формально доступными благодаря «расколдовыванию» прагматических отношений между действующим субъектом и его внешним или внутренним миром были выбраны и артикулированы в стандартизированных формах выражения лишь некоторые. Это дифференцированное исчерпание формальных возможностей может иметь как внешние, так и внутренние причины. Оно может отражать культурно- и общественно-специфическое исчерпание потенциала рационализации, предоставленного современными структурами сознания, то есть селективный образец общественной рационализации. Но возможно, дело обстоит и так, что лишь некоторые из этих формально-прагматических отношений подходят для накопления знания. Поэтому мы должны попытаться идентифицировать те отношения, которые достаточно продуктивны с точки зрения *приобретения знаний*, чтобы допустить *следующее внутренним закономерностям* (в смысле Макса Вебера) развитие культурных ценностных сфер. Поскольку я здесь не могу удовлетворить притязание на систематичность, я буду придерживаться высказываний Вебера. Он явно считает, что только шесть из классифицированных отношений актор-мир могут быть «рационализированы и сознательно сублимированы» (Рис. 11).

Объективирующая установка к внешней природе и обществу описывает комплекс когнитивно-инструментальной рациональности, внутри которого производство знания может принимать форму научного и технического прогресса (включая социальные технологии). Пустота поля 1.3 означает, что в объективирующей установке ничему нельзя научиться в отношении внутренней природы *qua* субъективности. Согласующаяся с нормами установка к обществу и внутренней природе описывает комплекс морально-практической рациональности, внутри которого производ-

Рис. 11. Комплексы рационализации

миры	1	2	3	1
основные установки				
3	искусство ↓			
1	↑ когнит.-инстр. рациональность наука техника	социальные технологии ↓	×	
2	×	↑ морал.-практ. рациональность право	мораль ↓	
3		×	↑ эстетич.-практ. рациональность эротика	искусство

ство знания может принимать форму систематической проработки представлений о праве и морали; пустота поля 2.1 означает сомнение в возможности рационально сформировать братское обращение с не-объективированной природой, например, в форме натурфилософских познаний, которые могли бы конкурировать с современными естественными науками⁸. Наконец, экспрессивная установка к внутренней и внешней природе описывает комплекс эстетически-практической рациональности, внутри которого производство знания может принять форму аутентичной, то есть обновляемой всякий раз при изменении исторических условий интерпретации потребностей. Пустота поля 3.2 должна указать на то, что экспрессивно определенные формы взаимодействия (например, контркультурные формы жизни) не могут образовывать исходя из самих себя способные к рационализации структуры, они паразитарны в той мере, в какой остаются зависимыми от инноваций в других ценностных сферах.

Итак, если эти три, формально-прагматически выведенные из основных установок и концептов мира комплекса рациональности указывают ровно на три культурных ценностных сферы, которые дифференцировались в рамках европейского модерна, то это еще не является возражением против систематической значимости данной схемы. Согласно точке зрения Вебера, современные структуры сознания были порождены универсально-историческим процессом расколдовывания и в этом отношении они отражают не только идиосинкразические черты некой особой культуры. Притязанию на систематичность не удовлетворяют, правда, и веберовские

⁸ Ср. мой ответ Маккарти в: [7].

исторические изложения. Вероятно, независимое обоснование могла бы предоставить *теория аргументации*. В связи с этим я предложу пока только одно замечание исследовательско-стратегического характера.

Если культурные ценностные сферы характеризуют дифференцированное в соответствии с притязаниями на значимость и стабилизировавшееся производство знания и если непрерывность данного производства знания может быть обеспечена лишь посредством обретения процессами обучения рефлексивного характера, то есть посредством установления обратной связи с институционально дифференцировавшимися формами аргументации, тогда *исторически оформившиеся* ценностные сферы (которые мы вывели из комбинаций 1.1, 1.2; 2.2, 2.3; 3.3, 3.1) должны быть убедительным образом соотнесены с типичной для каждого случая формой аргументации, *специфичной* для соответствующего *универсального притязания на значимость*. Наша гипотеза не подтвердится, если это не удастся сделать или если, наоборот, для обозначенных знаком «X» «пустых» полей (1.3, 2.1, 3.2), то есть репрезентируемых ими областей опыта фактически не будут обнаружены специализированные формы аргументации. Для фальсификации достаточно и описательного подтверждения того, что есть культуры, в которых соответствующие, для нас трудно представимые ценностные сферы появляются вместе с соответствующим, непрерывным производством знания.

В этой связи показательна оценка Максом Вебером утилитаризма (1.3) и богемы (3.2): и то и другое он не считает способным к стабилизации, поскольку они не воплощают следующую собственным внутренним закономерностям, поддающуюся рационализации ценностную сферу. И морально нагруженное обращение с внешней природой, истолкованное как взаимодействие (2.1), Вебер всегда понимал лишь как «заколдованный сад», который исчезает в ходе рационализации других ценностных и жизненных сфер.

б) Если мы исходим из того, что современные структуры сознания концентрируются в трех названных комплексах рациональности, тогда *структурно возможная* общественная рационализация может быть представлена таким образом, что соответствующие идеи (из сфер науки и техники, права и морали, искусства и «эротики») объединяются с интересами и воплощаются в соответственно дифференцированных жизненных порядках. Эта несколько смелая модель указала бы на необходимые условия для *не-селективного образца рационализации*: три культурных ценностных сферы должны соединиться с соответствующими системами действия таким образом, чтобы обеспечить специфицированное в соответствии с притязаниями на значимость производство и передачу знаний. Развитый экспертными культурами когнитивный потенциал должен, в свою очередь, передаваться повседневной коммуникативной практике и становиться продуктивным для социальных систем действия. Наконец, институционализация культурных ценностных сфер должна происходить настолько уравновешенно, чтобы корреспондирующие с ними жизненные порядки оставались достаточно автономными, чтобы не подчиняться внутренним закономерностям гетерогенных жизненных порядков. Селективный образец рационализации возникает в том случае, если (как минимум) одна из трех конститутивных составляющих культурной традиции не прорабатывается систематическим образом, или если (как

минимум) одна культурная ценностная сфера институционализируется в недостаточной мере, то есть без структурообразующего эффекта для всего общества, или если (как минимум) одна жизненная сфера начинает преобладать настолько, что подчиняет другие жизненные порядки чуждой им форме рациональности.

Хотя у Вебера мы и не находим подобного рода контрафактических размышлений, тем не менее, на этом фоне можно вполне прояснить систематическое содержание «Промежуточного рассмотрения»:

— *Когнитивно-инструментальная рациональность* институционализируется в рамках профессионального научного производства; одновременно, в соответствии с критерием формальной рациональности, происходит следующее собственным внутренним закономерностям развитие экономического и политического жизненных порядков, определяющих структуру буржуазного общества.

— *Эстетически-практическая рациональность* институционализируется в рамках профессионального художественного производства; правда, автономное искусство обладает столь же незначительным структурообразующим эффектом для всего общества, как и неустойчивые интеллектуальные контркультуры, формирующиеся вокруг данной подсистемы; внеповседневные ценности этой сферы образуют разве что фокус для ориентированного на мирское спасение гедонистического жизненного стиля «сластолюбцев», представляющего собой реакцию на «давление теоретического и практического» повседневного рационализма «профессионалов», учрежденного в науке, экономике и государстве.

— *Морально-практическая рациональность* религиозно-спасительной этики братства одинаково несовместима с образом жизни профессионалов и сластолюбцев; современный мир подчинен жизненным порядкам, в которых господство обрели два других комплекса рациональности, учредив основанное на разделении труда «мировое господство, лишенное чувства братства»; в противоположность этому миру, одновременно когнитивно-инструментально овеществленному и имеющему субъективистскую направленность, представления о морали, ориентированные на укорененную в коммуникативном умиротворении автономию, не имеют достаточных шансов для осуществления; этика братства не находит опоры в институтах, которые могли бы обеспечить ей длительное культурное воспроизводство.

— Однако не только *религиозная этика братства*, но и та форма этики, которая согласуется с «бессердечностью овеществленного экономического космоса», а именно *протестантская этика*, длительное время перемалывалась между жерновами двух других комплексов рациональности. Хотя она и получает в протестантской профессиональной культуре сначала некоторую институциональную значимость, обеспечивающую стартовые условия для модернизации, однако сами процессы модернизации подрывают, действуя в обратном направлении, ценностнорациональные основания целерационального действия. Согласно поставленному Вебером диагнозу, связанные с этикой убеждений основания профессиональной ориентации размываются в пользу утилитаристски истолкованной инструменталистской установки на труд.

В конечном итоге, религиозно артикулированная потребность, послужившая стимулом для всех форм рационализации, то есть притязание на то, «что ход мировых событий, хотя бы в той мере, в какой он затрагивает интересы людей, является неким

осмысленным процессом», оказывается не осуществимым. Парадокс общественной рационализации состоит в опыте «бессмысленности чисто мирского самоусовершенствования человека в его стремлении достичь вершин культуры, а следовательно бессмысленности предельной ценности, к которой, кажется, сводится „культура“» [17, S. 569; 1, с. 340].

Если представить себе таким образом систематическое содержание «Промежуточного рассмотрения», становится ясно, что веберовские интуиции указывают в направлении селективного образца рационализации, заостренного профиля модернизации. Однако Вебер говорил о *парадоксальном*, а не *парциальном* характере общественной рационализации. Подлинную причину диалектики рационализации он видит именно в том, что в дифференциации внутренних закономерностей *самых* культурных ценностных сфер *уже* заложено зерно разрушения рационализации мира, которая ее же [дифференциацию] и делает возможной — а не в несбалансированном институциональном воплощении освобожденных в результате этого когнитивных потенциалов.

Правда, данная мысль сохраняет определенную убедительность лишь до тех пор, пока Вебер фокусируется в целом на отношениях напряжения между религией и миром, *не* учитывая относительно комплекса морально-практической рациональности секуляризованную — на том же уровне, что и современная наука и автономное искусство — форму религиозной этики братства, отделившуюся от своего религиозно-спасительного основания коммуникативную этику.

К тому же обращает на себя внимание то, что современное право не получает в «Промежуточном рассмотрении» никакой систематической позиции. Оно лишь упоминается в контексте государственного порядка в качестве организационного средства, лишенного какой бы то ни было морально-практической сути [17, S. 547; 1, с. 318]. Однако современное право играет для институционализации целерациональных ориентаций действия такую же роль как и протестантская профессиональная этика. Без придания правового характера капиталистическим хозяйственным связям не может быть осмыслена автоматизация или самостабилизация освободившейся от своих этически-мотивационных оснований подсистемы целерационального действия. Поэтому поставленный в «Промежуточном рассмотрении» диагноз современности может подтвердиться лишь в том случае, если Веберу удастся отделить развитие современного права от судьбы морально-практической рациональности и истолковать его как дальнейшее воплощение когнитивно-инструментальной рациональности.

Литература

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
2. Bendix R. Max Weber: Das Werk. München: Piper, 1964.
3. Döbert R. Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen // Theorien des Historischen Materialismus / Hrsg. v. U. Jaeggi, A. Honneth. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

4. *Dülmen R. van*. Reformation als Revolution: Soziale Bewegungen und religiöser Radikalismus. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977.
5. *Frankenberg G., Rodel U.* Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz: Die Freiheit politischer Kommunikation im Verfassungsstaat, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981.
6. *Groethuysen B.* Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
7. Habermas: Critical Debates / ed. by D. Held, J. Thompson. Cambridge: MIT Press, 1982.
8. *Marcuse H.* Industrialisierung und Kapitalismus // Max Weber und die Soziologie heute / Hrsg. O. Stammer. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965.
9. Max Weber / Hrsg. D. Käsler. München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1972.
10. *Patterson J. W.* Moral Development and Political Thinking: The Case of Freedom of Speech // Western Political Quarterly. 1979. Vol. 32. № 1. P. 7–20.
11. *Schluchter W.* Wertfreiheit und Verantwortungsethik: zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1971.
12. *Schluchter W.* Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979.
13. Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich / Hrsg. H. V. Gumbrecht, R. Reichardt, Th. Schleich. 2 Bde. München: Oldenbourg, 1981.
14. Theorien des sozialen Wandels / Hrsg. W. Zapf. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1969.
15. Transzendentalphilosophische Normenbegründungen / Hrsg. W. Oelmüller. Paderborn: Schöningh, 1978.
16. *Tugendhat E.* **Der Absolutheitsanspruch der Moral und die historische Erfahrung.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
17. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1963.
18. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1964.
19. *Weber M.* Die Protestantische Ethik. Bd. 1. Hamburg: Siebenstern-Taschenbuch-Verlag, 1973.
20. *Weber M.* Die protestantische Ethik. Bd. 2. Hamburg: Siebenstern-Taschenbuch-Verlag, 1972.
21. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1964.
22. *Wehler H. U.* Modernisierungstheorie und Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.
23. *Wimmer R.* Universalisierung in der Ethik: Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
24. *Zapf W.* Die soziologische Theorie der Modernisierung // Soziale Welt. 1975. Bd. 26. S. 212–226.

Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук

*Дмитрий Замятин**

Аннотация. В статье проведено исследование предмета и методологических основ гуманитарной географии. Выявлены базовые направления развития гуманитарной географии. Проанализированы понятия географического образа, локального мифа. Построена модель пространственных представлений в гуманитарной географии. Изучены перспективы взаимодействия гуманитарной географии с гуманитарными науками.

Ключевые слова. Пространство, гуманитарная география, воображение, географический образ, локальный миф, имагинальная география, культурный ландшафт, гуманитарные науки.

Гуманитарная география: формирование предмета и метода

Гуманитарная география — междисциплинарное научное направление, изучающее различные способы представления и интерпретации земных пространств в человеческой деятельности, включая мысленную (ментальную) деятельность¹. Базовые понятия, которыми оперирует гуманитарная география, — это культурный ландшафт (также этнокультурный ландшафт), географический образ, региональная (пространственная) идентичность, пространственный или локальный миф (региональная мифология). Понятие «гуманитарная география» тесно связано и пересекается с понятиями «культурная география», «география человека», «социокультурная (социальная) география», «общественная география», «гуманистическая география» [120; 128; 130; 116; 118; 117; 125; 115; 127].

Первоначально гуманитарная география развивалась в рамках антропогеографии (начало XX в.), позднее — в рамках экономической и социально-экономической географии (с 20-х гг. XX в.). Значительные научные достижения в понимании цели и задач гуманитарной географии связаны с развитием культурного ландшафтоведения, географии населения, географии городов, географии туризма и отдыха, культурной географии, поведенческой (перцепционной) географии, географии искусства².

* **Замятин Дмитрий Николаевич** — доктор культурологии, заведующий сектором гуманитарной географии Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева. Email: metageogr@mail.ru

© Замятин Д., 2010

© Центр фундаментальной социологии, 2010

¹ Подробнее см.: [44; 40; 43; 36; 39; 42; 47; 26].

² См. подробнее: [25; 15; 87; 55; 79].

В начале XXI в. понятие «гуманитарная география» часто воспринимается как синоним понятия «культурная география». В отличие от культурной географии, гуманитарная география: 1) может включать различные аспекты изучения политической, социальной и экономической географии, связанные с интерпретациями земных пространств; 2) позиционируется как междисциплинарная научная область, не входящая целиком или основной своей частью в комплекс географических наук; 3) смещает центр исследовательской активности в сторону процессов формирования и развития ментальных конструктов, описывающих, характеризующих и структурирующих первичные комплексы пространственных восприятий и представлений.

К научно-идеологическому ядру гуманитарной географии можно отнести: культурное ландшафтоведение, образную (имагинальную) географию, когнитивную географию [46], мифогеографию [62], сакральную географию. Гуманитарная география развивается во взаимодействии с такими научными областями и направлениями, как когнитивная наука, культурная антропология, культурология, филология, политология и международные отношения, геополитика и политическая география, искусствоведение, история.

Имагинальная география как когнитивное ядро гуманитарной географии

Имагинальная, или образная география — междисциплинарное научное направление в рамках *гуманитарной географии* [41]. Имагинальная география изучает особенности и закономерности формирования *географических образов*, их структуры, специфику моделирования, способы и типы репрезентации и интерпретации. Имагинальная география развивается на стыке культурной географии, культурологии, культурной антропологии, культурного ландшафтоведения, *когнитивной географии*, *мифогеографии*, истории, философии, политологии, когнитивных наук, искусствоведения, языкознания и литературоведения, социологии, психологии. Синонимы названия «имагинальная география» — образная география, география воображения, имагинативная география, имагинальная спациология, философическая география. В семантическом отношении наиболее широким термином является термин «образная география», наиболее узким — термин «география воображения» (этим термином могут обозначаться различные дисциплинарные — филологические, психологические, политологические и т. д. — case-study в рамках общей тематики имагинальной географии)³.

Центральное понятие имагинальной географии — *географический образ*. В качестве содержательной основы имагинальной географии рассматривается моделирование географических образов. Один из базовых методов имагинальной географии — *образно-географическое картографирование*. В концептуальное поле имагинальной географии входят такие хорошо известные и разработанные понятия гуманитарных наук, как «гений места», «поэтика пространства», «гетеротопия»; а также основные понятия гуманитарной географии — «локальный миф» («простран-

³ См. основную литературу по теме: [3; 5; 9; 19; 7; 10; 12; 16; 20; 22; 25; 30; 73; 77; 97; 103; 104; 109; 110; 111; 112].

ственный миф»), «региональная идентичность» («региональное самосознание»), «культурный ландшафт» («ландшафт», «этнокультурный ландшафт»). В понятийный аппарат имагинальной географии включены понятия образно-географической системы, образного пространства (образно-географического пространства), ментально-географического пространства, метапространства.

Латентный период становления имагинальной географии относится ко второй половине XIX — началу XX века, когда развитие хронологической концепции в географии, широкое использование понятия ландшафта, появление французской школы географии человека и антропогеографии, феноменологии, зарождение неклассических научных методов исследования привлекло внимание научных сообществ к проблематике образных репрезентаций земного пространства. Паралатентный, или полускрытый период становления имагинальной географии — 1920–1940-е гг., когда развитие культурного ландшафтоведения, культурной географии, сакральной географии, геоистории (французская школа Анналов), регионалистики и краеведения, гештальт-психологии и бихевиоризма, экзистенциальной философии (Германия, Франция, СССР — только в 1920-х гг., Великобритания, США) позволило научно сформулировать проблему исследования образов пространства. Базовый период становления имагинальной географии относится к 1950–1980-м гг.: в это время происходит быстрое развитие культурной географии, гуманистической географии и их выдвижение на первые роли в рамках западной географии в целом; возникает понятие постмодерна, позволяющее широко разрабатывать проблематику имагинальных теорий и практик; появляются целевые научные исследования образов мест, территорий и пространств в культурной и гуманистической географии, географии искусства и эстетической географии, социологии, психологии, культурной антропологии, истории, литературоведении; резко актуализируются понятия региональной идентичности и региональной (пространственной) мифологии; начинают доминировать знаково-символические интерпретации культурных ландшафтов; формируется комплекс когнитивных наук, в рамках которого возможны более эффективные методы имагинальных исследований. Когнитивно-институциональный период становления имагинальной географии — 1990–2000-е гг., когда появляются монографии по имагинальной географии, начинают формироваться смежные научные направления (когнитивная география, мифогеография); возникает общее гуманитарно-географическое концептуальное (исследовательское) поле, позволяющее четко идентифицировать и разместить имагинально-географическую проблематику; разрабатываются основы моделирования географических образов.

В начале XXI века имагинальная география оказывала концептуальное влияние на развитие культурной антропологии, культурологии, политологии, истории (особенно региональной и локальной истории), литературоведения, комплексного градоведения и регионоведения. Прикладные проекты в сфере имагинальной географии связаны с маркетингом территорий, стран, регионов и мест, разработкой имиджей территорий в рекламе, PR, туристическом бизнесе, инвестиционной деятельности. Концептуальное развитие имагинальной географии связано с художественными практиками и проектами в сфере литературы, визуальных искусств (кино, видео, живописи и графики), архитектуры. В переходной ментальной зоне, на границе между

имагинальной географией и художественными практиками формируются гибридные художественно-исследовательские направления — метагеография и метакраеведение.

Географический образ — центральное понятие имагинальной географии

Географический образ — система взаимосвязанных и взаимодействующих знаков, символов, архетипов и стереотипов, ярко, и в то же время достаточно просто характеризующих какую-либо территорию (место, ландшафт, регион, страну). Географический образ — центральное понятие *имагинальной географии*. Как правило, отдельные географические образы могут формировать, в свою очередь, образно-географические системы (метасистемы). Один из методов изучения географических образов — построение *образно-географических карт*.

Близким по смыслу к понятию географического образа является понятие географического имиджа (имиджа территории). Синонимы географического образа — образ территории, образ региона, образ места, образ пространства. Как инвариант понятия «географический образ» может рассматриваться понятие *культурного ландшафта*. В содержательном плане наиболее продуктивно использование понятия географического образа совместно с понятиями *когнитивно-географического контекста* и локального (регионального, пространственного) мифа.

Географический образ есть феномен культуры, характеризующий стадийное (общий аспект) и уникальное (частный аспект) состояния общества. Данный феномен служит важным критерием цивилизационного анализа любого общества. Качественные характеристики географических образов в культуре, способы репрезентации и интерпретации географических образов, структуры художественного и политического мышления в категориях географических образов являются существенными для географического, культурологического, исторического, политологического анализа развития общества.

В методологическом плане формирование и развитие систем географических образов определяется развитием культуры (культур). В процессе человеческой деятельности географическое пространство все в большей степени осознается как система (системы) образов. Первоначально, как правило, формируются простые, примитивные географические образы, «привязанные» к прикладным аспектам деятельности человека, к наиболее насущным потребностям общества. В дальнейшем, по мере возникновения и развития духовной культуры, искусства создаются и развиваются географические образы, в значительной степени дистанцированные по отношению к непосредственным, явно видимым нуждам общества. Наряду с этим ранее возникшие виды и типы человеческой деятельности, усложняясь, способствуют зарождению и развитию более сложных и более автономных географических образов — например, образы стран и регионов в культурной, политической и экономической деятельности.

Целенаправленная человеческая деятельность включает в себя элементы сознательного создания и развития конкретных географических образов. При этом формирующиеся в стратегическом плане образные системы можно назвать субъект-

объектными, так как субъект (создатель, творец, разработчик) этих образов находится как бы внутри своего объекта — определенной территории (пространства). Роль и значение подобных стратегий состоит в выборе и известном культивировании наиболее «выигрышных» в контексте сферы деятельности элементов географического пространства, которые замещаются сериями усиливающих друг друга, взаимодействующих географических образов. В рамках определенных стратегий создания и развития географических образов в различных сферах человеческой деятельности формируется, как правило, несколько доминирующих форм репрезентации и интерпретации соответствующих географических образов.

Образно-географическая карта как метод исследования в имагинальной и гуманитарной географии

Образно-географическая карта (или карта географических образов) — графическая модель *географических образов* какой-либо территории или акватории (места, ландшафта, местности, реки, населенного пункта, города, региона, страны, континента и т.д.). Она может рассматриваться и как графическое отображение структурной модели какого-либо географического образа, а также репрезентировать образно-географическое пространство вербальных текстов (письменных, визуальных, картографических), например, художественных произведений или стенограмм политических переговоров. Как когнитивное средство образно-географическая карта направлена на выявление и построение в виде системы взаимосвязанных элементов содержательных для конкретного географического пространства знаков, символов, стереотипов и архетипов [32].

Образно-географическая карта является автономной частью процесса моделирования географических образов, также — графическим инвариантом словесной (устной или письменной) модели географического образа, одним из инструментов изучения имиджевых ресурсов территории. Процедуры разработки и построения образно-географических карт относятся к методике *имагинальной (образной) географии*. В когнитивном отношении образно-географическая карта — результат концентрации знаний об определенном географическом пространстве в специфической знаково-символической форме. Создание конкретной образно-географической карты можно рассматривать как процесс интерпретации изучаемых географических образов.

Направленность на содержательные знаково-символические репрезентации географического пространства определяет дискретность картографического поля образно-географической карты и частичное и необязательное соблюдение традиционной для европейской картографии Нового времени ориентации по сторонам света (см. таблицу). По таким параметрам, как отношение к традиционным картографическим правилам и проекциям и дистанция между картографируемым объектом и его изображением, образно-географические карты близки к ментальным (когнитивным) картам и *картоидам*.

Таблица. Сравнительные характеристики различных видов картографирования

Виды картографирования	Ориентация карты	Отношение к традиционным картографическим правилам и проекциям	Континуальность, или дискретность картографического поля	Дистанция между картографируемым объектом и его изображением
<i>Традиционное</i>	Традиционная (север — вверх)	Соблюдение традиционных правил и проекций	Континуальность	Минимальная
<i>Ментальное (когнитивное)</i>	Традиционная	Частичное соблюдение правил, несоблюдение проекций	Частичная континуальность	Средняя
<i>Картоиды</i>	Традиционная	Частичное соблюдение правил, несоблюдение проекций	Частичная континуальность	Средняя
<i>Образно-географическое</i>	Традиционная	Частичное соблюдение правил, несоблюдение проекций	Дискретность	Максимальная

Формально образно-географические карты представляют собой математические графы или диаграммы Венна. Эти способы графического изображения позволяют показать пересечения и вхождения географических образов друг в друга, их взаимную ориентацию и взаимодействие. Как и любая географическая карта, образно-географическая карта может иметь соответствующую легенду, включающую типологию или классификацию изображенных знаков и символов, а также типологию или классификацию знаково-символических связей.

Рис. 1. Образно-географическая карта обсуждения границ Германии на переговорах Черчилля, Сталина и Трумэна во время Потсдамской мирной конференции 1945 г. (Замятин, 1998)

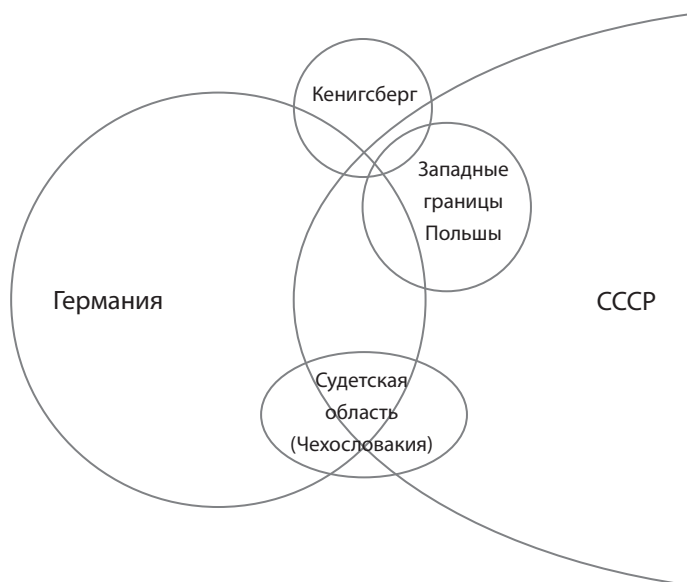
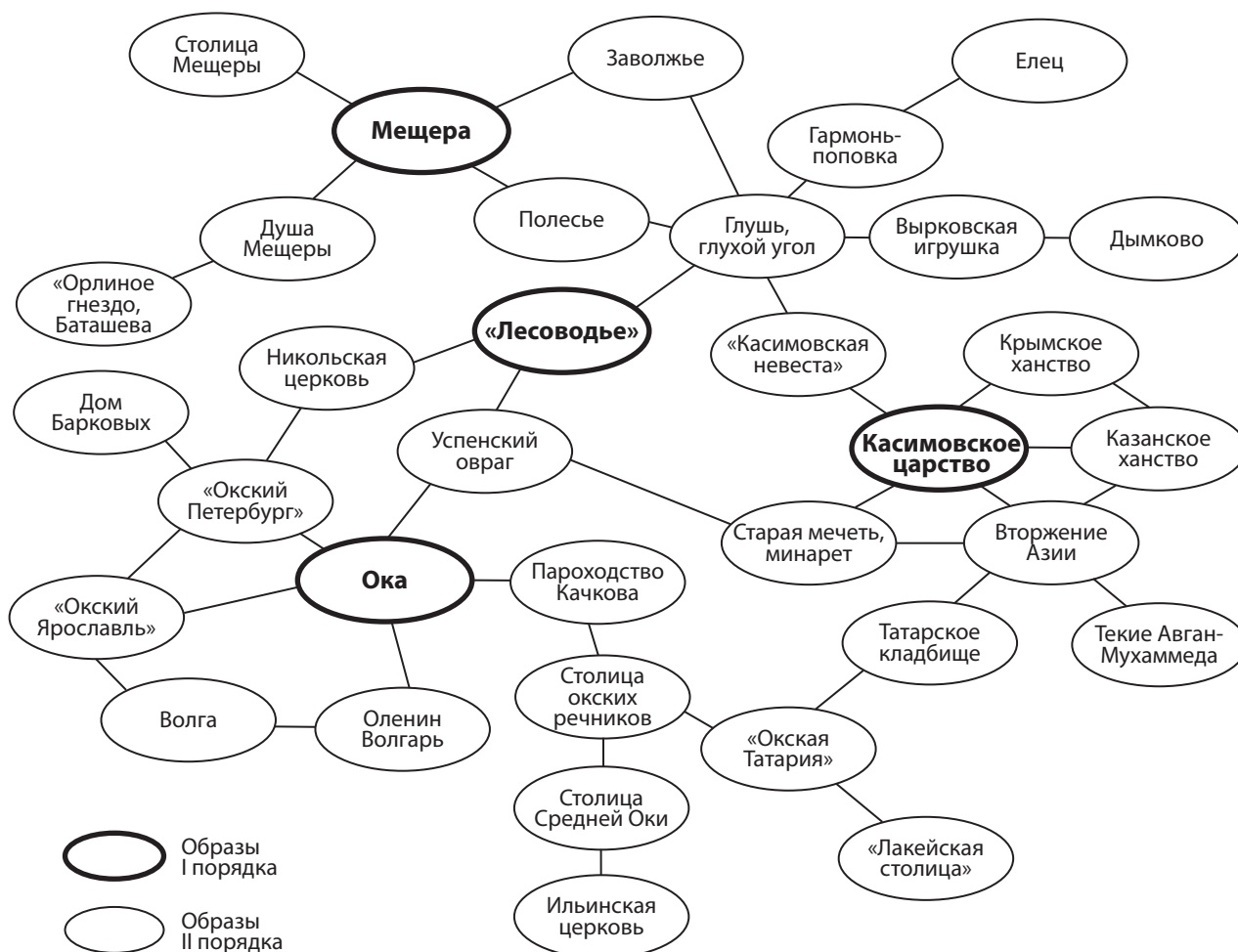


Рис. 2. Образно-географическая карта г. Касимов (Рязанская обл.)

Для изучения динамики конкретных географических образов создаются серии последовательных образно-географических карт. Одно и то же географическое или образно-географическое пространство может репрезентироваться или интерпретироваться потенциально бесконечным множеством образно-географических карт — в зависимости от целей и задач образно-географического картографирования, а также специфики воображения конкретного создателя карты. Выявление содержательных взаимосвязей между различными образно-географическими картами, относящимися к одному и тому же географическому/образно-географическому пространству, а также процедуры их согласования в прикладных целях предполагают построение графических моделей метагеографических пространств.

Моделирование географических образов

Моделирование географических образов (МГО) — область имажинальной (образной) географии, занимающаяся изучением процессов формирования, развития и структурирования географических образов. Моделирование географических образов включает в себя две основные части: 1) теорию моделирования географических образов и 2) методику и прикладные аспекты моделирования географических образов. В качестве материала для изучения в моделировании географических образов исполь-

зуются тексты различного типа (как вербальные, так и невербальные), а также визуальное искусство, кино, фотография, музыка, архитектура. Объектом исследования в МГО может выступать как конкретная географическая территория (*ландшафт, культурный ландшафт*, населенный пункт, город, район, страна), так и определенное художественное произведение или определенный текст (письменный, визуальный и т. д.). Промежуточным (переходным) объектом исследования могут быть человеческие сообщества различного ранга и размерности (этническая, культурная или социальная группа, территориальное сообщество, население города, профессиональное сообщество, виртуальное сообщество, нация и т. п.).

Теория моделирования географических образов является частью более общей теории имагинальной (образной) географии. В то же время эта теория может частично выходить за ее концептуальные рамки; в этом случае ее можно рассматривать и как часть более общей теории моделирования общественных (социокультурных, политических, экономических) процессов. Основные проблемы теории моделирования географических образов — выявление базовых, наиболее распространенных и устойчивых моделей географических образов; формулирование закономерностей ее формирования и развития; первичные алгоритмы структурирования моделей географических образов; выявление и описание ключевых контекстов функционирования и развития этих моделей в рамках более общих моделей общественного развития.

Методика и прикладные аспекты моделирования географических образов входят в общую методику имагинальной (образной) географии. Наряду с этим они могут использоваться в *когнитивной географии, мифогеографии* в рамках прикладной гуманитарной географии. Основные методические и прикладные задачи моделирования географических образов — разработка типовых алгоритмов создания моделей географических образов в конкретных научных и прикладных областях (например, в художественных текстах или в сфере маркетинга территорий); построение системы мониторинговых образно-географических исследований в целях первичного обнаружения и описания вновь возникающих уникальных и типовых географических образов в различных сферах общественного развития.

В данной научной области используются разнообразные средства изучения: текстовые описания (как научные, так и художественные), фото- и видеосъемка, *образно-географическое картографирование*, компьютерные модели, социологические опросы и глубинные интервью, контент-анализ, построение *географических картоидов*, живопись и графика, музыкальные произведения. Теория моделирования географических образов предполагает совмещение и/или сосуществование двух разных методологических подходов: 1) реконструирование, выявление модели географического образа (предполагается, что исследователь относится к модели как к уже существующей независимо от него — условный «объективистский» подход) и 2) конструирование модели географического образа, которое может сопровождаться его деконструкцией (конструктивистский подход, дополняемый постструктуралистскими и постмодернистскими подходами — в целом можно назвать «субъективистским» подходом). Методика и прикладные аспекты моделирования географических образов предполагают как создание оригинальных, новых произведений (текстовых, визуальных, картографических и т. д.) в качестве отдельных элементов модели геогра-

фического образа, так и использование в данном процессе ранее созданных произведений или их фрагментов, не принадлежащих исследователю как автору. Основное методологическое допущение при этом — признание потенциальной множественности/бесконечности моделей одного и того же объекта исследования в зависимости от целей и задач исследователя, методологически связанное с пониманием самого географического образа как бесконечного пространственного разнообразия, фиксируемого каждый раз в конкретный момент времени (понимаемого, в свою очередь, как пространство событий).

В рамках гуманитарной географии описываемая научная область интенсивно взаимодействует с когнитивной географией и мифогеографией. В теории и практике моделирования географических образов наряду с понятием географического образа активно используются понятия *когнитивно-географического контекста*, *локального (пространственного, регионального) мифа*, *гения места*, *знакового места*. Моделирование географических образов в той или иной степени применяется в современных геополитических исследованиях, международных исследованиях, социологии, культурологии, психологии, филологии. Наиболее важные научные теоретические и прикладные области, в которых оно может выступать как один из ключевых подходов, — география искусства и литературы, градостроительство, география городов, районная планировка и архитектура, маркетинг и брендинг территорий, музейное проектирование.

Понятие знакового места: прикладная символика географического воображения

Знаковое место — пространство (территория, акватория, ландшафт, урочище), имеющее определенные семиотические характеристики в рамках конкретного метапространства (пространства, обладающего по отношению к знаковому месту большей семиотической размерностью) [33; 35; 45]. В геометрическом плане знаковое место может представлять собой точку, линию и/или определенную площадь. Знаковым местом могут быть здание (светское здание, религиозное здание — церковь, храм, колокольня; просто здание — визуальная доминанта ландшафта), площадка перед зданием, комплекс зданий (замок, центр средневекового города, монастырь и т. д.), искусственное сооружение (насыпной курган или пирамида из камней, поминальный крест и т. д.), вершина горы, холма или сам холм, болото, водный источник (ключ), река, озеро или их береговая линия, какой-либо памятник или территория рядом с ним или вокруг него, разграничительная линия искусственного происхождения (например, Берлинская стена), населенный пункт, природное урочище (поле, поляна, луг, лесная опушка, балка, овраг и т. д.) — в целом любое географическое пространство, осмысляемое (наполняемое экзистенциальными смыслами) с помощью историко-культурного, социального, политического, географического воображения на основе реальных или вымышленных событий (например, место битвы, место политического решения, место рождения или кончины конкретного человека, место, связанное с экзистенциальным жизненным поворотом, место вознесения святого на небо и т. д.).

Знаковые места являются неотъемлемыми элементами *культурных ландшафтов* [112; 127; 48]; благодаря знаковым местам культурные ландшафты обладают базовыми семиотическими уровнями, на основе которых возможны дальнейшие геосемиотические, мифогеографические и образно-географические интерпретации. К знаковым местам можно в широком смысле отнести *культовые и сакральные места*; знаковость культовых мест, как правило, довольно насыщена, однако ограничена в силу естественной ограниченности самих религиозных сообществ. Знаковость места в целом определяется теми сообществами или отдельными личностями, которые могут либо воспринимать семиотические/смысловые коннотации, задаваемые данным местом (в том числе и в рамках культурного туризма, с помощью экскурсовода или без него), либо устойчиво их воспроизводить в целях поддержания собственной *территориальной (региональной) идентичности*, либо автономно создавать и разрабатывать семиотические коннотации данного места (исходя из конкретных знаний о месте, образе/*географическом образе* места) в каких-либо профессиональных, социокультурных, политических и экономических целях, либо конструировать непосредственные экзистенциальные стратегии, опирающиеся на образ данного места (в таком случае место становится тотально, абсолютно знаковым, как бы диктуя свою собственную, в онтологической перспективе, событийность) [129]. Знаковые места являются также культурно-ландшафтными репрезентациями локальных (пространственных, региональных) мифов [71; 72; 61; 63], функционирование и воспроизводство которых как устойчивых нарративов невозможно без конкретных, достаточно регулярных и семиотически насыщенных топографических событий и манифестаций (в том числе религиозных и светских праздников, гуляний, крестных ходов, торжественных молебнов, различных местных конкурсов, связанных с известным знаковым/мифологическим событием, установок памятников или памятных знаков, научных/краеведческих конференций и т. д.). Смысловыми коррелятами понятия знакового места можно рассматривать понятия *места памяти* и *символической топографии*, поскольку семиотические и другие интерпретации знаковости определенного места связаны, как правило, с конкретными локальными традициями (как индивидуальными, так и групповыми) мемориализации и символизации важнейших событий прошлого, становящихся, таким образом, актуально, или хотя бы потенциально, значимыми в настоящем [92].

Понятие знакового места используется в *культурной географии* и *культурном ландшафтоведении*, географии туризма, *гуманитарной географии*, в том числе в *мифогеографии*, *когнитивной географии* и *имагинальной (образной) географии*, в архитектуре и районной планировке, маркетинге территорий [52], когнитивной психологии, локальной истории и микроистории. Проблематика знаковых мест оказывается ключевой при анализе столь важного для современных гуманитарных наук понятия, как «гетеротопия».

На стыке гуманитарных наук: к пониманию гетеротопии

Гетеротопия — пространство, репрезентируемое различными образами мест, причем эти образы мест могут быть несовместимыми или слабо совместимыми друг

с другом. Первоначально понятие гетеротопии развивалось в рамках биологии и медицины, где под ней подразумевается изменение места закладки и развития органа у животных в процессе онтогенеза. Сам термин введен немецким естествоиспытателем Э. Геккелем в 1874 году. Впервые понятие гетеротопии переосмыслено в рамках гуманитарных наук французским философом и историком Мишелем Фуко в работе «Другие пространства» (написана в 1967, впервые опубликована в 1984 г.) [94]. Описание гетеротопии, по Фуко, называется *гетеротопологией*. Возможность появления гетеротопии связана с тем, что одно и то же пространство (территория, акватория, ландшафт) может использоваться, восприниматься и воображаться различными сообществами, группами или отдельными людьми с разными целями и в рамках совершенно различных представлений (бытовых, возрастных, гендерных, профессиональных, социокультурных и т. д.) [21]. Как правило, развитию гетеротопии могут способствовать разные, часто не совпадающие или лишь частично пересекающиеся временные ритмы деятельности сообществ, групп или отдельных людей, связанной с данным пространством (утро — вечер, день — ночь). Кроме того, смена исторических эпох часто ведет к трансформациям, искажениям, забвениям старых смыслов и образов; возникновению новых смыслов и образов, связанных с определенным пространством (например, кладбище, лепрозорий, место инициации, центральная площадь, фонтан, пивной павильон, кафе, улица, место около памятника выдающемуся человеку), деритуализациям старых пространств и ритуализациям новых пространств, и в итоге к формированию сложного конгломерата образно-смысловых конструкций и напластований (отдельные образные «слои» или «пласты» могут соприкасаться лишь хронологически и топографически, никак не сообщаясь в содержательном плане).

В историко-культурном контексте осмысление понятия гетеротопии стало возможным в эпоху модерна, когда вновь реконструируемые, воспроизводимые, воображаемые пространства стали рассматриваться как достаточно автономные — вне жестких профессиональных, бытовых и социокультурных норм и установлений, определявших в том числе и жесткую дифференциацию географического пространства, включая его строгую общественную и сакральную иерархизацию [70]. Быстрая трансформация понятия гетеротопии связана уже с эпохами первичной и вторичной глобализаций конца XIX — начала XXI века, когда резкое, взрывное увеличение социальной, профессиональной и географической мобильности, а также интенсивные межкультурные и межцивилизационные контакты создали расширенные урбанистические и субурбанистические пространства, в которых акты индивидуальной и групповой коммуникации воспринимались и воображались уже вне какой-либо общей жесткой системы общественных норм, ритуалов и правил, регулирующей (хотя бы в идеале) все коммуникативные акты без исключения [105; 106; 108; 124; 57]. В известном смысле гетеротопия может рассматриваться как своего рода «шизофрения» геокультурного и геосоциального пространства, как бы продуцирующего «поток» автономных актов сознания, постоянно расщепляющий образ первоначального «материнского» пространства (будь то город в целом, какая-либо его часть или же загородное пространство) [119; 89; 90; 27].

В плане воображения гетеротопия способствует формированию различных метафизик, связанных с конкретным типом пространства или территории вообще, — ме-

тафизики города, района, региона, территории, ландшафта [60; 68]. В плане изучения современных социокультурных практик понятие гетеротопии может использоваться при описаниях и характеристиках различных субкультур, тяготеющих к урбанистическим ареалам и зонам, пространствам крупных городских агломераций и мегалополисов (подростковые и молодежные субкультуры, этнические диаспоры, сообщества спортивных, особенно футбольных, болельщиков, иногда религиозные и парарелигиозные секты) [13; 14; 74; 131]. В качестве прообраза современных гетеротопий можно рассматривать различные варианты развития культа *гения места*, а также формирование культурных гнезд и очагов в провинции [99]. Понятие и образ гетеротопии является одной из скрытых (латентных) концептуальных основ современной массовой культуры — прежде всего в рамках жанров фэнтези, триллера, хоррора (литература, кино, анимация, комиксы, живопись, визуальные искусства, цифровая фотография, видеоарт и т. д.) [82].

Понятие гетеротопии применяется в теоретической и прикладной социологии, культурологии, *гуманитарной и имажинальной (образной) географии*, социальной географии [18; 126], теории коммуникации, искусствознании, политологии, философии. Гетеротопии различного социокультурного происхождения в процессе своего развития способствуют формированию устойчивых локальных мифологий, совмещающихся, взаимодействующих и порой конфликтующих на одних и тех же территориях.

Локальные мифы в эпоху модерна: к рождению онтологии метагеографических пространств

Эпоха модерна — время радикального слома, решающих трансформаций представлений о земном пространстве. Не вдаваясь в подробную характеристику самого модерна [49; 95], следует в первую очередь отметить, что беспрецедентные для любых человеческих историй географические открытия XV–XX вв. стали не просто уничтожением, «закрытием» практически всех *terra incognita*, но и предпосылкой для мультиплицированного развития ранее невозможных или же слабо представимых образов пространства [98; 78]. Эта уникальная когнитивная ситуация с феноменологической точки зрения являлась, а до некоторой степени является и до сих пор, «источником» и в то же время условием порождения все новых и новых способов представления, репрезентаций земного пространства, которые сами по себе также становятся все более и более пространственными, образно-географическими [42].

Локальные мифы, будучи одним из устойчивых типов пространственных представлений на протяжении, по крайней мере, всех известных письменных историй⁴, претерпевают в эпоху модерна столь существенные системно-структурные изменения, что оказываются не только вполне традиционными ментальными нарративами, описывающими и характеризующими определенные места и территории, но и принципиально, жизненно, экзистенциально важными компонентами видения не только прошлого и настоящего, а также и будущего — будущее начинает как бы закрепляться, «фиксироваться» соответствующими легендарными событиями и историями, уве-

⁴ См., например: [93; 100; 101; 102; 56; 54; 96; 8; 59; 17; 67; 4; 86; 80; 81; 88; 1], также: [62].

ренно проецируемыми в пространство еще не сбывшегося, не состоявшегося, однако весьма возможного и желательного. Если понимать под локальными мифами систему специфических устойчивых нарративов, распространенных на определенной территории, характерных для соответствующих локальных и региональных сообществ и достаточно регулярно воспроизводимых ими как для внутренних социокультурных потребностей, так и в ходе целенаправленных репрезентаций, адресованных внешнему миру, то основную суть когнитивных изменений, происходящих с локальными мифами и в них самих в эпоху модерна, в их самом первоначальном и грубом виде, можно свести к наглядным ментальным преобразованиям пространственной онтологии локальных мифов, их условных хтонических оснований [122; 114; 34]. Иначе говоря, пространство локальных мифов начинает быстро расширяться невозможными ранее темпами — не в смысле хорошо известной специалистам (филологам, искусствоведам, культурологам, психологам, историкам, этнологам, географам) повторяемости базовых архетипических сюжетов, воспроизводящихся в совершенно разных цивилизациях и культурах и на сильно удаленных друг от друга территориях, в совершенно различных порой природных и культурных ландшафтах⁵, а в смысле их семантической и образной экспансии в ранее недостижимые для них области ментальной и материальной жизни региональных сообществ.

В эпоху модерна происходит переход от собственно локальных мифов к мифам транслокальным, или панлокальным, т. е. к таким устойчивым нарративам и образам, которые как бы заранее воспринимаются и воображаются в качестве необходимой, неотъемлемой и неотменимой онтологии пространства, «фиксируемого» не только и не столько конкретными мифологическими и легендарными местами, сколько интенсивными коммуникативными стратегиями проникновения выхода в пространства смежные, пограничные, или метагеографические [43]⁶. Этот переход растягивается, по-видимому, на весь приблизительно выделяемый период модерна, однако только в XIX веке, по мере быстрого расширения колониальных европейских империй, начинается и географическая экспансия подобных локально-мифологических трансформаций, ведущая к появлению очень интересных гибридных, «креолизированных» ментальных образований. Другими словами, начинает работать принципиально иное, чем до сих пор, географическое воображение, основанное, с одной стороны, на включении, переработке, усвоении, преобразовании туземных, аборигенных мифов в рамках картины мира условного европейского сознания⁷, а с другой стороны, ориентированное на производство, сотворение, очевидно, новых локальных мифов, призванных как-то объяснить, рассказать, описать известный культурный и цивилизационный шок европейского колонизатора, культуртрегера, исследователя, ху-

⁵ См., например: [56; 54].

⁶ Ср.: [121].

⁷ Косвенными признаками такой социокультурной ситуации можно считать увлечение ряда значительных европейских художников искусством Востока, Африки, Дальнего Востока (Китая, Японии), островов Тихого океана, начиная примерно с середины XIX века. Характерные примеры: стиль «шинуазри» во французском искусстве; творчество Поля Гогена. См. также: [91].

дожника, писателя перед совершенно иными когнитивными и онтологическими установками наблюдаемых и разрушаемых ими автохтонных сообществ⁸.

Цивилизации модерна и локальные мифологии: проблема цивилизационной аутентичности

Ранний и развитой модерн, несомненно, способствовал формированию и оформлению (в рамках «высокой культуры») локальных мифов. Сначала чаще всего в романтических обработках народного фольклора (это характерно для европейского модерна уже в конце XVIII — начале XIX века)⁹, однако в эпоху позднего модерна функциональная роль географических/локальных мифов изменяется: они призваны теперь не только способствовать развитию национального воображения и национальной идентичности, но и как бы поддерживать весь комплекс цивилизационных «установок» и практик, воспроизводимых всеми возможными для индустриальной эпохи средствами¹⁰. Нетрудно показать, что, как и географические образы, локальные мифы в период цивилизационных напряжений и «надломов» становятся амбивалентными, неоднозначными, как бы чересчур содержательно мощными и в то же время не совсем понятными — указывая в ментальном плане на определенные цивилизационные «прорехи» и «лакуны». Было бы тем не менее слишком просто сводить функциональную роль локальных мифов к некоей цивилизационной «лакмусовой бумажке», частному цивилизационному индикатору. На наш взгляд, любая достаточно хорошо репрезентирующая себя цивилизация — по крайней мере, в рамках модерна и постмодерна — мыслит себя в известной степени самодовлеющим мифом, чье реальное («физико-географическое») пространство трансформируется в сложный образно-географический комплекс, иррадирующий, излучающий вовне, в свою очередь, пучок локальных мифов, становящихся транслокальными, или панлокальными¹¹. Это не значит, конечно, что при целенаправленном или интуитивном, неосознанном культивировании локальных мифов не используются общеизвестные еще в эпоху древних цивилизаций мифологические сюжеты-архетипы (мифы о спасении, мифы основания, мифы о вечном возвращении и т. д.) [31]. Содержательная суть геомифологических процессов позднего модерна, а затем в некоторой степени и постмодерна заключается во «вставлении», размещении в некие, уже как бы заранее данные цивилизационные контексты определенных локальных мифов, играющих затем ключевые роли

⁸ Классический пример — творчество английского писателя Джозефа Конрада (особенно — повесть «Сердце тьмы» и роман «Лорд Джим»). Параллельная «жесткая» сциентистская версия подобного мифотворчества на границе эпох модерна и постмодерна принадлежит Э. Саиду, чьи работы стали концептуальным основанием для развития целой школы постколониалистских исследований; см.: [77]. Более приемлемая, «мягкая» сциентистская версия для разработки соответствующих локально-мифологических концепций создана Б. Андерсоном, см.: [3].

⁹ См.: [75; 6].

¹⁰ См., например, о роли локального политического мифа луга Рютли в становлении национального самосознания швейцарцев: [69]. Ср.: [123; 107].

¹¹ См., например: [64]; также: блестящий и одновременно довольно «жесткий» в когнитивном отношении анализ цивилизационного мифа российских пространств: [66] (ранняя версия этого же мифа: [65]).

как признаки и неотъемлемые атрибуты цивилизации-как-уникальности в историческом времени и географическом пространстве. Иначе говоря, цивилизации-образы модерна и постмодерна немислимы без локально-мифологического компонента, обеспечивающего в феноменологическом и нарративном аспектах воспроизводство и постоянное расширение ментальных ареалов цивилизационной аутентичности.

Когнитивная модель пространственных представлений в локально-мифологическом контексте

Если структурировать в ментальном отношении основные понятия, описывающие образы пространства, производимые и поддерживаемые человеческими сообществами различных иерархических уровней, разного цивилизационного происхождения и локализации, то можно выделить на условной вертикальной оси, направленной вверх (внизу — бессознательное, вверху — сознание), четыре слоя-страты, образующие треугольник (или пирамиду, если строить трехмерную схему), размещенный своим основанием на горизонтали. Нижняя, самая протяженная по горизонтали страта, как бы утопающая в бессознательном, — это географические образы; на ней, немного выше, располагается «локально-мифологическая» страта, менее протяженная; еще выше, ближе к уровню некоего идеального сознания — страта региональной идентичности; наконец, на самом верху, «колпачок» этого треугольника образов пространства — культурные ландшафты, находящиеся ближе всего, в силу своей доминирующей визуальности, к сознательным репрезентациям и интерпретациям различных локальных сообществ и их отдельных представителей¹². Понятно, что возможны и другие варианты схем, описывающие подобные соотношения указанных понятий. Здесь важно, однако, подчеркнуть, что всевозможные порождения оригинальных локальных или региональных мифов во многом базируются именно на географическом воображении, причем процесс разработки, оформления локального мифа представляет собой, по всей видимости, «полусознательную» или «полубессознательную» когнитивную «вытяжку» из определенных географических образов, являющихся неким «пластом бессознательного» для данной территории или места. Скорее всего, онтологическая проблема взаимодействия географических образов и локальных мифов — если пытаться интерпретировать описанную выше схему — состоит в том, как из условного образно-географического «месива», не предполагающего каких-либо логически подобных последовательностей (пространственность здесь проявляется как наличие, насущность пространств, чьи образы не нуждаются ни в соотносительности, ни в иерархии, ни в ориентации/направлении), попытаться сформировать некоторые образно-географические «цепочки» в их предположительной (возможно, и не очень правдоподобной) последовательности, а затем, параллельно им, соотносясь с ними, попытаться рассказать вполне конкретную локальную историю, чье содержание может быть мифологичным. Иначе говоря, при переходе от географических образов к локальным мифам и мифологиям должен произойти ментальный сдвиг, смещение — всякий локальный миф создается как разрыв

¹² Важно отметить, что для репрезентации всех выделенных уровней модели необходимо изучение локальных текстов; см., например: [84; 76; 53; 158; 24] и др.

между рядоположенными географическими образами, как когнитивное заполнение образно-географической лакуны соответствующим легендарным, сказочным, фольклорным нарративом.

Если продолжить первичную интерпретацию предложенной выше ментальной схемы образов пространства, сосредоточившись на позиционировании в ее рамках локальных мифов, то стоит обратить внимание, что, очевидно, локальные мифы и целые локальные мифологии могут быть базой для развития соответствующих региональных идентичностей. Ясно, что и в этом случае, при перемещении в сторону более осознанных, более «репрезентативных» образов пространства, должен происходить определенный ментальный сдвиг. На наш взгляд, он может заключаться в «неожиданных» — исходя из непосредственного содержания самих локальных мифов — образно-логических и часто весьма упрощенных трактовках этих историй, определяемых современными региональными политическими, социокультурными, экономическими контекстами и обстановками. Другими словами, региональные идентичности, формируемые конкретными целенаправленными событиями и манифестациями (установка мемориального знака или памятника, городское празднество, восстановление старого или строительство нового храма, интервью регионально-политического или культурного деятеля в местной прессе и т. д.), с одной стороны, как бы выпрямляют локальные мифы в когнитивном отношении, ставя их «на службу» конкретным локальным и региональным сообществам, а с другой стороны, само существование, воспроизводство и развитие региональных идентичностей, по-видимому, невозможно без выявления, реконструкции или деконструкции старых, хорошо закрепленных в региональном сознании мифов¹³, и основания и разработки новых локальных мифов, часть которых может постепенно закрепиться в региональном сознании, а часть — оказавшись слабо соответствующей местным географическим образам-архетипам и действительным потребностям поддержания региональной идентичности — практически исчезнуть.

Основные интерпретации образа гуманитарной географии

География сама по себе — сильный и мощный образ знания, «привязанного» к восприятию, воображению и интерпретациям земного пространства. Этот образ никогда не был — по крайней мере, в пределах надежно воспроизводимой истории цивилизаций — полностью или абсолютно рационализированным, даже в эпохи жесткого научного позитивизма и постпозитивистских научных идеологий. Основная методологическая проблема географии, осознанная и сформулированная сравнительно поздно, только к середине XIX — началу XX века, заключалась, по всей видимости, в том, что земное или географическое пространство не «поддавалось» классическим дискурсам гуманитарных наук, сложившимся, так или иначе, в своих первоначальных «развертках» к концу века Просвещения.

Нет сомнения, что до определенного периода — примерно до начала XX века — география как быстро формировавшаяся и дифференцировавшаяся научная дисци-

¹³ См., например: [29; 50; 28].

плина вполне успешно могла обходиться методологиями и методиками естественных наук, прямо ориентировавшихся на позитивистские стратегии и идеалы получения и развития научного знания. Кроме того, большинство так называемых гуманитарных наук вплоть до середины XX века как минимум также ориентировалось на явно или неявно естественно-научные/позитивистские идеалы научного знания — порой даже вне зависимости от степени успешности их использования и применения¹⁴. Наконец, такие науки, как демография, статистика и этнография, в институциональном «лоне» которых сравнительно долго — в течение большей части XIX века — «вынашивалась» география, также предпочитали, а частично и до сих пор предпочитают сравнительно массовидные методы исследования, восходящие, прямо или косвенно, к идеологии позитивизма.

Не следует, однако, недооценивать роли и значения позитивизма как научной идеологии в том, что к концу XX — началу XXI века можно было назвать гуманитарной географией. По сути дела, сам позитивизм был мощным и закономерным следствием общего процесса секуляризации и гуманитаризации науки как специфической ментальной и социокультурной деятельности, начавшимся еще в эпоху европейского Возрождения. В этом смысле, не прибегая пока к более развернутым формулировкам, гуманитарную географию можно пока назвать постпозитивистской версией классической географии XIX века, учитывающей позитивизм как безусловное ментальное ядро или методологическую «почву», от которой, несомненно, надо отталкиваться и отдаляться, но лишение, забвение или уничтожение которой — по крайней мере, пока — еще невозможно и не нужно.

Понимание образа гуманитарной географии неотъемлемо от осознания — пусть постепенного и всегда как бы неполного — значимости интерпретаций земного пространства, становящегося тем самым гео-графическим. Именно в этой постоянно наращиваемой, постоянно преследуемой всевозможными образами и символами географичности «ускользающего» земного пространства и заключается возрастающий «шанс» гуманитарной географии. Но такой когнитивный, или образный шанс не обретается сам по себе, в некоей «безвоздушной среде» чистого познания или чистого искусства: гуманитарная география развивается в той мере, в какой человеческие сообщества «опространствляют» свою деятельность или же рассматривают пространство как существенную и значимую репрезентацию их деятельности — включая, естественно, и непосредственные пространственные репрезентации¹⁵.

Не будет преувеличением отметить, что так называемые древние общества, а частично также и средневековые, рассматривали или же оценивали земное пространство как в основном некий внешний образ, репрезентируемый либо какими-либо прямыми и косвенными возможностями, ограничениями, «угрозами» и, наоборот, благоприятными экологическими обстоятельствами, либо яркими и выпуклыми нарративами религиозного, мифологического, философского, исторического, художественного характера. Традиционное восприятие земного пространства отличается непосредственностью географического воображения, проявляющегося в несомнен-

¹⁴ См., например: [11].

¹⁵ См., например: [98].

ной древности и практической вечности ментальных основ сакральной географии¹⁶. Можно сказать, что в случае сакральной географии акт восприятия и акт воображения пространства являются безусловным единым «гештальтом», обеспечивающим относительную общественную эффективность сочленения и соотнесения нарративов «видимых» (условная материальная деятельность) и «невидимых» (условная духовная, культурная, автономная ментальная деятельность).

Было бы достаточно легко — по крайней мере, методологически — представить хорошо известную и документированную историю человеческих сообществ как историю вполне закономерной интериоризации земного пространства как определенного ментального конструкта в тех или иных вариациях (этнокультурные ландшафты, культурные ландшафты, ландшафты культуры, географические образы, локальные мифы, региональные идентичности, типичные или типовые пейзажи — например, эллинистический пейзаж, геоэтнические или геокультурные панорамы [83; 85]). Обобщая, можно вывести подобные анализы на уровень закономерностей развития специфических геокультур, сменяющих друг друга, или, что более правдоподобно, сосуществующих друг с другом — по мере того как возникают всё новые и новые геокультуры, а некоторые более старые геокультуры могут и отмирать, исчезать, — не имея более «конкурентоспособных» в общественном смысле, постоянно воспроизводимых в социологическом плане репрезентаций [38; 37]. Наконец, можно говорить и о параллельном, иногда вполне изолированном друг от друга развитии так называемых способов видения (взятых, интерпретированных в широком ключе, хотя и с опорой на несомненных зрительных образах), обусловленных конкретными социокультурными и/или цивилизационными установками в духе Освальда Шпенглера.

Не замыкаясь на истории собственно географии, взятой в ее научном, донаучном или паранаучном срезе, и пытаюсь мыслить гуманитарную географию как широкий образ ментальной деятельности, «озабоченной» всевозможными интерпретациями земного пространства, следует все же не ограничиваться очевидным плодотворным историзмом, позволяющим развешивать логически состоятельные и убедительные варианты развития гуманитарных представлений пространства. Не следует ли постоянно «откидывать», отбрасывать в ментальном плане, а лучше — онтологически — вновь возникающие художественные, философские, научные феноменологии образов пространства — как бы назад, к истокам, в «лоно» их первоначального ментального бытия, где эти образы «слипаются» с пространством самой мысли о них, или же любая ментальная деятельность неразличима вне самого пространства такой деятельности? Не является ли пространство в этом случае онтологическим условием существования гуманитарной географии, а сама гуманитарная география может быть лишь приблизительным эквивалентом общественной, цивилизационной, локальной возможности пространственного представления как такового?

Похоже, что речь может идти не об отрицании историзма как такового, без чего невозможно представить сами пространственные нарративы, но о некоей внутренней географии пространства, в которой сами образы, символы, мифы пространства конструируются, размещаются, соотносятся в метапространстве, создавая все новые

¹⁶ Ср.: [23; 51].

и новые метапространственные конфигурации. Однако не значит ли это, что возникает просто еще один уровень исследования, прямо, просто и логично вытекающий из предыдущего, на котором всевозможные интерпретации феноменов земного пространства рассматриваются «по отдельности»? Можно до бесконечности, подобно античным гностикам, наращивать слои или сферы подобных когнитивных переходов, действуя слишком механистически и фактически воспроизводя одно и то же на всех последующих уровнях.

По-видимому, стоит обратить внимание на чрезвычайно важное понятие «внутренняя география пространства», с тем чтобы осознать в когнитивном и образном планах не только системность самого перехода к метапространствам, но и попытаться онтологизировать сам этот переход, осуществить его «опространствление». Зная о безусловной ущербности и уязвимости всякого претендующего на излишнюю точность и четкость определения, попробуем все же сформулировать в самых общих чертах, что же понимается в данном случае. Итак, внутренняя география пространства — это процесс автономного образования пространств, не имеющих прямого отношения к непосредственной географии восприятия и/или поведения, а также к географии логических выводов и умозаключений на основе понятия физического пространства, трансформируемого традиционными картографическими проекциями, господствующими примерно с XVI века — сначала в Европе, а затем и в остальных регионах мира. Важно подчеркнуть, что рассматриваемый процесс автономного образования пространств носит пространственный характер; иначе говоря, любое пространство может подвергаться пространственным же интерпретациям вне зависимости от того, носило ли оно первоначально признаки конкретного физического и/или психологического пространства, или же было полностью и сразу ментально сконструированным (что не отрицает, а только подтверждает его несомненные генетические связи с традиционными версиями земных пространств).

А как это можно репрезентировать? Можно ли «увидеть» внутреннюю географию пространства, описать ее или же картографировать? Наконец, зачем нужна такая география — если даже оперировать только методологическими и теоретическими контекстами?

Нет сомнения, что нужно «отталкиваться» от тех опытов онтологического видения земного пространства, в которых пространство, грубо говоря, становится «героем», неким самостоятельным, действенным актором, активно влияющим не только на внешнее течение событий, но и «претендующим» на самые архетипы и структуры происходящих событий. В таких случаях временные нарративы как бы выходят из-под контроля автора опыта, становясь своего рода «садом расходящихся тропок». Однако если бы речь шла только лишь о неких искажениях традиционного пространственного опыта человеческих сообществ, уже хорошо описываемых и представляемых современной теоретической физикой — даже если это параллельные миры-пространства, соединяемые между собой «кротовыми норами» и прекрасно уже отработанные современной массовой культурой в жанре фэнтези, — то в таком случае можно было бы обойтись подробными описаниями конкретных пространственных аббераций, иллюзий и искажений — хотя бы они носили исключительно

художественный и творческий характер — не прибегая, по принципу бритвы Оккама, к усложнению теории.

Хорхе Луис Борхес замечательно показал алгоритмы появления и развития внутренней географии пространства, отнюдь не сводящейся к порождению параллельных пространств-миров, лишь изредка напоминающих друг другу о собственном существовании или же задающих неразрешимые загадки героям его произведений, чье воображение силится выбраться и остается по большей части «барахтаться» в рамках традиционной земной географии. Другой пример — тексты Андрея Платонова, Франца Кафки, Джеймса Джойса, Бруно Шульца — в которых, если не прибегать сейчас к более детальному анализу отдельных произведений, пространство кардинальным образом меняет сюжет, чуть ли не заменяя его, становясь, по сути, вторым «автором» этих текстов. Каким было бы пространство наших мыслей, образов, действий, если бы мы соразмеряли их с самим пространством или же представляли такое пространство максимально пространственно? Вот, по существу, главный вопрос внутренней географии пространства.

Литература

1. *Абашев В. В.* Пермь как текст: Пермь в русской культуре и литературе XX века. Пермь: Изд-во Пермского университета, 2000.
2. *Абашев В. В.* Пермь как центр мира: из очерков локальной мифологии // Новое литературное обозрение. 2000. № 6 (46). С. 275–288.
3. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества / пер. с англ. В. Г. Николаева. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001.
4. *Ассман Я.* Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004.
5. *Аттиас Ж.-К., Бенбасса Э.* Вымышленный Израиль / пер. с фр. Д. М. Литвинова. М.: Лори, 2002.
6. *Байбурин А. К.* Некоторые аспекты мифологии острова и «Остров Борнгольм» Н. Карамзина // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 2: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера / отв. ред. Н. М. Терехихин. Архангельск: Поморский университет, 2006. С. 38–46.
7. *Барт Р.* Империя знаков / пер. с фр. Я. Г. Бражниковой. М.: Праксис, 2004.
8. *Барт Р.* Мифологии / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000.
9. *Бассин М.* Россия между Европой и Азией: идеологическое конструирование географического пространства // Российская империя в зарубежной историографии. М.: Новое издательство, 2005. С. 277–311.
10. *Башиляр Г.* Поэтика пространства / пер. с фр. Н. В. Кисловой // *Башиляр Г.* Избранное: Поэтика пространства. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 5–213.
11. *Бейтсон Г.* Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / пер. с англ. Д. Я. Федотова, М. П. Папуша. М.: Смысл, 2000.
12. *Бондаренко Г. В.* Мифология пространства Древней Ирландии. М.: Языки славянской культуры, 2003.
13. *Вахштайн В. С.* Возвращение материального: «пространства», «сети», «потoki» в акторно-сетевой теории // Социологическое обозрение. 2005. Т. 4. № 1. С. 94–115.

14. *Вахштайн В. С.* К проблеме темпоральных механизмов социальной организации пространства: анализ резидентальной дифференциации // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 3. С. 71–83.
15. *Веденин Ю. А.* Очерки по географии искусства. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997.
16. *Величковский Б. М., Блинникова И. В., Лапин Е. А.* Представление реального и воображаемого пространства // Вопросы психологии. 1986. № 3. С. 103–112.
17. *Вен П.* Греки и мифология: вера или неверие? Опыт о конституирующем воображении / пер. с фр. В. П. Гайдамака. М.: Искусство, 2003.
18. *Верлен Б.* Общество, действие и пространство: альтернативная социальная география / пер. с англ. С. П. Баньковской // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1. № 2. С. 26–47.
19. *Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения / пер. с англ. И. М. Федюкина. М.: Новое литературное обозрение, 2003.
20. *Гачев Г. Д.* Национальные образы мира: Космо-Психо-Логос. М.: Прогресс-Культура, 1995.
21. *Геннеп А. ван.* Обряды перехода / пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. М.: Восточная литература, 1999.
22. *Генон Р.* Избранные сочинения: Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М.: Беловодье, 2003.
23. *Генон Р.* Символика креста / пер. с фр. Т. М. Фадеевой, Ю. Н. Стефанова. М.: Прогресс-Традиция, 2004.
24. *Геопанорама русской культуры: провинция и ее локальные тексты* / отв. ред. Л. О. Зайонц; сост. В. В. Абашев, А. Ф. Белоусов, Т. В. Цивьян. М.: Языки славянской культуры, 2004.
25. *Голд Дж.* Психология и география: основы поведенческой географии / пер. с англ. С. В. Федулова. М.: Прогресс, 1990.
26. *Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах.* Вып. 1–5. М.: Институт наследия, 2004–2008.
27. *Дайс Е.* Украинский Орфей в московском аду, или Путь поэта // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 2. М.: Институт наследия, 2005. С. 113–168.
28. *Дранникова Н. В.* Мифология Кенозерья // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 2: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера / отв. ред. Н. М. Теребихин. Архангельск: Поморский университет, 2006. С. 109–115.
29. *Елистратов В. С.* Евразийский Рим, или Апология московского мещанства // *Елистратов В. С.* Язык старой Москвы: Лингвоэнциклопедический словарь. М.: Русские словари, 1997. С. 640–702.
30. *Ерофеев Н. А.* Туманный Альбион: Англия и англичане глазами русских. 1825–1853 гг. М.: Наука, 1982.
31. *Желева-Мартинс Виана Д.* Топогенезис города: семантика мифа о происхождении // Семиотика пространства: Сб. науч. тр. Межд. ассоц. семиотики пространства / под. ред. А. А. Барабанова. Екатеринбург: Архитектон, 1999. С. 443–467.
32. *Замятин Д.* Картографирование географических образов // *Diskussionsbeiträge zur Kartosemiotik und zur Theorie der Kartographie.* Bd. 8. Dresden: Selbstverlag der Technischen Universität Dresden, 2005. S. 34–46.
33. *Замятин Д.* Локальные истории и методика моделирования гуманитарно-географического образа города // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 2. М.: Институт наследия, 2005. С. 276–323.

34. *Замятин Д.* Пришествие геократии. Евразия как образ, символ и проект российской цивилизации // Независимая газета. 23.07.2008.
35. *Замятин Д., Замятина Н.* Имиджевые ресурсы территории: идентификация, оценка, разработка и подготовка к продвижению имиджа // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 4. М.: Институт наследия, 2007. С. 227–250.
36. *Замятин Д. Н.* Власть пространства и пространство власти: географические образы в политике и международных отношениях. М.: РОССПЭН, 2004.
37. *Замятин Д. Н.* Геокультура и процессы межцивилизационной адаптации: стратегии репрезентации и интерпретации ключевых культурно-географических образов // Цивилизация. Восхождение и слом: структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. М.: Наука, 2003. С. 213–256.
38. *Замятин Д. Н.* Геокультура: образ и его интерпретации // Социологический журнал. 2002. № 2. С. 5–13.
39. *Замятин Д. Н.* Гуманитарная география. Материалы к словарю гуманитарной географии // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 2. М.: Институт наследия, 2005. С. 332–334.
40. *Замятин Д. Н.* Гуманитарная география: пространство и язык географических образов. СПб: Алетейя, 2003.
41. *Замятин Д. Н.* Имажинальная (образная) география. Материалы к словарю гуманитарной географии // Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 4. М.: Институт наследия, 2007. С. 291–296.
42. *Замятин Д. Н.* Культура и пространство: моделирование географических образов. М.: Знак, 2006.
43. *Замятин Д. Н.* Метагеография: пространство образов и образы пространства. М.: Аграф, 2004.
44. *Замятин Д. Н.* Моделирование географических образов: пространство гуманитарной географии. Смоленск: Ойкумена, 1999.
45. *Замятина Н. Ю.* Использование образов мест в преподавании страноведения и градоведения // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 1. М.: Институт наследия, 2004. С. 311–327.
46. *Замятина Н. Ю.* Когнитивные пространственные сочетания как предмет географических исследований // Известия РАН. Сер. геогр. 2002. № 5. С. 32–37.
47. *Замятина Н. Ю., Митин И. И.* Гуманитарная география. Материалы к словарю гуманитарной географии // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 4. М.: Институт наследия, 2007. С. 282–288.
48. *Каганский В. Л.* Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М.: Новое литературное обозрение, 2001.
49. *Козловски П.* Миф о модерне: поэтическая философия Эрнста Юнгера / пер. с нем. М. Б. Корчагиной, Е. Л. Петренко, Н. Н. Трубниковой. М.: Республика, 2002.
50. *Конькова О. И.* Ижорский мир: формирование и конструкция. Пространство и время // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 2: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера / отв. ред. Н. М. Терехин. Архангельск: Поморский университет, 2006. С. 53–68.
51. *Корбен А.* Свет славы и святой Грааль / пер. с франц., англ. и фарси А. Кузнецова и др. М.: Волшебная гора, 2006.
52. *Котлер Ф. и др.* Маркетинг мест: привлечение инвестиций, предприятий, жителей и туристов в города, коммуны, регионы и страны Европы / пер. с англ. М. Акаая, В. Мишучкова. СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2005.

53. *Кривонос В. Ш.* Гоголь: миф провинциального города // Провинция как реальность и объект осмысления. Тверь: Тверской гос. ун-т, 2001. С. 101–110.
54. *Кэмпбелл Дж.* Мифический образ / пер. с англ. К. Е. Семенова. М.: АСТ, 2002.
55. *Лавренова О. А.* Новые направления культурной географии: семантика географического пространства, сакральная и эстетическая география // Культурная география / под ред. Ю. А. Веденина, Р. Ф. Туровского. М.: Институт наследия, 2001. С. 95–126.
56. *Леви-Строс К.* Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: Наука, 1985.
57. *Ло Дж.* Объекты и пространства / пер. с англ. В. С. Вахштайна // Социологическое обозрение. 2006. Т. 5. № 1. С. 30–42.
58. *Люсый А. П.* Крымский текст в русской литературе. СПб: Алетейя, 2003.
59. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.
60. *Метафизика Петербурга (Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 1).* СПб: Эйдос, 1993.
61. *Митин И. И.* Воображая город: ускользящий Касимов // Вестник Евразии. 2007. № 1 (35). С. 5–27.
62. *Митин И. И.* Комплексные географические характеристики: множественные реальности мест и семиозис пространственных мифов. Смоленск: Ойкумена, 2004.
63. *Митин И. И.* На пути к мифогеографии России: «игры с пространством» // Вестник Евразии. 2004. № 3. С. 140–161.
64. *Миф Европы в литературе Польши и России.* М.: Индрик, 2004.
65. *Надточий Э.* Метафизика «чмока» // Параллели (Россия — Восток — Запад): Альманах философской компаративистики. Вып. 2. М.: Философ. об-во СССР; Институт философии РАН, 1991. С. 93–102.
66. *Надточий Э.* Развивая Тамерлана // Отечественные записки. 2002. № 6. С. 147–176.
67. *Неклюдов С.* Структура и функции мифа // Мифы и мифология в современной России. М.: АИРО-XX, 2000. С. 17–39.
68. *Немчинов В. М.* Метафизика города // Город как социокультурное явление исторического процесса. М.: Наука, 1995. С. 234–240.
69. *Петров И.* Очерки истории Швейцарии. М., 2006.
70. *Подорога В. А.* Метафизика ландшафта: коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв. М.: Наука, 1993.
71. *Рахматуллин Р.* Небо над Москвой. Второй Иерусалим Михаила Булгакова // Ex libris НГ. Книжное обозрение к «Независимой газете». 24.05.2001. С. 3.
72. *Рахматуллин Р.* Три мифа Малоярославца // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 1. М.: Институт наследия, 2004. С. 210–218.
73. *Регионализация посткоммунистической Европы.* М.: ИНИОН РАН, 2001.
74. *Рефлексивный мониторинг публичных мест: логика места и гетеротопология пространства. Проект Центра фундаментальной социологии ГУ-ВШЭ.* <<http://www.cfs.hse.ru/content/view/14/26/>>
75. *Романтизм. Вечное странствие.* М.: Наука, 2005.
76. *Русская провинция: миф—текст—реальность / сост. А. Ф. Белоусов, Т. В. Цивьян.* М.; СПб: Лань, 2000.
77. *Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. с англ. А. Говорунова. М.: Русский миръ, 2006.
78. *Слотердайк П.* Сферы. Макросферология. Т. II: Глобусы / пер. с нем. К. В. Лощевского. СПб: Наука, 2007.

79. *Стрелецкий В. Н.* Географическое пространство и культура: мировоззренческие установки и исследовательские парадигмы в культурной географии // Известия РАН. Сер. геогр. 2002. № 4. С. 18–28.
80. *Теребихин Н. М.* Метафизика Севера. Архангельск: Изд-во Поморского ун-та, 2004.
81. *Теребихин Н. М.* Сакральная география Русского Севера. Архангельск: Изд-во Поморского ун-та, 1993.
82. *Тимофеева О.* Гетеротопики о гетеротопиях: Междисциплинарная конференция «Гетеротопии» // Новое литературное обозрение. 2007. № 6. С. 468–472.
83. *Топоров В. Н.* К происхождению и функциям «гео-этнических» панорам в аспекте связей истории и культуры. Тезисы. М.: Ин-т славяноведения и балканистики, 1991. С. 86–108.
84. *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического. М.: Прогресс-Культура, 1995.
85. *Топоров В. Н.* Эней — человек судьбы: к «средиземноморской» персонологии. Ч. I. М.: Радикс, 1993.
86. *Торшилов Д. О.* Античная мифография: миф и единство действия. СПб: Алетейя, 1999.
87. *Туровский Р. Ф.* Культурная география: теоретические основания и пути развития // Культурная география / под ред. Ю. А. Веденина, Р. Ф. Туровского. М.: Институт наследия, 2001. С. 10–94.
88. *Фадеева Т. М.* Крым в сакральном пространстве: история, символы, легенды. Симферополь: Бизнес-Информ, 2000.
89. *Филиппов А. Ф.* Гетеротопология родных просторов // Отечественные записки. 2002. № 6 (7). С. 48–63.
90. *Филиппов А. Ф.* Пространство политических событий // Политические исследования. 2005. № 2. С. 6–25.
91. *Фишман О. Л.* Китай в Европе: миф и реальность (XIII–XVIII вв.). СПб: Петербургское востоковедение, 2003.
92. Франция-память / пер. с фр. Д. Хапаевой. СПб: Изд-во СПбГУ, 1999.
93. *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М.: Восточная литература, 1998.
94. *Фуко М.* Другие пространства // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3: Статьи и интервью. 1970–1984 / пер. с фр. Б. М. Скуратова под общ. ред. В. П. Большакова. М.: Праксис, 2006. С. 191–205.
95. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о Модерне / пер. с нем. М. М. Беляева и др. М.: Весь мир, 2003.
96. *Хюбнер К.* Истина мифа / пер. с нем. И. Т. Касавина. М.: Республика, 1996.
97. *Чихичин В. В.* Комплексный географический образ города: определение понятия и стратегии реконструкции // Гуманитарная география: Научный и научно-просветительский альманах. Вып. 2. М.: Институт наследия, 2005. С. 206–226.
98. *Шмитт К.* Номос Земли в праве народов *jus publicum euroraeum* / пер. с нем. К. Лощевского, Ю. Коринца. СПб.: Владимир Даль, 2008.
99. *Шукин В.* Миф дворянского гнезда: геокультурологическое исследование по русской классической литературе. Краков: Изд-во Ягеллонского ун-та, 1997.
100. *Элиаде М.* Аспекты мифа / пер. с фр. В. П. Большакова. М.: Академический проект, 2000.
101. *Элиаде М.* Космос и история. М.: Прогресс, 1987.
102. *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Габровского. М.: Изд-во МГУ, 1994.
103. *Bassin M.* Inventing Siberia: visions of the Russian East in the early nineteenth century // American Historical Review. 1991. Vol. 96. № 3. P. 763–794.

104. *Bassin M.* Visions of empire: nationalist imagination and geographical expansion in the Russian Far East, 1840–1865. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
105. *Bauman Z.* Liquid arts // *Theory, Culture & Society*. 2007. Vol. 24. № 1. P. 117–127.
106. *Bauman Z.* Liquid modernity. Cambridge: Polity, 2000.
107. *Bell D. S. A.* Mythscapes: memory, mythology, and national identity // *British Journal of Sociology*. 2003. Vol. 54. № 1. P. 63–81.
108. *Bryant A.* Liquid modernity: complexity and turbulence // *Theory, Culture & Society*. 2007. Vol. 24. № 1. P. 127–137.
109. *Conforti J. A.* Imagining New England: explorations of regional identity from the pilgrims to the mid-twentieth century. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2001.
110. *Corbin H.* Mundus imaginalis or the imaginary and the imaginal // *Spring*. 1972. P. 1–19.
111. *Cosgrove D. E.* Models, descriptions and imagination in geography // *Remodelling geography* / ed. by B. MacMillan. Oxford: Blackwell, 1989. P. 230–244.
112. *Cosgrove D. E.* Social formation and symbolic landscape. London: Croom Helm, 1984.
113. *Cosgrove D. E.* Social formation and symbolic landscape. Totowa: Barnes and Noble Books, 1984.
114. *Crouch D.* Spatialities and the feeling of doing // *Social and Cultural Geography*. 2001. Vol. 2. № 1. P. 61–73.
115. Cultural turns / geographical turns: perspectives of cultural geography / ed. by S. Naylor, J. Ryan, I. Cook, D. Crouch. N. Y.: Prentice Hall, 2000.
116. *Daniels S.* Place and geographical imagination // *Geography*. 1992. № 4 (337). P. 310–322.
117. Geography and national identity / ed. by D. Hooson. Oxford: Blackwell, 1994.
118. *Jordan T. G., Domosh M., Rowntree L.* The human mosaic: a thematic introduction to cultural geography. N. Y.: Harper Collins College Publishers, 1994.
119. *Lefebvre H.* The production of space. Oxford: Blackwell, 1991.
120. *Lowenthal D.* Geography, experience and imagination: towards a geographical epistemology // *Annals of the Association of American Geographers*. 1961. Vol. 51. № 3. P. 241–260.
121. *Manguel A., Guadalupi G.* The dictionary of imaginary places. L.: Bloomsbury, 1999.
122. *McLean S.* Touching death: tellurian seduction and the spaces of memory in famine Ireland // *Irish Journal of Anthropology*. 1999. Vol. 4. P. 61–73.
123. *Murrey J.A.* Mythmakers of the West: shaping America's imagination. Flagstaff: Northland Publishing, 2001.
124. *Pollock G.* Liquid modernity and cultural analysis: an introduction to a transdisciplinary encounter // *Theory, Culture & Society*. 2007. Vol. 24. № 1. P. 111–117.
125. *Schama S.* Landscape and memory. N. Y.: Vintage Books, 1996.
126. *Soja E.W.* Postmodern geographies: the reassertion of space in critical social theory. London: Verso, 1990.
127. Studing cultural landscapes / ed. by I. Robertson, P. Richards. Oxford: Oxford University Press, 2003.
128. The interpretation of ordinary landscapes: geographical essays / ed. by D. W. Meinig. Oxford: Oxford University Press, 1979.
129. *Tuan Yi-Fu.* Space and place: the perspective of experience. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
130. *Tuan Yi-Fu.* Topophilia: a study of environmental perception, attitudes and values. N. Y.: Columbia University Press, 1990.
131. *Urry J.* Consuming places. L.: Routledge, 1995.

Московское время и российские пространства

*Владимир Звоновский**

Аннотация. В статье обсуждаются вопросы отношения населения одного из ключевых российских регионов к смене часового пояса и переходу на т.н. московское время. Автор показывает устойчивость сформировавшегося отношения к этой проблеме на протяжении почти 20 лет.

Ключевые слова. Часовой пояс, регионы, время, пространство, повседневность.

В ежегодном послании Федеральному собранию Российской Федерации Президент РФ Д. Медведев предложил для более эффективного управления страной «рассмотреть возможность сокращения количества часовых поясов».

Следует согласиться с президентом в том, что принятие системы исчисления времени является формой государственного управления. Приходя к власти, та или иная группа стремится сформировать новые, фундаментальные обстоятельства жизни «подведомственного» населения в трех основных сферах: лексике (например, приняв новые формы повседневного межличностного обращения: «гражданин», «товарищ»), организации пространства (переименование населенных пунктов, создание или снос памятников, зданий, дорог и иных коммуникаций) и времени (введение нового календаря, например, после Французской революции). Новые обстоятельства формируют новую реальность повседневной жизни, в том числе членение пространства и времени, и удерживают граждан от желания сменить политическую власть, поскольку это трансформировало бы привычные границы бытия любого жителя страны. Неслучайно принятие того или иного поясного времени по российским законам находится целиком в компетенции Правительства РФ, и мнение населения и даже органов местного самоуправления территорий может никак не учитываться (Постановление № 1706 ВС РСФСР от 23.10.1991).

Весной 2010 года предложения президента обрели реальность. В день перехода на летнее время в некоторых регионах страны стрелки переведены не были. Исчезли двенадцатый (пояс сменили Чукотка и Камчатка) и четвертый (Удмуртия и Самарская область) пояса. Можно предположить, что будут постепенно ликвидированы четные часовые пояса, которые приняты в небольшом числе регионов, а сами регионы будут переведены в соседние пояса. Например, в четвертый часовой пояс (UTC +4) сейчас входят лишь Самарская область (3,2 млн. жителей) и Удмуртия (1,6 млн.); в шестой (UTC +6) — Омская (2,1 млн.), Томская (1,0 млн.), Новосибирская (2,7 млн.) области и Алтайский край (2,6 млн.); в восьмой пояс — Иркутская область (2,4 млн.) и Бурятия (0,9 млн.).

* **Звоновский Владимир Борисович** — кандидат социологических наук, директор по исследованиям Фонда социальных исследований (г. Самара). Email: ZVB@fond.sama.ru

© Звоновский В., 2010

© Центр фундаментальной социологии, 2010

Судя по всему, предложения президента затронут население именно этих регионов. Всего в них проживают почти 17 млн. человек. При кажущейся вторичности проблема исчисления времени представляет собой один из фундаментальнейших аспектов жизни как отдельного индивида, так и общества в целом.

Так, предпринятая в 1989–1991 гг. попытка перевести Самарскую область в третий часовой пояс закончилась неудачей — возмущенные граждане, недовольные этим шагом, забросали письмами редакции газет и журналов, радио и телевидения. Тогда пришлось отказаться от этой идеи, хотя у другой части населения она получила полное одобрение. Кстати, здесь был и дополнительный стимул: предлагался переход не в какой-то абстрактный часовой пояс, а в тот, где находится Москва. Тогда на московское время перешли почти все регионы европейской части страны.

В 1997–1998 и 2008 годах идея перехода на московское время также обсуждалась, но поскольку доля тех, для кого она была неприемлемой, почти за 20 лет не уменьшилась, ее опять не реализовали.

Тема сокращения (и изменения) числа часовых поясов затрагивает вопросы экономической и политической целесообразности, тогда как основной вопрос заключается в том, насколько население готово к переходу и считает предлагаемую систему исчисления более удобной для себя и своего региона.

Мы использовали два признака отношения к изменению исчисления времени в регионе: индивидуальную приемлемость и социальную оправданность. Первый признак учитывает отношение отдельного индивида к смене пояса, второй — то, как этот индивид оценивает полезность/вредность такого перехода в целом для региона. Очевидно, что эти признаки могут существенно отличаться друг от друга: пенсионеру может быть лично безразлична смена пояса, но он может считать ее полезной для региона. А домохозяйка может считать переход вредным для себя, но не знать, как это скажется на обществе в целом.

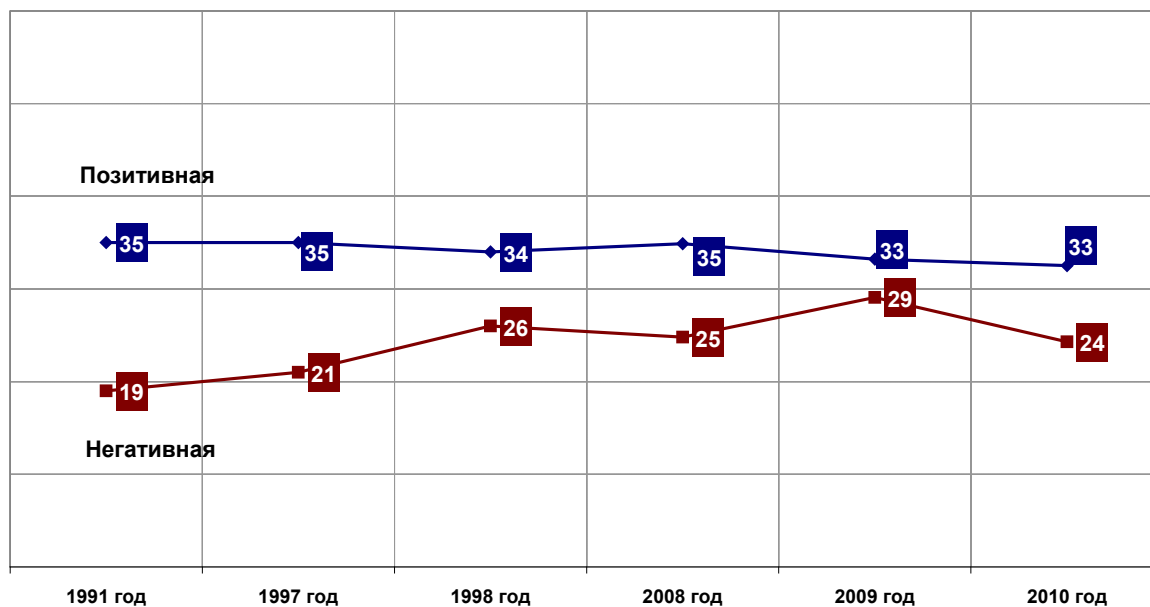
В 2010 году треть (33 %) жителей Самарской области полагала, что переход на московское время будет благоприятным для региона в целом¹, примерно четверть (24 %) считала, что этот шаг будет неоправданным для Самарской области, остальные затруднились с ответом. Поскольку в отличие от выборов или иных политических решений поясное время меняется **навсегда, предполагалось**, что это заставит несогласных действовать более активно, чем в любом другом случае. Наконец, в отличие от выборов, результаты которых затрагивают далеко не всех избирателей, смена времени исчисления повлияет на всех без исключения жителей региона. Иначе говоря, способы реализации политических решений, принятые в современной России на электоральном уровне, не обязательно будут столь же эффективны в других сферах общественной жизни.

Основанием для таких сомнений является устойчивость отношения населения региона к смене часового пояса. В 1991 году численность сторонников московского

¹ Опросы проводились Фондом социальных исследований (г. Самара) по репрезентирующей население Самарской области выборке. В период с 1991 по 2008 год исследования проводились по заказам различных органов региональной власти, в 2009–2010 гг. — по собственной инициативе. Объем выборки в опросах колебался от 1000 до 3000 респондентов.

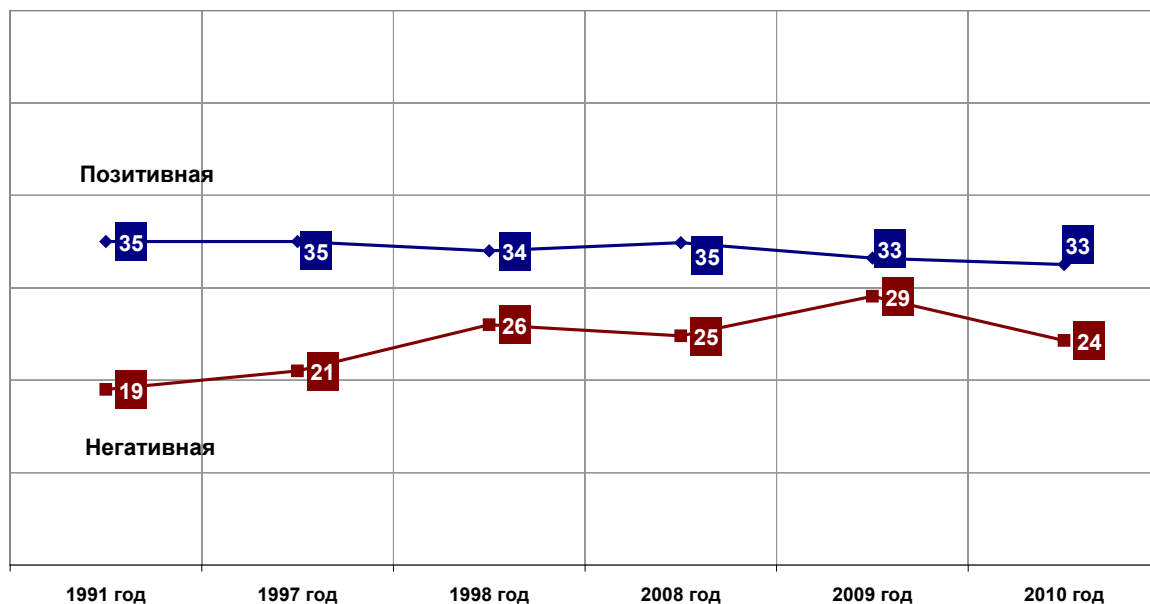
времени составила 35 %, а в 2010 году — 33 %. Как видим, доля сторонников при разных губернаторах и президентах осталась почти без изменений. А вот доля противников перехода в другой пояс растет: в 1991 году она составила 19 %, в 1998-м году — 26 %, в 2009-м — 29 %.

Социальная оправданность перехода на московское время (Самарская область, 1991-2010гг.)



Индивидуальная приемлемость также не отличается высокой изменчивостью. За десять лет наблюдений численность сторонников смены часового пояса колебалась между 47 % и 39 %, а численность противников — между 23 % и 30 %. Таким образом, при общем доминировании сторонников перехода в московский часовой пояс доля противников остается весьма существенной, а соотношение тех и других — очень устойчивым. Напомним, в прошлом веке это заставило местные власти вернуться к прежнему времяисчислению.

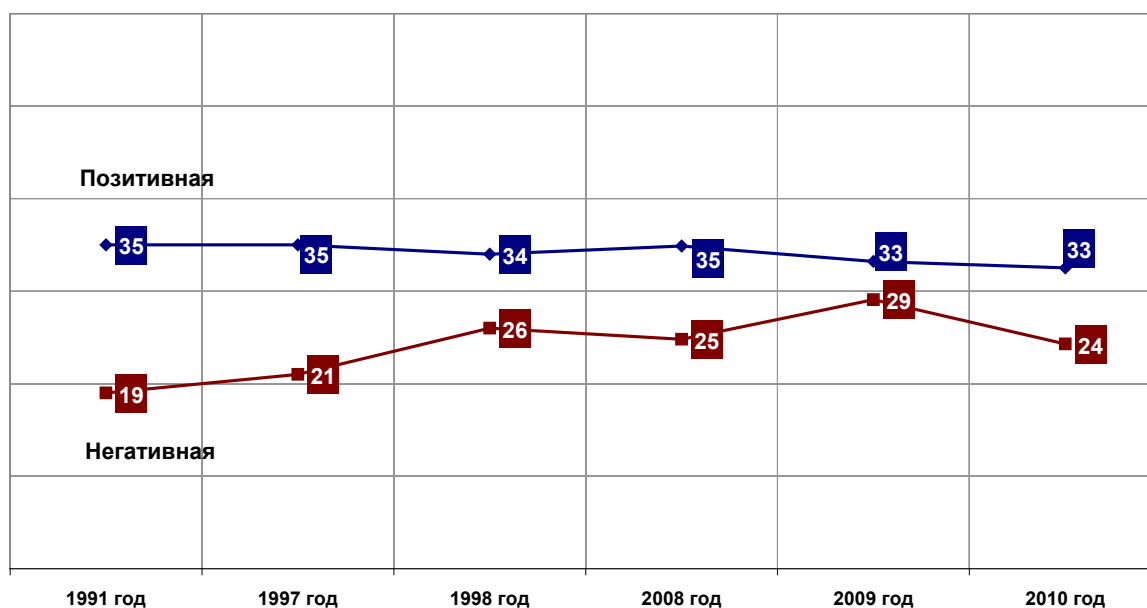
Социальная оправданность перехода на московское время (Самарская область, 1991-2010гг.)



Тогда молва легко приписывала изменению режима светового дня не только повышение аварийности на дорогах, увеличение затрат электроэнергии на освещение жилых и рабочих помещений, но и падение урожайности полей, яйценоскости кур и прочие слабо проверяемые гипотезы, а также и вовсе непроверяемые — учащение головных болей у конкретного жителя области, протестующего против введения нового режима времени. В этой связи власть должна быть готова «взять на себя» всю ответственность за возможную активную оппозицию предлагаемой «оптимизации» управления страной.

Важной особенностью отношения общественного мнения к переходу на московское время является сезонность. Оно реагирует на актуальную в момент опроса длительность светового дня. Поэтому наиболее благоприятное соотношение численности одобряющих и не одобряющих переход меняется в зависимости от того, когда перед жителями региона ставится выбор. Так, доля индивидуально приемлющих переход возрастает до 43 % в августе и падает до 36 % в ноябре.

Социальная оправданность перехода на московское время (Самарская область, 1991-2010гг.)



Предложение Президента РФ, хотя и мотивировано технократически (упростить и удешевить управление страной), представляет собой очевидную попытку создать новую временную реальность для жизни более полутора десятков миллионов россиян в удаленных от Москвы регионах. И поэтому будет встречать существенное сопротивление со стороны недовольного меньшинства².

Как показывает опыт Самарской области, основной вал недовольства принятым решением наступает не на следующий день после перехода на новый режим, а примерно через год после него. Всякое негативное происшествие общественное мнение будет связывать с новым времяисчислением, и если власть не будет готова к этому,

² Согласно данным компании «Социосервис», 41 % жителей Кемеровской области сочли социально оправданным переход региона из седьмого в шестой часовой пояс, 28 % — нецелесообразным, 33 % не имеют однозначной позиции (<http://news.frantob.ru/news/2009/01/22/106.htm>).

недовольство частным решением будет переноситься на власть в целом и ее конкретных представителей.

Решение ввести московское время в Самарской области весной этого года позволило активизироваться некоторым кандидатам на выборах мэра города, которые пройдут осенью, аккурат накануне отмены летнего времени и скачкообразного уменьшения светового дня вечером. В момент острой политической дискуссии блог основного критика введения московского времени на территории региона и одного из депутатов областного Законодательного собрания стал пятым в общероссийском рейтинге интернет-ресурсов российских чиновников по версии сайта gosludi.ru. Кроме того, получила поддержку инициатива одного из самарских интернет-пользователей на ресурсе girus.ru, где под обращением к председателю Правительства РФ не вводить на территории области московское время к середине апреля 2010 года (т. е. примерно два месяца после принятия решения о переходе) подписались уже более 13 тысяч жителей области.

Непосредственно до и после перехода Самарской области на московское время жители региона выразили свое отношение к этому шагу непосредственно его инициатору — Президенту РФ Д. Медведеву, используя его блог (blog.kremlin.ru). В период с 18 ноября 2009 по 8 апреля 2010 года в видеоблоге Президента РФ было оставлено примерно 44 комментария от 27 жителей Самарского региона. Внимание блогеров привлекли «послание президента Федеральному собранию по сокращению часовых поясов» и переход Самарской области во второй часовой пояс — на московское время.

Естественно, блог главы государства щедро модерировается, и, вероятно, наиболее эмоциональные посты из него удаляются. Тем не менее комментарии лишь трех из 30 блогеров носят позитивный характер. Какие аргументы предъявило инициатору сокращения часовых поясов активное меньшинство противников перехода Самарской области на московское время? Начнем с того, что сама идея «сокращения часовых поясов» воспринимается как «безумие», а переход Самарской области во второй часовой пояс как «абсурд».

Первым среди аргументов «против» следует отметить **«противоестественность»** перевода. Люди будут «лишены возможности жить по реальному солнечному времени». Сюда же можно отнести **«странность»** нового положения вещей, когда «наша область будет иметь одно время с регионами, находящимися за тысячу километров», а «с соседями разница во времени будет составлять 2 часа».

Введение московского времени на территории Самарского региона прежде всего означает **смещение световой части дня**, более **раннее наступление темноты** в вечернее время суток. Осознание населением того, что в связи с переходом в новый часовой пояс они будут терять «световые часы», для противников московского времени уже само по себе является аргументом «против». Так, например, *«ранее плюсы самарского времени особенно ощущались на контрасте с Татарстаном, где зимой выходили из офиса по темноте»*.

Прямым следствием «жизни в темноте» является **рост потребления электроэнергии**, а следовательно, **и рост расходов населения**. Об этом пишут и «беспокоятся» многие из участников блога и даже прогнозируют рост «потребления электроэнергии

в Самарской области процентов на 10 минимум в летнее время». Таким образом, рост затрат на электроэнергию — еще один аргумент против введения московского времени.

Следующими факторами, определяющим неприятие московского времени, является **небезопасность на улицах города** в темное время суток, обеспокоенность в этой связи «за детей, идущих в школы», рост числа дорожно-транспортных происшествий.

Кроме того, жизнь в новом часовом поясе означает, что у населения **сократится время** вечернего активного и комфортного **досуга**, под которым понимается выезд на природу, на дачи, прогулки в парках, посещение набережной и т. д. Отсутствие возможности иметь «полноценный досуг», с одной стороны, лишает население «естественного оздоровления», с другой стороны, «нарушает его конституционные права на полноценный отдых». «Ранний заход солнца» приведет к тому, что люди будут вынуждены более пассивно проводить свое свободное время — «темнеть будет рано, и люди будут сразу идти домой, сидеть перед телевизором».

История с введением **московского времени** на территории Самарской области в **1989–1991 гг.**, то, что население Самарского региона уже однажды «не захотело» жить по московскому времени, также стала аргументом против повторной попытки. Сегодня «политики» вновь «наступают на те же грабли», будоража и нервируя народ. «Неучтенность прошлых ошибок при принятии решения о введении московского времени», да и сам факт принятия настолько «непопулярного» решения властями вредит и им самим.

Еще одна группа аргументов объединяет тех блогеров, кто не согласен с процедурой и условиями перевода региона в другой часовой пояс. Политики Самарской области и губернской думы обвиняются в «**келейности**» своего решения, в «**нарушении демократических принципов**». Также политикам вменяется в вину «**чинопоклонство**», стремление «угодить» и пойти самым простым путем: «изо всех тем, затронутых в Вашем послании, была выбрана самая **простая в решении** — о сокращении часовых поясов».

Нарушение очевидных для участников блога принципов принятия важных решений приводит их к утверждению, что данное решение является «**непродуманным**» и снижает доверие властям. Самарцы называют его «**поспешным**», «**без обоснований необходимости такого перехода**», «**без широкого общественного обсуждения**». По мнению противников, решение данного вопроса должно быть всенародным, и отсутствие референдума — еще один довод против перехода на московское время. Следует отметить, что доводы сторонников московского времени противниками не считаются вескими и обоснованными.

Таким образом, при доминировании позитивного отношения к смене часового пояса населения одного из ключевых российских регионов на протяжении почти двух десятков лет сохраняется значительная доля противников такого перехода. Как показывает опыт двух попыток перехода на московское время в 1989–1991 гг. и в 2010 г., это меньшинство представляет собой активную социальную группу, способную в течение долгого периода сохранять актуальной тему обсуждения в общественном мнении. Одним из главных аргументов противников и тогда, и сейчас стала поспешность принятого решения.

Иллюзия научного сообщества*

Григорий Юдин**

Аннотация. Термин «научное сообщество» привычно используется современной наукой для самоописаний: общеизвестно, что наука – это коллективное предприятие. Между тем, понятие «научное сообщество» вошло в оборот философии науки лишь в середине XX в. и использовалось главным образом для описания и отстаивания механизмов самоорганизации в среде ученых. Такое понимание социологически бедно и не дает возможности понять связь между бытием ученого в сообществе и научным познанием. В данной работе мы исследуем научное сообщество как сообщество. Историко-теоретическая реконструкция позволяет раскрыть концепцию сообщества, стоящую за идеей *Respublica literaria*, которая предшествовала «научному сообществу» в институционализации научной деятельности в Европе. Решающим для анализа роли сообщества является понимание того, что познавательная деятельность отдельного ученого осуществляется и обретает смысл только в связи с ориентацией на научное сообщество как надындивидуальную реальность. Этот факт был вскрыт Ч. Пирсом в его феноменологическом анализе, получившем впоследствии название концепции логического социализма. Мы показываем, однако, что чувство к принадлежности к безграничному научному сообществу закрывает ученому возможность критического преодоления собственных убеждений. Для решения этой проблемы требуется переосмысление понятия «сообщества», разоблачение иллюзорности научного сообщества, которое приводит нас от логического социализма к идее литературного коммунизма.

Ключевые слова. Научное сообщество, сообщество, *Respublica literaria*, коммуникация, логический социализм, автономия науки.

«Быть превзойденными в научном отношении — не только наша общая судьба, но и наша общая цель. Мы не можем работать, не питая надежды на то, что другие пойдут дальше нас. В принципе этот прогресс уходит в бесконечность» [3, с. 712].

Это признание М. Вебера можно трактовать по-разному. В нем можно усматривать формулировку основной максимы научного этоса: «Желай быть превзойденным». Начиная с Р. Мертона, вокруг этой максимы стали выстраиваться различные версии изложения нормативной структуры науки.

В контексте веберовской аксиологии можно считать эти слова указанием на содержательную иррациональность науки. Ведь ценности, исповедуемые научным работником, равны перед прочими ценностями в «войне богов». Тогда Вебера сможет взять в союзники тот, кто занят релятивизацией научного знания.

* Индивидуальный исследовательский проект №09-01-0093 «Роль рефлексивного опыта в социально-научном познании» выполнен при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ» и факультета социологии ГУ-ВШЭ.

Автор признателен В. В. Кирющенко за внимательную и исключительно полезную критику.

** Юдин Григорий Борисович — преподаватель кафедры экономической социологии ГУ-ВШЭ.
Email: gregloko@yandex.ru

© Юдин Г., 2010

© Центр фундаментальной социологии, 2010

Еще один вариант — рассматривать эти слова как выражение методологической позиции баденского неокантианства. Историческая действительность пробуждает в научном работнике интерес к тому, что обладает для него ценностным содержанием, и действенность этой ценности выступает залогом того, что в нем не пропадет стремление приблизиться к познанию истины.

Наконец, в этом утверждении можно видеть указание на то, что наука существует в социальном контексте, ею не занимаются в одиночку. Благодаря стабильной взаимной ориентации действий научных работников наука предстает как социальный институт, и за счет этого формируется разделяемое содержание научного знания. Данное соображение является сегодня отправным пунктом для различных версий социальной эпистемологии — его должна учитывать любая теория познания, которая не желает впасть в крайний субъективизм.

Таким образом, можно выделить логицистские интерпретации (которые делают вывод о том, что при изложении правил научного метода необходимо учесть решающую роль институционализированной научной критики) и натуралистические интерпретации (которые считают необходимым изучать социальные отношения, возникающие вокруг того, что называется научным познанием, чтобы редуцировать к ним содержание научного знания) высказанного Вебером соображения. Однако это соображение редко пытаются воспринять буквально, и потому, вероятно, упускают нечто важное. Вебер указывает, что для научного работника его деятельность оправдывается тем, что его результаты будут превзойдены. В противном случае она не имела бы смысла — он *«не смог бы работать»*. Лишь чувство причастности великому историческому процессу познания — процессу, который многократно превосходит масштабы отдельного индивида, — может придать ценность его индивидуальной работе.

В противовес всякому логицизму это означает, что отдельное научное исследование не может быть движимо стремлением к достижению истинного знания — ведь если бы научный работник действительно стремился обрести истину непосредственно в результате своего исследования, то тем самым он отказался бы от надежды быть превзойденным и немедленно потерял смысл своей деятельности. Вебер подчеркивает отнюдь не разрыв между актуальным состоянием знания и идеальной истиной, но решающую роль ориентации на преодоление получаемого знания: если бы ученый случайно узнал о том, что полученное им знание является истинным, эта новость стала бы для него непереносимой. В противовес всякому натурализму это означает, что социальный контекст оказывает влияние на производство знания в первую очередь не через социально обусловленные интересы, но через ощущение сопричастности некоторому «коллективному предприятию», которое с необходимостью должно присутствовать у каждого научного работника. Значение веберовского высказывания состоит в первую очередь в том, что оно раскрывает ситуацию современной науки, а точнее, современного научного работника, показывая, что его бытие ученым определяется в первую очередь ориентацией на некоторую надындивидуальную реальность.

Этой реальностью сегодня является научное сообщество¹. Именно оно выполняет функцию настоящего трансисторического субъекта познания, который находится в поиске истины, — ему соразмерна «бесконечность» как временной интервал, который необходим для достижения истины. Что же касается индивидуального научного работника, то его деятельность оправдывается и определяется тем простым фактом, что он принадлежит к научному сообществу, т. е. входит в субстрат этого сообщества. Задача данной работы будет состоять в том, чтобы прояснить эпистемологические следствия этого обстоятельства. Прежде всего рассмотрим ту роль, которая отводится сегодня научному сообществу в научном познании.

***Respublica literaria* как политическое и неполитическое сообщество**

Термин «научное сообщество» не только стал частью концептуального аппарата философии науки, но и привычным образом используется наукой для самоописаний. Между тем попытка проследить узус обнаружит, что термин появился не так давно: он был предложен в 1942 году одновременно (и, по всей видимости, независимо друг от друга) М. Поланьи и Р. Мертоном. Столь позднее возникновение понятия, которое так удачно в концентрированной форме выражает специфический этос современной науки, приводит историков науки в недоумение и даже вынуждает предполагать, что в какой-то момент этим понятием просто стали обозначать то, что ранее обозначалось как-то иначе [21, p. 899]. Широкое употребление, которое термин получил начиная с 1960-х годов, заставляет усомниться в том, что прежде просто «не могли найти нужного слова»; однако к предположению о том, что у «научного сообщества» могли быть предшественники, стоит отнестись серьезно.

В самом деле, аргументация, которую М. Поланьи проводит в своих работах начиная с конца 1930-х — начала 1940-х годов [см., напр.: 32] и которая в 1942 году приводит его к термину «научное сообщество» [33], в 1962 году находит наиболее последовательное отражение в его известной статье «Республика ученых». Поланьи вводит идею научного сообщества в первую очередь для того, чтобы обосновать политическую необходимость автономизации науки и решения проблем ее организации с помощью механизмов саморегулирования [35]. Отождествление «научного сообщества» (или «общества исследователей», как еще выражается иногда Поланьи) с «республикой ученых» здесь не случайно. Для обоснования своей позиции Поланьи прибегает к старой и проверенной, но временно вышедшей из оборота идее.

¹ В русскоязычной литературе сложилась досадная путаница с переводом этого термина. Если с немецкого он традиционно преимущественно переводится как «общность», то в переводах с английского, французского и итальянского все шире распространяется вариант «сообщество». Очевидно, речь идет не столько о смысловых оттенках, возникающих в разных языках, сколько об умножении сущностей. С нашей точки зрения, вариант «общность» более удачен, поскольку он лучше передает оттенок изначального единства: такое единство не требуется производить сообщца, так как оно само предпослано любой совместности. Однако слово «сообщество» настолько прочно вошло в оборот, в особенности в сочетании «научное сообщество», что попытка настоять на более адекватном варианте была бы насильем над сложившимся словоупотреблением. Тем не менее для лучшего понимания дальнейшего стоит подчеркнуть, что эта работа призвана продемонстрировать несотворимость научного сообщества никакими совместными усилиями.

Идея «республики ученых» является поздней модификацией более общей идеи «*Respublica literaria*», которая существовала в Европе начиная с эпохи Возрождения (первые упоминания датируются началом XV в.). Особую роль в популяризации этой идеи отводят Эразму Роттердамскому, однако есть основания полагать, что сама концепция существовала уже в окружении Петрарки, даже если она и не обозначалась таким образом (см.: [42, р. 475; 20, р. 136]). *Respublica literaria* служила для обозначения содружества образованных европейцев, которое объединяло мыслителей в разных концах Европы. Исходно термин имел довольно много значений, среди которых была и «республика ученых», и лишь существенно позже семантическое поле, заданное этим термином, стало выстраиваться именно вокруг этого значения. *Literaria* отсылает здесь не столько собственно к науке, сколько к любой деятельности, предполагающей умение читать и писать (владение слогом), т. е. к деятельности, позволяющей отличаться от грубой массы (*erudire*).

Выражение «*Respublica literaria*» могло употребляться в двух смыслах, за которыми, по-видимому, стоят две разные идеи. С одной стороны, *Respublica literaria* могла отсылать к некоторой совокупности знания — в этом случае за ней стояла идея автономии знания. Знание противопоставлялось любым ограничениям политической и религиозной природы. Таким образом возникает требование автономизации взаимодействия образованных эрудитов от статусных делений и политических границ. Пьер Бейль, один из самых влиятельных борцов за автономию разума, так резюмировал это требование в 1684 году: «Следует отбросить все границы, которые разделяют людей, и исходить лишь из того, что их объединяет» [14, цит. по: 18, р. 423]. Согласно аргументу Р.Козеллека, в обмен на независимость знания и свободу критического разума мыслители отказываются от исследования политических вопросов, которое допускало бы критику государства. «С одной стороны, тотальная претензия критики на то, чтобы выносить свое суждение во всех сферах, которые доступны разуму, но в то же время ее отречение во имя духовной полноты власти, ее отказ затрагивать политическую сферу государства» [24, р. 94]. Магистральное направление развития политической философии XVII века, по Козеллеку, представляет собой разработку этого отделения «внешнего» от «внутреннего», радикализацию суверенитета государства во внешней сфере, противопоставленную радикализации суверенитета критического разума в сфере внутренней. В результате в XVII веке и вплоть до середины XVIII века в трудах *Respublica literaria* сложно найти дискуссии по политическим вопросам, которые можно было бы назвать критическими относительно государства. В этом смысле противопоставление разума любым политическим различиям, по Козеллеку, делает даже «политическую» мысль «неполитической»² (однако при этом вырабатывает в себе политический потенциал). *Respublica literaria* долгое время представляется принципиально, демонстративно неполитическим образованием: устранившись от политики, она тем самым поддерживает абсолютистское государство. В рамках *Respublica literaria* каждый обладает суверенитетом и не прекращается война всех против всех, смысл которой состоит лишь в том, чтобы обеспечить достижение

² Можно было бы сказать «антиполитической», однако и это едва ли помогло бы нам устранить разрыв между нашими представлениями о политическом и теми границами политического, которые прорисовываются в описываемый период.

истины. Однако в том, что касается политики, каждый мыслитель должен оставаться верноподданным иного суверена, политического: лишь это должно обеспечить невмешательство политики в дела *Respublica literaria*. С точки зрения Козеллека, именно это различие подготавливает почву для дальнейшего обращения орудий критики на само государство: «Даже если сам Бейль понимал критическую деятельность как чисто «духовную» и неполитическую... фактически он сознательно провел то разделение между „*règne de la critique*“ и господством государства, которое должно было стать предпосылкой именно политической критики» [24, р. 94]. В эпоху Просвещения на основе этого разделения в исследованиях *Respublica literaria* появилось политическое измерение, обратившее разум против абсолютизма.

С другой стороны, *Respublica literaria* отсылает к установлению некоего транспространственного и трансисторического сообщества. *Respublica literaria* возникает в эпоху, на которую наложила отпечаток другая, явно политическая идея — идея *Respublica christiana*. Последняя мыслилась как наднациональное объединение европейских народов в борьбе с турками в рамках крестовых походов³. *Respublica christiana*, однако, вскоре оказывается в кризисе в результате Реформации, и *Respublica literaria* наследует ей как идеал преодоления границ во имя установления человеческого сообщества — теперь уже на иных основаниях [20, р. 137 ff.]. Можно видеть, как у мыслителей эпохи Возрождения она соседствует с пацифистской установкой: с *Respublica literaria* связывают большие надежды на установление мира во всей Европе. В частности, у Эразма, к трудам которого иногда даже ошибочно возводят появление идеи *Respublica literaria*, пацифизм выражается в представлении о единстве панъевропейского христианства в форме *Respublica christiana*, в рамках которой все войны будут исключены, в силу того что они противоречат человеческой природе [30, р. 21–25]. Интересно при этом, что Эразм, апеллирующий в первую очередь к мирному устройству человека и установлению мира между всеми людьми, все же сталкивается с явными трудностями при рассмотрении проблемы справедливой войны с турками. В итоге он заключает, что такая война, хотя и крайне нежелательна, все же менее предосудительна, чем война между христианами [16, р. 59–60; см. также: 40, р. 29–30]. *Respublica literaria*, о которой мечтал Эразм, рассматривалась им в рамках проекта установления христианского сообщества без войны, поэтому *Respublica literaria* на самых ранних этапах развития имела политическое измерение.

В 1729 году Пьер Демезо, издавший письма Бейля, в предисловии характеризует *Respublica literaria* следующим образом: «Государство, простирающееся во все государства; республика, где каждый человек, будучи совершенно независимым, не признает никаких законов, кроме тех, что он предписывает себе сам» [17, р. xxiii; цит. по: 42, р. 485]. Хотя это сравнительно позднее высказывание, есть основания полагать, что *Respublica literaria* с самого начала была чем-то большим, чем просто механическое объединение мыслителей в защиту разума. Здесь достаточно указать на то, что академии, существовавшие в Венеции и Флоренции в XV веке, фактически представляли собой братства, обладавшие собственной символикой и ритуалами (пирами). И

³ Впрочем, Р. так утверждает, что, появившись в XII веке, этот конструкт еще длительное время не играл никакой исторической роли и лишь в XV веке приобрел распространение в контексте планов Папы Пия II по возобновлению крестовых походов [40, р. 28–29].

хотя формально они не составляли конкуренции Церкви, а деятельность их относилась только к досуговому времяпрепровождению гуманистов, их внешне не вполне светский характер спровоцировал Церковь на вмешательство и запрет таких академий [20, р. 146–147].

Уже с конца XV века *Respublica literaria* функционировала как сообщество литературное в результате перевода личной коммуникации в академиях в письменную: это стало возможным благодаря развитию переписки и книгопечатания, с одной стороны, и благодаря единому языку общения (*lingua literata*) — с другой. Способом существования *Respublica literaria* стала *communicatio* — непрерывное общение, проходившее в разных формах: переписка в соответствии со строгими правилами эпистолярного жанра, отнимавшая у мыслителей значительную часть времени; публикация своих размышлений отдельными изданиями; чтение специализированных периодических изданий и участие в их составлении. И хотя эта неустанная коммуникация могла осуществляться и в форме личных бесед с глазу на глаз (они обыкновенно происходили в рамках визитов, которые свободно наносили друг другу знакомые лишь по переписке граждане *Respublica literaria*), основной формой взаимодействия все же оставалось письмо — *commercium litterarium*. Письмо создавало возможность для разрыва темпоральной ограниченности республики, и достаточно быстро публикация и письменное обсуждение результатов стали обязанностями каждого ее гражданина [42, р. 492–493].

Возникает экономия знания — представление о кумулятивном характере знания и необходимости его накопления. Сообщество простирается во времени, и «писать в стол» означает напрямую угрожать его существованию. Именно здесь происходит институционализация *Respublica literaria* как познающего субъекта. К XVI веку складывается представление о знании как о чем-то, превосходящем индивида, как о совместном деле поколений. По словам Декарта, он чувствует себя обязанным «добросовестно сообщать публике то небольшое, что я найду... Соединяя, таким образом, жизнь и труд многих, мы бы все совместно продвинулись значительно дальше, чем мог бы сделать каждый в отдельности» [4, с. 287]. Продвижение, осуществляемое через связывание жизней, представляет собой бытие во времени *Respublica literaria* (именно так, с точки зрения Декарта, следовало перевести на латынь французское *public*).

М. Фумароли полагает, что идея *Respublica literaria* представляет собой синтез двух концепций республики, отчасти параллельных выделенным нами выше двум значениям, в которых употреблялся термин. Одна из этих концепций идет от стоиков, и республика понимается в ней как единство, сформированное на основании *utilitas communis* — общего для всех блага. Эта концепция, по-видимому, отражается в понимании *Respublica literaria* как автономии, возникающей по поводу общей задачи защиты свободы мысли. Вторая концепция отсылает к Августину и его видению Града Божия, населенного существами, растворенными в совместно любимых ими благах [20, р. 137–138]. Во втором случае можно ясно наблюдать понимание *Respublica literaria* как сообщества, к которому изначально принадлежит каждый его гражданин. Очевидно, что эта вторая концепция продолжает идею *Respublica christiana* как естественного места обитания человеческих существ. Как пишет Ф. Ваке, «идея ис-

ходного сообщества раскрывается здесь в различных смыслах: в отношении своей географической протяженности оно всеобъемлюще; в отношении своего состава оно складывается из равных граждан разных конфессий и мнений; в отношении своей внутренней организации оно предполагает, что каждый здесь одновременно суверенен и независим от другого; в отношении своей цели оно стремится к прогрессу знания под эгидой разума» [42, р. 487–488]. Это сообщество достигается посредством языка: оно представляет собой сообщество пишущих.

Последующее вытеснение латыни французским не разрушило это литературное сообщество, но трансформировало его. Превращение в *République des Lettres* сопровождалось сужением семантического поля вокруг «республики ученых». Дальнейшая ее история может быть описана как секуляризация сообщества в двух направлениях. Во-первых, в направлении его историзации: это было особенно характерно для североевропейских стран, где после Тридцатилетней войны имел место всплеск исследований *Respublica literaria*. Он должен был привести к интеграции в республику временно выпавших из нее ученых из этих стран, а вместо этого привел к формированию критического отношения к ней. Рассмотрение социальных основ республики обнаружило в ней отношения власти и неравенства, что подвигло некоторых немецких мыслителей однозначно отделить сферу письменно закрепленного знания от сферы ученых или даже отказаться от идеи республики в целом [18]. Второе направление было связано с политизацией *République des Lettres* в эпоху Просвещения и последующим противостоянием абсолютизму [24, р. 99]. Попытка распространить принципы *République des Lettres* вовне привела к упадку той *communicatio*, за счет которой она существовала.

Впрочем, это не означает, что идея научного сообщества исчезает. Слова Вебера, произнесенные в 1919 году, удостоверяют нас в этом лучше всего. Доклад Вебера был в первую очередь его ответом набравшим силу экспрессионистским течениям, которые стремились поставить в центр познания личное переживание, ибо для них «мыслительные построения науки представляют собой лишенное реальности царство надуманных абстракций» [3, с. 715]. Однако слова Вебера — это не просто эпистемологическая полемика; Вебер опирается на европейскую традицию восприятия знания как «коллективного предприятия», он говорит не от своего лица, но от лица науки — его устами говорит научное сообщество.

Научное сообщество: вытеснение политического

К началу 1940-х годов, когда термин «научное сообщество» появился в дискуссиях по вопросам социальной организации науки, научные работники воспринимались (в особенности в США) как бесстрашные капитаны дальнего плавания, наделенные изрядной долей предприимчивости и изобретательности. Образ асоциального волка-одиночки, вырывающего у природы ее тайны (в лучшем случае в сотрудничестве с двумя-тремя коллегами), прослеживается в различного рода репрезентациях жизни ученых. В этих условиях возникает тревога за то, что такой способ организации научной деятельности может быть в действительности не самым эффективным. Введение элементов централизованного планирования научных исследований, вероятно, мог-

ло бы повысить продуктивность и уровень отдачи от инвестиций в науку. Такого рода суждения появлялись в результате наблюдения за примером Советского Союза, где высокие темпы индустриализации обеспечивались опорой на науку, управлявшуюся методами планирования [21].

Такие рекомендации быстро стали восприниматься как атака на независимость знания рядом управленцев и научных работников. Первыми откликнулись те научные работники, которые успели заработать имя и, выполняя административные функции, столкнулись с попытками дирижизма в сфере науки — обычно это были представители естественных наук, которые проявляли чувствительность к политическим вопросам. Наиболее ярким примером такой реакции является как раз деятельность химика М. Поланьи, выступившего в защиту принципов самоорганизации ученых. Позже Поланьи стремился распространить эти принципы на вопросы социальной политики в целом, и некоторые его идеи стали важным интеллектуальным источником для либеральных экономистов [19].

На первый взгляд саморегуляция науки как сообщества, для защиты которой Поланьи оживляет идею республики ученых, имеет не так много общего с идеалами *République des Lettres*. В самом деле, для Поланьи требование от науки практической пользы является в значительной мере бесспорным: утверждение, что недопустимо заставлять науку преследовать внешние для нее цели, неразрывно связано с уверенностью в том, что именно отсутствие принуждения в конечном счете и приводит к наиболее общественно полезным результатам [35]. Ключевая для Поланьи идея «динамического порядка», которая и была позже взята на вооружение либералами разного толка, является решением проблемы координации деятельности множества индивидов, независимо друг от друга преследующих сходные цели. Автономия науки служит инструментом такого рода оптимизации, а научное сообщество выступает как объединение индивидов, совместно заинтересованных в некотором общем благе (нормативно значимом в более широком социальном контексте) и учреждающих квазиполитические структуры для его достижения.

В то же время вполне очевидно, что полной аналогии между наукой и хозяйственной деятельностью быть не может и структура мотивации должна обнаруживать существенные различия. В качестве инстанции, определяющей мотивацию научных работников, Поланьи рассматривает «научную власть», которая задает критерии оценки их деятельности. Особенность этих критериев состоит в том, что они одновременно стимулируют оригинальность и исключают принципиально неподобные, недопустимые, расходящиеся с существующим знанием утверждения. И если оригинальность вполне соответствует образу ученого-предпринимателя, то конформность по отношению к доминирующим в науке представлениям является требованием совершенно иного рода. Это требование не может проистекать от общества, которое представляет собой простое механическое объединение научных работников, заинтересованных в защите автономии своей деятельности.

В философии науки Поланьи заметны две основные линии, которые на первый взгляд кажутся взаимоисключающими: одна рассматривает производство знания как автономный процесс, вторая указывает на то, что познание невозможно без наличия некоторого доопытного личностного знания, не редуцируемого к позитивно

обретаемому знанию. Согласовать эти линии можно, если вспомнить, что республика ученых никогда не существовала просто как ассоциация защитников автономии знания. Идея личностного знания, которое связывает поколения ученых и обеспечивает единство обретенного знания (исключая при этом неправдоподобные теории), позволяет Поланьи преодолеть формализм в понимании научного сообщества и обнаружить в деятельности научного работника более значимые ориентации, нежели просто поиск истины [34]. Указания на страстность, без которой невозможна научная деятельность, а также на принципиальную неотделимость научного знания от его производителей, подтверждают, что для Поланьи научное сообщество не выступает просто механизмом саморегуляции и автономизации научной деятельности⁴.

Однако в дальнейшем термин «научное сообщество», предложенный Поланьи, использовался почти исключительно в контексте защиты автономии науки. Его социальное содержание оказалось практически выхолощено в пользу утверждения независимости научного знания от его конкретных производителей и саморегулирующегося прогресса научного знания. Весьма показательна интерпретация идеи Поланьи Э. Шилзом, который называет «концепцию автономного научного сообщества» «наиболее полезным подходом к феномену интеллектуальной свободы» [36, р. 155]. Для Шилза, как и для многих других, научное сообщество было в первую очередь способом поставить вопрос о месте науки и научного знания в обществе, а также о внутренней организации этого сообщества. При этом вне поля зрения оставался тот факт, что научный работник всегда ориентирует свою деятельность на научное сообщество; научное сообщество формирует мир, в котором он существует.

Можно было бы предположить, что Р. Мертон, который предложил наиболее известный перечень норм, составляющих научный этос, был ближе других к осознанию этого факта. В самом деле, разъясняя институциональный императив «коммунизма» в науке, Мертон отмечает, что «фундаментальные открытия науки являются продуктом социального сотрудничества и предназначены для сообщества» [7, с. 775]. Однако ход рассуждений Мертона показывает, что в действительности он не смог пойти дальше понимания научного сообщества как способа организации научной деятельности в обществе. В диссертации, посвященной становлению науки в Англии в XVII веке, Мертон сводит развитие научной деятельности к влиянию пуританской этики⁵, способствовавшей восприятию эмпирического исследования как дела, прославляющего Бога и помогающего благоустроить мир в согласии с его волей. При этом Мертон старательно, но без внятных аргументов отказывается в эвристической ценности свидетельствам того, что формирование науки происходило в условиях уже сложившегося

⁴ Поланьи использует теорию мимезиса или даже заражения для обоснования возможности коммуникации, и обозначает это явление как *conviviality*, имея в виду совместное проживание культурных содержаний [34, р. 204–211]. Интересно, что в английском языке это слово используется для обозначения пиришества.

⁵ На самом деле подход Мертона эклектичен: он предлагает два типа объяснений развития науки, и на теоретическом уровне эти объяснения вряд ли возможно согласовать. В духе немецкой исторической науки он прослеживает избирательное сродство между пуританизмом и устремлениями обновленной науки; в то же время в духе объективистского детерминизма он указывает на условия, которые были созданы для развития науки экономическим ростом и совершенствованием вооружений. Позже Мертону пришлось сожалеть о том, что второе объяснение оказалось в тени первого [27, р. 177–178].

институционального оформления интеллектуальной деятельности [26, p. 439–470]. Рассматривая научную деятельность как призвание, он не обращает внимания на то, что таким образом невозможно адекватно объяснить организацию научной деятельности в рассматриваемый период. Идея научного сообщества появляется в работах Мертона позже, однако, как замечает Н.Сторер, она никогда не играла для Мертона роли в анализе мотивации ученых. Именно из-за того, что элементы этоса науки позволяют дедуцировать процедурные императивы, но не позволяют объяснить, почему осуществляется научная деятельность, Мертон позже стал описывать мотивацию ученых с помощью системы вознаграждений [38, p. xxiii–xxiv].

Таким образом, «коммунизм» не является для мертоновского научного работника ценностью *per se*; скорее он выступает ограничителем — пусть и интернализированным, но второстепенным по отношению к корыстному поиску вознаграждения и признания. В результате научное сообщество остается для Мертона способом организации научной деятельности, обеспечивающим оптимальное санкционирование (как позитивное, так и негативное) научных работников и, как следствие, их максимальную эффективность. Именно поэтому для Мертона решающее значение приобрел вопрос о социальных условиях, обеспечивающих автономию научного сообщества, ведь такие условия должны, с его точки зрения, максимально благоприятствовать развитию науки. И хотя проблема автономии науки наиболее подробно обсуждалась Мертоном в ранних работах [7, с. 754–757], предпринятый им в дальнейшем анализ ценностной и мотивационной структуры науки имел смысл лишь в связи с общим представлением о месте науки в обществе⁶.

Если даже для Мертона, во многом построившего свою социологию науки на веберовском анализе профессионального этоса, значение научного сообщества для науки осталось практически незамеченным, то дальнейшее развитие социологии науки, в котором принципиальную роль сыграло осознание того, что реальная наука не функционирует в соответствии с этими нормами, едва ли могло поспособствовать внимательному анализу роли научного сообщества. Для постмертоновской социологии науки основной интерес был связан не с универсальными характеристиками науки, а, напротив, с тем, что ее разделяет и фрагментирует, что вызывает конфликты и порождает взаимоисключающие картины мира. Интересно, что термин «научное

⁶ Д. Холлинджер и С. Тёрнер показывают, что появление некоторых элементов в мертоновском перечне норм научного этоса — это объясняется тем, что исходно эти нормы вообще не выдавались Мертоном за социологический анализ науки, а стали результатом его стремления включиться в упомянутую дискуссию 1930–1940-х годов по вопросам организации науки и соотношения науки и демократии. При этом Мертон активно использовал риторику левых теоретиков, но лишь для того, чтобы предложить либеральный взгляд на место науки в обществе, во многом смыкающийся с идеей саморегуляции науки, которую отстаивал Поланьи. Так, Тёрнер полагает, что идея «коммунизма» в науке очевидным образом была заимствована Мертоном у Дж. Д. Бернала, видевшего в науке прототип коммунистического устройства общества. Однако там, где Бернал видел возможность экспансии коммунизма, Мертон редуцировал коммунизм к частной норме научного этоса, который необходимо охранять от враждебных попыток установления гетерономии. Отсюда и кавычки, сопровождающие подзаголовок «Коммунизм» в статье «Наука и технология при демократическом порядке» (позже переизданной под названиями «Наука и демократическая социальная структура» и «Нормативная структура науки») [22, p. 80–96; 41].

сообщество» вошел в широкий оборот после появления работы, которая во многом поспособствовала преодолению мертоновского периода в социологии науки, — «Структуры научных революций» Т. Куна. Кун разрушает миф о единстве и линейном развитии науки, демонстрируя, что научное сообщество на самом деле всегда сегментируется на множество научных сообществ. Каждое из них по-своему формулирует критерий истинности, в соответствии с которым оцениваются научные результаты [6; 23, p. 165].

Между тем представление о едином научном сообществе не исчезает из теории Куна. Более того, оно начинает играть в нем важную роль, приобретая смысл, которого оно было лишено у Мертона. Периодическое употребление Куном термина «научное сообщество» в универсальном смысле одновременно с анализом сегментации науки на множество сообществ заставляет подозревать здесь концептуальную неаккуратность. Однако за ней скрывается более важное обстоятельство, которое, очевидно, ускользнуло от внимания самого Куна. Кун указывает, что для научного работника научное сообщество всегда имеет одно и то же значение, к какому бы сообществу он ни принадлежал: «Нормальная наука, на развитие которой вынуждено тратить почти все свое время большинство ученых, основывается на допущении, что научное сообщество знает, каков окружающий нас мир» [6, с. 28]. Базовая уверенность в том, что научная деятельность осуществляется в корректном отношении с миром, была бы недостижимой без научного сообщества. Именно научное сообщество как субъект познания соответствует познаваемому миру, и убежденность в этом разделяют все научные работники, независимо от того, к какому именно научному сообществу (в узком смысле) они фактически принадлежат. Иными словами, объективной множественности научных сообществ соответствует воспринимаемая универсальность научного сообщества, частью которого ощущает себя любой научный работник. Уверенность в оправданности собственной деятельности целями научного сообщества не зависит от приверженности той или иной «парадигме», но является общей для всех парадигм. Именно это состояние осознается научным работником как «нормальная наука», и, как пишет Кун, оно характеризует ученых почти всегда: «Нормальное исследование — даже лучшие его образцы — представляет собой совершенно конвергентную деятельность, которая базируется строго на установившемся консенсусе, передаваемом путем научного образования и усиливающимся за счет дальнейшей жизни в рамках профессии» [25, p. 227]. Это, однако, не означает, что в ситуации научной революции «революционеры» направляют свои действия против научного сообщества, к которому они принадлежат. Напротив, как подчеркивает сам Кун, имманентное напряжение науки состоит в том, что «только от тех исследований, которые глубоко укоренены в современной научной традиции, можно ожидать слома этой традиции и установления новой» [там же]. Те, кому суждено осуществить смену научной парадигмы, всегда вырастают из числа наиболее приверженных нормальной научной деятельности. Иными словами, научные революции всегда делаются во имя нормальной науки. То, что воспринимается консервативной частью научных работников как атака на научное сообщество и его возможности саморегулирования (так как научное сообщество, согласно куновскому определению нормальной науки, никогда не дает санкции на смену парадигмы), самим «революционерам» неизбежно

представляется борьбой за развитие знания (а следовательно, за интересы научного сообщества), поскольку попытка делать науку, противопоставляя себя научному сообществу, просто невысказана для того, кто считает себя частью науки.

Хотя Кун не развивает эту идею, и в дальнейшем его подход также использовался как аргумент в пользу автономии научного сообщества [21, р. 913–914], можно видеть, что оно более не предстает здесь только как способ координации взаимодействия между учеными, который обеспечивает максимальную продуктивность науки. Научное сообщество не просто регламентирует деятельность научного работника, но оправдывает для него эту деятельность, становится для него способом осмысления отношений между познанием и познаваемым миром. Отсутствие научного сообщества не породит неэффективную науку (как опасаются защитники его автономии), но в принципе исключит возможность существования науки. Задача должна состоять в том, чтобы, используя как путеводную нить идею о том, что наука невозможна без научного сообщества, разъяснить *modus operandi* научного сообщества. В данном случае это, разумеется, означает не исследование его социальной структуры, но выявление того, каким образом оно задает способ бытия науки.

Парадокс логического социализма

Если авторы, которые пустили в оборот термин «научное сообщество», в основном были склонны видеть в нем лишь способ организации научной деятельности либо агрегат научных работников, то наибольшую чувствительность к тому факту, что наука существует как научное сообщество, проявил Ч. Пирс — несмотря на то, что он не задействовал этот термин даже тогда, когда непосредственно обсуждал значение сообщества для научного исследования. Уверенность Пирса в том, что сообщество является горизонтом любого научного исследования, возникает вместе с его стремлением вдохнуть новую силу в картезианский метод сомнения. Пирс обнаружил, что этот метод словно бы лишен движущей силы и работает вхолостую: его последовательное применение приводит лишь к реконструкции тех же убеждений, которые самим этим методом были поставлены под сомнение. Единственный способ заставить этот метод работать на развитие знания состоит в том, чтобы признать, что под сомнение ставятся лишь те убеждения, которые долее невозможно сохранять. С точки зрения Пирса, источником недовольства убеждениями может быть только их интерессубъективная оценка: поскольку эта оценка отбрасывает их, нет никакого способа сохранять уверенность в них; и напротив, поскольку в интерессубъективном поле эти убеждения не подвергаются сомнению, нет никаких оснований полагать, что они каким-либо образом могут быть поставлены под вопрос [8, с. 48–49].

Такой подход вынуждает согласиться с тем, что знание имеет динамическую природу: оно не накапливается, но эволюционирует, причем эволюция подталкивается сомнением, возникающим в рамках сообщества. «Эта концепция по существу своему включает в себя понятие безграничного СООБЩЕСТВА, способного к бесконечному росту знания» [8, с. 89]. Функция сообщества состоит в том, чтобы на интерессубъективных основаниях заключать о том, какие убеждения являются «идиосинкразическими», т. е. включают в себя такие представления, которые не могут быть разделены

всеми членами сообщества, а какие, напротив, могут быть приняты в рамках сообщества, иными словами, между ложными и истинными убеждениями. Впрочем, принятие некоторого убеждения сообществом не означает его незыблемости — оно лишь свидетельствует о том, что в этом убеждении невозможно усомниться. Однако ситуация всегда может измениться, так что появятся основания для сомнения, и убеждение будет поставлено под вопрос. Именно поэтому речь идет о принципиально безграничном сообществе, которое движется к познанию вещей через формирование сомнения в существующих убеждениях и выработку новых убеждений.

То обстоятельство, что безграничное сообщество имплицировано с самого начала любого исследования, имеет важные следствия для понимания его организации. Пирс видит познание как процесс бесконечного связывания *мыслей*, ни одна из которых не пропадает втуне, но всегда дает начало другим мыслям. Сложный вопрос, который немедленно возникает, состоит в том, кем эти мысли мыслятся. Естественное решение в контексте вышесказанного состоит в том, что мысли мыслятся сообществом, однако такой сомнительный антропоморфизм ничего не дает: задача не состоит в том, чтобы перевести проблему обоснования методического сомнения с уровня человека на уровень сообщества. Можно атрибутировать мысли человеку, однако в этом случае интерсубъективность оказывалась бы чем-то вроде телепатии, позволяющей согласовывать индивидуальные сознания. И хотя рассуждения Пирса не свободны от обоих этих неудовлетворительных вариантов⁷, он предлагает и более интересное решение: человек сам есть мысль, а точнее — мысль-знак: «Так как факт, что всякая мысль является знаком, взятый вместе с тем фактом, что жизнь есть поток мысли, доказывает, что человек это знак; тогда то, что всякая мысль есть *внешний* знак, доказывает, что человек есть *внешний* знак» [8, с. 92]. Тем самым утверждается, что мысль имеет характер означающего, означаемым для которого может быть только другая мысль, по поводу которой возникает данная мысль (к которой оно подсоединяется): «Это отношение непосредственно осознается в мышлении, или, иными словами, оно само и есть мысль, или по крайней мере то, что мыслится мыслью, или же то, чем мыслится эта мысль в последующей мысли, для которой она есть знак» [8, с. 69]. В этой конструкции человек-мысль всегда означает человека-мысль, что дает возможность определить сообщество как сообщество людей-мыслей, или даже *человекомыслей*. Иными словами, вместо того чтобы атрибутировать мысль какому-либо субъекту познания, Пирс онтологизирует ее. Заметим, что это позволяет преодолеть указанный выше разрыв между двумя ипостасями научного сообщества: сообществом идей, или знания, и агрегатом научных работников.

В отношении мысли известно также, что она в целом ошибочна. Поскольку убеждения, которых мы придерживаемся, рано или поздно оказываются поставлены под сомнение, ошибочность оказывается неотъемлемым свойством человека⁸. Именно ее

⁷ В частности, когда он утверждает, что мысли прекращаются вместе со смертью [8, с. 68]. Если продумать это соображение до конца, оно позволит иначе взглянуть на значение сообщества для науки, однако в рассуждениях Пирса оно предстает инородным телом.

⁸ Пирс на протяжении всей жизни пытался (ценой противоречивости рассуждений) сохранить истинность в качестве внешнего критерия пропозиции, расходясь с прагматистами. Эта позиция приводит к скептицизму: наши убеждения могут оставаться истинными в смысле этого внешнего крите-

Пирс кладет в основу своей антропологии: «Отдельный человек, поскольку его индивидуальное существование проявляется только посредством незнания и ошибки и коль скоро он отличается как от окружающих, так и от того, чем он и они должны быть, есть только отрицание» [8, с. 93]. Идея определения человека как негативности не нова в философии; мы вернемся к этому несколько позже.

Сформулированная таким образом концепция фаллибилизма, или погрешности знания, полностью подчиняет человека сообществу: человек превращается в буквальном смысле в часть субстрата сообщества, которое обретает истину. Причем поскольку сообщество принципиально трансемпорально, время глагола «обретать» не имеет значения: столь же правомерным будет сказать, что оно уже обрело истину. Человек же оказывается лишь необходимым условием материализации сообщества⁹. Впоследствии К. Поппер практически полностью перенял эту концепцию, поставив во главу угла пирсовский принцип, согласно которому «лучшей гипотезой... является та, которую легче всего отвергнуть, если она ложна» [31, р. 54]. У Поппера роль сообщества играет третий мир, населенный «теоретическими системами и критическими рассуждениями», — место ориентации на сообщество здесь занимает ориентация на третий мир, содержание которого эволюционирует, асимптотически приближаясь к истине [9]. Научная деятельность соотнобразуется с состоянием третьего мира, как она его находит, и вводит в него новые теории, которые как бы наслаиваются на старые, — в дальнейшем эти новые теории также будут отвергнуты и скроются под слоем последующих предположений. Ошибочный характер знания, порождаемого наукой, заставляет ее подчиниться третьему миру, который в пределе достигает истины. Как и у Пирса, человек выступает творцом содержания этого третьего мира — однако лишь в том смысле, что он становится необходимым условием для того, чтобы третий

рия, но у нас нет способа узнать об этом. (Несколько иную точку зрения см.: [10].)

⁹ Категориальный аппарат Пирса подталкивает к тому, чтобы рассматривать сообщество как чисто регулятивный принцип. Аргументировать это можно следующим образом: поскольку сообщество является знаком, как и всякий знак, оно *виртуально* в том смысле, что его значение находится не в нем самом, но в том, с чем оно может быть связано последующими знаками (см.: [8, с. 72], впрочем, в русском переводе пирсовский термин «виртуальность» опущен). Тогда дисциплинирующее воздействие сообщества на науку оказывается буквально его значением, а само сообщество занимает свое (пусть и не вполне рядовое) место в серии знаков. Обсуждение понятия виртуальности у Пирса см.: [37].

Однако то фундаментальное обстоятельство, что сообщество удостоверяет реальность и неральность отдельных познаний, означает, что его невозможно свести просто к репрезентации сколько угодно высокой важности. Пирс прямо признаёт это позже, описывая последнее убеждение, возникающее в последнем синтезе сообщества: «С одной стороны, реальность независима, но необязательно от мысли вообще, а только от того, что вы, или я, или любое конечное число людей может думать о ней; и с другой стороны, хотя объект окончательного мнения зависит от того, каково это мнение, то, что собой представляет это мнение, не зависит от того, что вы, или я, или любой человек думает» [8, с. 292; перевод скорректирован]. Этот фрагмент красноречиво иллюстрирует, что для Пирса истинное знание, доступное последнему сообществу, представляет собой совпадение этого сообщества с объектом его мнения. Как мнение сообщества, так и его объект потому независимы от мнений конечных людей, что представляют собой реальность, необходимую для человека. По этой же причине конфликта не существует внутри реальности: конечное мнение и его объект взаимно детерминированы как раз благодаря тому, что они принадлежат согласованной реальности. Сообщество, таким образом, не только виртуально, но и *реально*, и именно за счет своей двойственности сообщает реальность любым знакам.

мир мог разворачивать свое автономное становление, на которое человек не может оказать никакого воздействия. В результате третий мир может оказывать влияние на второй мир (мир ментальных состояний), но не наоборот. Третий и второй миры оказываются примерно в таком же соотношении, как сообщество и человек у Пирса: ментальные состояния необходимы, чтобы совершалась эволюция теорий. Иначе говоря, пирсовские человекомысли, которые населяют сообщество, у Поппера одной стороной повернуты к третьему, а другой — ко второму миру.

Несложно видеть, что попперовский аргумент об автономии третьего мира фактически воспроизводит идею неполитической *République des lettres*, как она использовалась Бейлем для защиты от абсолютизма. Для Поппера существенно только то, что объективное знание имеет собственную логику развития, для которого человек играет лишь вспомогательную роль как органон критического рассуждения¹⁰. Соответственно, его влияние на это развитие ограничивается тем, насколько успешно он исполняет эту функцию.

Поппер оставляет без внимания то обстоятельство, что в условиях, когда исследователь знает, что он наполняет третий мир ошибочным знанием, его деятельность может стать для него оправданной лишь в том случае, когда он чувствует свою причастность тому состоянию, в котором третий мир заполняется истинным знанием. Пирс видит это вполне ясно: «Тот, кто не пожертвовал бы своей душой, чтобы спасти целый мир, как мне представляется, нелогичен во всех своих заключениях вместе взятых. Логика укоренена в социальном принципе... Все это требует, чтобы каждый воспринимал свои интересы как тождественные интересам неограниченного сообщества» [31, р. 162–163]. Тем самым обнаруживается, что эпистемология может быть построена лишь на этическом фундаменте. Если Поппер с помощью идеи третьего мира стремится обособить сферу теоретического знания, то Пирс, напротив, исходит из того, что никакое теоретизирование невозможно без предварительного осознания принадлежности к надындивидуальному познающему сообществу, к человечеству в целом. Г. Вартенберг назвал этот принцип «логическим социализмом» [43, р. 16–17]. Именно через прояснение логики исследования Пирс приходит к социальной онтологии, которая необходимым образом основывается на сообществе; однако онтически сообщество предшествует любой логике.

Философию Пирса можно рассматривать как реализацию программы по замещению человека сообществом в роли кантовского трансцендентального субъекта. На место кантовского различия ноуменов и феноменов Пирс подставляет различие между реальным и нереальным (иллюзорным). Никакая принципиально непознаваемая человеком вещь просто не может существовать, так как субъектом познания, собственно, является не человек, а сообщество, которое в своей реализа-

¹⁰ Аналогичным образом Бейль тремя веками раньше пытается редуцировать человека к содержанию его идей. Проводя принципиальное различие между критикой ошибки и сатирой, он указывает, что сатира «лишает человека его чести, что представляет собой разновидность гражданского (*NB!*) убийства и, стало быть, кару, которая не должна накладываться никем, за исключением суверена», в то время как критика просто показывает, что автор недостаточно «просвещен» [13, р. 812; цит. по 24, р. 93]. Критика отделена от сатиры именно тем, что она не обращена к человеку *qua* гражданину, но лишь к степени просвещенности его идей.

ции познаёт реальность. Человек же познаёт нереальное, и именно это вследствие иллюзии и представляется ему «феноменами», за которыми скрывается нечто недостижимое для познания. Очевидно, осознание этой ситуации, раскрытие собственной ошибочной, иллюзорной природы порождает невыносимое экзистенциальное напряжение. Именно его Пирс и снимает с помощью своего логического социализма, который предполагает не просто уверенность в том, что реальность познается лишь сообществом, но и уверенность в собственной принадлежности к этому сообществу [11, р. 104]. Тем самым Пирс ликвидирует кантовский водораздел между теоретическим и практическим, показывая, что возможность теоретического познания подчинена определенной практической установке. «Пирс устранил напряжение [между теоретическим и практическим разумом] за счет того, что понял само мышление как разновидность праксиса и тем самым применил закон практического разума к теоретическому мышлению. Принцип, который лежит в основании всякого теоретического и практического мышления, состоит в том, что мы всегда уже предполагаем возможность последнего сообщества всех людей, которое будет мыслить истину и действовать бесконфликтно» [43, р. 21; см. также 1, с. 191].

К.-О. Апель полагает, что это пирсовское замещение человека сообществом возможно только при условии соответствующего замещения синтеза трансцендентальной апперцепции трансцендентальной прагматикой: сообщество должно быть коммуникативным сообществом, в котором осуществляется «интерсубъективно единая интерпретация мира». Тем самым в сообщество Пирса привносится некая скрепляющая сила — единство языка, с помощью которого члены сообщества интерпретируют мир (притом что частью мира являются и они сами). Всякая интерпретативная работа, с точки зрения Апеля, основывается на предположении о том, что сообщество скреплено языком как коммуникативным праксисом: «Из этого предположения исходят уже всякий устный переводчик, всякий интерпретатор текста, всякий понимающий социолог или культуролог» [1, с. 174–176]. Априори коммуникативного сообщества позволяет избежать «методического солипсизма», возникающего при редукции человека с помощью научных объяснений: ведь последовательно доведенное до конца объяснение человека как объекта исследования лишило бы его всяких оснований для какого-либо разделяемого сообщества с исследователем, а тем самым воздвигло бы между ним и исследователем стену и оставило бы исследователя в полном одиночестве. Если же единство языка предположено исследовательской деятельности, то разделение между субъектом и объектом пропадает. Исследователь остается субъектом исследования, поскольку он априорно причастен исследуемому коммуникативному сообществу, и в то же время становится собственным объектом — объектом исследования, непрерывно проводимого коммуникативным сообществом (именно поэтому Апель уделяет основное внимание социальным наукам, в то время как аргументация Пирса относилась к исследованию вообще) [1, с. 212–214].

Утверждаемое Апелем «единство трансцендентальной языковой игры» позволяет обнаружить некоторые важные следствия пирсовского логического социализма. Исследовательская деятельность, которая с самого начала оправдана безграничным сообществом и ориентирована на него, испытывает необходимость в проявлении этой ориентации в некоторой коммуникации, которая и удостоверяет принадлеж-

ность исследователя к сообществу. Сообщество, как уже отмечалось, не находится ни во времени, ни в пространстве — а его внутреннюю длительность и протяженность производит именно коммуникация. Именно с помощью коммуникации становятся видны элементы сообщества — видны для самих себя.

В то же время трактовка Апеля вносит в концепцию Пирса существенные изменения. Апель замечает, что для того, чтобы рассматривать коммуникативное сообщество как априори исследовательской деятельности, необходимо толковать Пирса против него самого [11, р. 350]. Ведь пирсовское представление о науке как поиске объективных истин (или «реальностей») также приводит к методическому солипсизму. Для того чтобы уйти от солипсизма и переосмыслить субъект-объектные отношения, требуется задействовать теорию коммуникации, которая в некоторых отношениях противоречит семиотике Пирса. Иными словами, для того чтобы единство языка получило тот статус трансцендентальной предпосылки, который хочет ему придать Апель, необходимо постулировать прозрачность языка — принципиальную доступность смысловых содержаний всем членам неограниченного сообщества. Такая прозрачность может эвентуально нарушаться, и преодоление этих нарушений, «очищение» коммуникации достигается средствами критических социальных наук: достижение реальной прозрачности создаст условия, при которых коммуникативное сообщество совпадет само с собой как субъект и объект такого очищающего исследования (это и будет реализацией логического социализма). Однако на уровне трансцендентальной предпосылки прозрачность должна постулироваться. Только при этом условии утверждения исследователя становятся оправданными — без веры в их доступность для других членов сообщества логический социализм, по Апелю, не смог бы выполнить своей функции — стать экзистенциальным решением.

Именно здесь возникает ключевая проблема, которую обнаружил уже Пирс и для которой он так и не предложил удовлетворительного решения. Далее мы покажем, что в семиотике Пирса содержатся ресурсы для ее решения; однако трактовка, выбранная Апелем, исключает использование этих ресурсов. Проблема заключается в том, что чувство принадлежности к сообществу, которое придает смысл жизни исследователя, само исключает всякую критическую деятельность, направленную на преодоление существующих убеждений. В самом деле, Пирс исходит из того, что сомнение в существующих убеждениях не может возникать произвольно, но появляется тогда, когда эти убеждения intersubjectively определяются как ошибочные. Отсюда следует, что чувство ошибочности собственных убеждений должно быть непереносимым, чтобы спровоцировать их преодоление. Однако каждый знает, что его новое убеждение также в конечном счете окажется ошибочным и, по Пирсу, его спасает от этого только априорная ориентация на сообщество, которое избавлено от участи ошибочности. Однако если сообществу доступна истина, т. е. его убеждения в конечном счете выдерживают последнюю intersubjectивную проверку и оказываются соответствующими реальности, то осознание отдельным исследователем ошибочности своих убеждений уже не является для него столь невыносимым: напротив, он совершенно точно знает, что его ошибочность неизбежна и функциональна — без нее сообщество не могло бы достичь истины. Преодоление собственных ошибочных

убеждений дает ему ничуть не больше, чем их сохранение, — нет никаких причин, чтобы утруждать себя выработкой новых убеждений.

Пирс сталкивается с этой трудностью, когда формулирует основные принципы своей прагматистской философии. В основополагающей статье «Закрепление убеждения» он выделяет четыре «метода» формирования убеждения (метод упорства, метод авторитета, априорный метод и метод науки) с очевидной целью продемонстрировать неоспоримые преимущества последнего, научного метода, который лишь один может привести к истине. Однако эти преимущества начинают рассыпаться буквально под пером Пирса, и к концу статьи он приходит с плохо скрываемой уверенностью в том, что у научного метода, а стало быть, и у поиска истины, нет никаких преимуществ¹¹. Дело в том, что именно на intersубъективных основаниях все прочие методы оказываются гораздо более действенными, чем метод науки, в деле устранения сомнения. Особенно удобным оказывается метод авторитета, поскольку он предполагает как раз полное подчинение intersубъективной оценке собственных убеждений: позитивно оцениваемые сообществом взгляды сохраняются, а оцениваемые негативно — устраняются. Время от времени Пирс упоминает о том, что все эти методы рано или поздно должны столкнуться с «грубыми фактами», и загадочно намекает на их нежелательные последствия («Нельзя не позавидовать человеку, способному отказаться от разума, хотя мы и знаем, чем это в конце концов должно обернуться» [8, с. 263]). Однако в действительности его собственная концепция, делегирующая познавательную функцию сообществу, служит наилучшим оправданием как раз тем методам, которые успешнее всего устраняют сомнение (которое Пирс здесь по-картезиански отождествляет с разумом).

Причина трудностей, с которыми сталкивается Пирс, лежит в онтологическом статусе сообщества. Поскольку Пирс полагает сообщество реальным, противопоставляя его иллюзорности человека, эта иллюзорность снимается в синтезе сообщества. В той мере, в которой человек растворяется в сообществе, он утрачивает иллюзорное знание и обретает знание реальное. Реальное знание достигается не через преодоление иллюзий, но через отождествление с сообществом. Поскольку сообщество объединяет всех исследователей независимо от места и времени (как прошлых, так

¹¹ «Человеку стоило бы хорошенько поразмыслить над [теми преимуществами, которыми обладают другие методы установления мнения по сравнению с научным исследованием], а затем, помимо всего прочего, ему следовало бы поразмыслить над тем, что в конце концов он желает того, чтобы его мнения совпали с фактом» [8, с. 263]. Выше, однако, находим: «Некоторые люди, по-видимому, обожают обсуждать какую-нибудь точку зрения, после того как весь мир оказался полностью уверенным в ней. Но [на этом пути] нельзя достичь дальнейшего прогресса» [с. 247]. Забота о том, чтобы мнения «совпали с фактами», становится в этом контексте совершенно праздною и лишеною смысла. Рекомендация Пирса всерьез оценить преимущества других методов над научным отнюдь не выглядит сарказмом — скорее она логично вытекает из его рассуждений, что хорошо понимает сам автор. Неслучайно статья завершается серией апелляций к внутреннему этическому решению ученого, которые настолько контрастируют с холодным прагматистским тоном предыдущего изложения, что позже Пирс решает вычеркнуть их («да, другие методы действительно имеют свои достоинства, да, ясная логическая совесть стоит чего-то, точно так же как любая добродетель, как все, чем мы дорожим, обходится нам недешево... [человеку] не нужно осуждать других; напротив, он может испытывать к ним глубокое уважение, и поступая так, он тем более проявляет уважение к [научному методу]» [с. 265]).

и будущих), то принадлежность к этому сообществу становится гарантией достижения реального знания. Такое знание разделяется всеми членами сообщества — всеми, кто когда-либо составлял его, и всеми, кто когда-либо будет его составлять. Однако разделение единого реального знания возможно только при условии возможности коммуникации между всеми членами сообщества, т. е. при условии принципиальной прозрачности сообщества. Даже если эвентуально достижение понимания между членами сообщества может требовать герменевтических усилий, прозрачность как таковая постулируется априорно и становится неподвергаемым сомнению фоном исследовательской деятельности. Моя способность воспринимать содержание утверждений, сделанных исследователями в иные исторические эпохи и в иных культурных условиях, равно как и гарантированная полезность результатов моего труда для будущих исследователей, заранее предполагают доступность содержаний на всем протяжении сообщества.

Апель и Вартенберг склонны рассматривать сообщество не как реальное, но как реализующееся — именно поэтому они чаще, чем Пирс, говорят о «конечном сообществе», подразумевая, что истина обретается сообществом в заключительном синтезе. Этот финальный синтез совпадает с ситуацией, в которой снимаются все препятствия для коммуникации, и сообщество достигает самоощущенности в качестве субъекта и объекта познания. Однако это мало что меняет: ведь истинное знание в этом случае оказывается чем-то, что содержит в себе все ложное знание в качестве собственного необходимого условия, — в противном случае сообществу обладающих истиной было бы нечего разделять с сообществом обладающих ложным знанием. В процессе исторической реализации сообщества его единство не подвергается сомнению, и именно поэтому «конечное сообщество» может имплицироваться на всем протяжении его становления.

Таким образом, неважно, понимается ли сообщество как реальное или же только как реализующееся, априорная уверенность в принадлежности к сообществу служит непреодолимым препятствием на пути поиска истины, который должен выражаться в желании человека преодолевать собственные убеждения. Всякое ложное убеждение осознается как совершенно необходимое для исторического существования сообщества — деятельность исследователя оправдывается не его результатами в деле поиска истины, но тем фактом, что он входит в субстрат сообщества научных работников, ищущих истину. На эту проблему наталкивается любой фаллибилизм, который стремится найти обоснование научного метода в асимптотическом приближении к конечному обретению истины.

Пожалуй, в наиболее ярком виде это противоречие проявляется у Поппера, который, как и Пирс, пытается показать преимущества критического подхода к собственным убеждениям. Поппер пишет: *«Ученые пытаются устранить свои ошибочные теории, они подвергают их испытанию, чтобы позволить этим теориям умереть вместо себя. Правоверный же сторонник своих убеждений, будь это животное или человек, погибает вместе со своими ошибочными убеждениями»* [9, с. 459, курсив в оригинале]. Кажется поистине удивительным, что Поппер не замечает, что всякий, кто отказался от своих убеждений, точно так же умирает вместе с ошибочными (пусть и новыми) убеждениями, как и тот, кто держался за прежние убеждения до конца.

Причина этой загадочной слепоты Поппера состоит в том, что он путает два способа обретения знания. Чувствуя свою причастность к сообществу, Поппер уверен в том, что он обладает истинным знанием, и не замечает, что его новые убеждения всегда ошибочны. В то же время, ясно видя, что его воображаемый противник, который упорно не желает преодолевать свои заблуждения, явно обладает ошибочными убеждениями, Поппер не замечает, что как член сообщества тот точно так же причастен к истинному знанию. В результате, пытаясь противопоставить свое истинное знание ошибочному знанию воображаемого оппонента, Поппер фактически отказывается тому в принадлежности к научному сообществу.

Дж. Ваттимо замечает, что логический социализм из-за своей приверженности идее прозрачности склонен дисквалифицировать всякую гетерогенность. Гетерогенность является угрозой идее «неограниченного коммуникативного сообщества», поскольку предполагает, что не существует единой ткани потенциально бесперебойной коммуникации, связующей сообщество, а следовательно, что допустима множественность истин [2, с. 26–30]. В результате логический социализм начинает противодействовать гетерогенности одним из двух путей: либо пытаясь «присвоить» ее, заключить ее в рамки единого сообщества путем сложной работы по реинтерпретации и согласованию (т. е. восстановить прозрачность); либо же дисквалифицируя ее как неспособную на участие в сообществе.

В зависимости от того, каким образом определяется сообщество, эта дисквалификация может принимать две формы. В случае, когда речь идет о «научном сообществе», дисквалификация означает отказ в претензиях на научность и поиск истины. Этот отказ оформляется в обвинении противника в том, что он аргументирует *ad hominem*: будучи по своей сути редукционистскими, такие аргументы подрывают прозрачность и, следовательно, становятся чрезвычайно опасными для сообщества. Если же речь идет о «неограниченном сообществе коммуникации», в которое по определению должны входить все человеческие существа, то дисквалификация означает отказ в человечности: тот, с кем невозможна прозрачная коммуникация, оказывается вытеснен за границы неограниченного сообщества. На самом деле, поскольку, как было показано выше, идея научного сообщества является по своей сути политической, можно заключить, что различия между двумя этими формами дисквалификации не столь существенны. Каждый, кто объявляется противящимся поиску истины, противоречит человеческой природе — таково неизбежное следствие логического социализма.

Отсутствие сообщества: от логического социализма к литературному коммунизму

Существует ли возможность сохранить идущее от Пирса и подтверждаемое всей историей развития науки понимание того, что наука априори предполагает ориентацию на сообщество, и вместе с тем этически обосновать необходимость преодоления убеждений? Очевидно, что для этого недостаточно отвести научному работнику роль субстрата сообщества, поскольку в этом случае догматическое закрепление верования станет единственной оправданной стратегией. Принадлежность к сооб-

ществу, слияние с его тотальной имманентностью исключает возможность всякой самотрансценденции, преодоления собственных убеждений. До тех пор пока ошибочность человека компенсируется истинностью сообщества, которое обретает самотождественность в Абсолюте, стремление человека к истине не будет иметь ничего общего с преодолением существующих убеждений.

Решение проблемы следует искать путем разъяснения вопроса о значении сообщества для природы человека. В логическом социализме трансцендентальное условие прозрачности успешно превращает ошибочность человека в истинность сообщества. Ошибочность здесь воспринимается как данность и не проблематизируется. Между тем поскольку основная проблема связана с отсутствием в опыте науки чего-либо, что могло бы стать оправданием для самопреодоления, представляется, что аналитика ошибочности была бы оправдана уже тем, что опыт ошибочности представляет собой основу любого опыта.

Среди множества определений человека, которые Пирс предлагает в разных местах, чаще всего можно встретить цитату из Шекспира:

«proud man,
Most ignorant of what he's most assur'd,
His glassy essence».

Смысл этого отрывка, в особенности применительно к Пирсу, остается весьма смутным¹², однако он может стать более ясным, если внимательнее отнестись к пирсовскому отождествлению человека с мыслью-знаком, которая всегда есть отрицание. Превращаясь из одной мысли-знака в другую мысль-знак, человек отрицает себя. Этому отрицанию должен был бы соответствовать интервал между двумя мыслями, однако человек не может находиться между ними — он всегда есть только знак, и значит, интервал, в котором он мог бы полностью реализовать свою негативную природу, остается ему недоступен. Каждое самоотрицание ведет к новому знаку, и единственный способ остановить «размножение знаков», о котором пишет Пирс, и выпустить интервал на волю — это смерть. Однако в смерти больше нет никакого знака, а значит, нет никакого человека.

Нет ничего, что человек знал бы о себе лучше, чем то, что он смертен, — и в то же время нет никакой возможности знать это, поскольку бытию-знаком недоступно быть бытием-беззначностью. Сущность человека, его хрупкость (*glassy essence*) составляет единственный предмет его знания, и все же она неизбежно подлежит забвению. Единственное, что может быть порождено этим знанием, — это новый знак, и знак может возникнуть лишь из этого знания. Таким образом, у знаков нет начала и нет конца, они свободны от всякого иного означаемого, кроме других знаков. Именно таким образом интерпретирует Пирса Ж. Деррида, который указывает, что пирсовский семиозис можно и нужно понимать как систему отсылок одних знаков (в пирсовской терминологии, «символов») к другим, которая при этом неизбежно предполагает момент самосовпадения знака (в пирсовской терминологии, «иконический знак») [5, с. 169–170]. В этом совпадении можно узнать забвение человеком своей сущности, которое немедленно обнаруживается во включенности в систему отсылок и порождает новую отсылку.

¹² Подробное обсуждение, хотя и завершающееся чересчур поспешными выводами, см.: [15, р. 67–71].

Отрицание всегда ошибочного знака-мысли, его преодоление, не подчинено закону асимптотического приближения к истине — оно порождается базовым опытом ошибочности. Отрицание вырастает из переживания ошибочности, и горизонт отрицания всегда составляет отсылка, в которой должна быть зафиксирована самотрансценденция. Опыт ошибочности является по своей сути рефлексивным опытом, поскольку только в этом рефлексивном опыте схватывается собственная ошибочность — схватывается путем порождения новой ошибки, которая, однако, еще не видна. Рефлексивный опыт, опыт преодоления собственного убеждения, оправдан не поиском истины, но неизбежной тягой к самотрансценденции, осознанной ошибочностью. Человек — не просто воплощенная ошибка, но ошибка, постоянно осознающая свою ошибочность.

Это позволяет иначе взглянуть на характер отношений между знаками. Знак всегда отсылает к другому знаку, и в этой отсылке всегда некоторым образом схватывается ошибочность другого знака. Однако эта ошибочность схватывается ошибочным образом, потому что в противном случае знак оказывался бы истинным. Иными словами, в рефлексивном опыте знак тематизируется, но его смысл («иконичность») никогда не бывает доступен для рефлексии. Между знаками нет прозрачности — нет среды, которая делала бы их доступными друг для друга, которая могла бы обеспечить свободное перетекание смысла между знаками. Самотрансценденция знака лишает его надежды на прозрачность.

В то же время рефлексивный опыт основывается на стремлении к прозрачности. Поскольку такой опыт возможен только благодаря одновременному осознанию и забвению своей ошибочности, он всегда ориентирован на прозрачность. Этот опыт оправдывается лишь тем, что в нем и только в нем прозрачность переживается, а непрозрачность забывается. Прозрачность не предпослана рефлексии, но является ее горизонтом — она интендируется в самотрансценденции.

Невозможность прозрачности означает невозможность такого сообщества, в котором можно было бы раствориться, — невозможность реального сообщества. Реальное сообщество, предполагающее окончательное преодоление ошибки, было бы возможно лишь как сообщество мертвых, полностью имманентное и лишенное всякого горизонта. В таком сообществе нет времени и пространства, а коммуникация протекает бесперебойно. Именно вера в реальность такого сообщества предупреждает всякую трансценденцию и делает преодоление убеждений невозможным.

Это лучше, чем кто-либо другой, осознал Ж. Батай, для которого ключевая проблема состояла именно в том, каким образом возможно сообщество негативностей. Все указывает на то, что такое сообщество не может быть ни на чем основано, ведь нет ничего, что могло бы разделяться его составляющими. При этом, однако, сообщество остается общим горизонтом, совместной нереальностью. Именно эту нереальность Батай кладет в основание сообщества, выражая это в своей формуле «Никому не позволено не принадлежать к моему отсутствию сообщества» [12, р. 131]. Иными словами, единственная уверенность, на которой может строиться сообщество, состоит в том, что оно одинаково недостижимо для всех и в то же время одинаково желанно для всех. Речь не идет об образовании сообщества из единения, которое возникло бы в переживании недоступности сообщества (из оплакивания утерянного

примордиального сообщества) — отсутствие сообщества не принадлежит никакому сообществу, оно всегда «мое». Однако к моему отсутствию сообщества невозможно не принадлежать, ведь у меня нет никакого сообщества, к которому можно было бы принадлежать, зато у меня есть интенция сообщества, которая объемлет всех не принадлежащих к нему. Отсутствие сообщества — это позитивная характеристика базовой интенциональной ситуации.

Здесь нет возможности рассматривать разнообразные следствия из этой формулы, которая очевидным образом представляет собой этическую максиму. Для наших целей достаточно зафиксировать, что отсутствие сообщества создает возможность самотрансценденции, смысл которой состоит в стремлении к сообществу. Это стремление отвечает самой рефлексивной природе знака: в нем содержится отсылка к другому знаку и уже предполагается следующая отсылка. Самотрансценденция всегда направлена к сообществу — в рефлексивном опыте самопреодоления сообщество достигается лишь затем, чтобы его отсутствие стало очевидным. Таким образом, отсутствующее сообщество состоит из рефлексивного опыта, который Батай называет коммуникацией. В коммуникации не происходит никакой трансляции смысла, которая была бы возможна в прозрачном сообществе. Напротив, в коммуникации смысл возникает и выражается, движимый стремлением к соединению знаков — в этом соединении он мог бы беспрепятственно перетекать между знаками. Ф. Нейрат, обсуждая понятие коммуникации у Батая, напоминает о теологическом понятии *communicatio idiomatum*, которое означало, что в личности Христа соединяются две природы — человеческая и божественная, так что Христу предсцированы и человеческие, и божественные свойства [29]. *Communicatio* означает не передачу одних свойств личности, которая уже обладает другими свойствами (в католицизме такая трактовка считается еретической), а, напротив, совместное разделение свойств этой личностью. *Communicatio* — это не трансмиссия, но совместное разделение.

Батай указывает, что единственное, что может быть разделяемо в коммуникации, — это отсутствие сообщества. Это дает возможность лучше понять значение *communicatio* для *Respublica literaria*, которое обсуждалось ранее. Сложная ритуализованная система коммуникации, отличавшая *Respublica*, отнюдь не была призвана обеспечить беспрепятственный обмен идеями между исследователями, но представляла собой способ обретения совместного опыта отсутствия сообщества. *Respublica chrisitana*, невозможность которой становилась все более очевидной по мере умножения религиозной гетерогенности в Европе, переживалась гражданами *Respublica literaria* в этой сложной системе обмена наблюдениями и критическими замечаниями по поводу наблюдений. То, что объединяло этих людей, с готовностью принимавших друг друга в своем доме без всякого предварительного знакомства, — не «общие научные интересы», но совместный опыт отсутствия сообщества, в котором каждый из них должен был стать суверенен. Их готовность вступаться друг за друга перед лицом абсолютизма — отнюдь не битва за интересы чистой науки (представления о которой просто не существовало), но противопоставление отсутствующего сообщества (из которого никому не позволено быть исключенным) воображаемой реальности сообщества, скрепляемого абсолютной властью суверена.

Немаловажно, что эта коммуникация в основе своей была письменной: письмо стало парадигмой научной коммуникации, оно с самого начала вписано в идею *Respublica literaria*. Ж.-Л. Нанси указывает, что письмо представляет собой выражение (артикуляцию) коммуникации — оно является единственной системой, заключающей в себя все отсылки, поэтому «вписывает» совместное разделение отсутствия сообщества [28, р. 189–192]. Именно письмо создает возможности неограниченной коммуникации, в которой ничто не транслируется, но артикулируется самотрансценденция. Нанси видит в письме и литературе модель всякого диалога — диалога, где не происходит взаимопонимания, но осуществляется коммуникация.

Respublica literaria как предшественница научного сообщества является литературным сообществом не столько потому, что она исходно была сообществом пишущих. Ведь несмотря на значение письма для формирования оппозиции грубые/образованные, в нем уже заключена ориентация на сообщество, которая преодолевает эту оппозицию: грубость являет собой не необразованность, но *недообразованность*. Письмо априори представляет собой коммуникацию, из которой никто не может быть исключен, в том числе и непишущий, и никакая временная монополия на искусство письма не может отменить этого факта, потому что она оперирует на ином уровне. Такая монополия сама уже предполагает ориентацию письма на безграничное сообщество — ведь именно следствия этой ориентации представляются ей пагубными. Эти опасения обоснованны, поскольку письмо, в самом деле, подрывает реальность сообщества, выдвигая на его место сообщество нереальное. Сегодня эта стратегия монополизации отчетливо проявляется в попытках закрепления ограничений на доступ к научному или экспертному знанию: такое знание не может быть доступно каждому путем каких угодно усилий, если этот путь не лежит через принадлежность к реальному сообществу (научному сообществу или экспертному сообществу).

Исследование как преодоление собственных убеждений, как самотрансценденция невозможно не только без признания априорной ориентации на сообщество, но и без признания отсутствия сообщества. Исследование, с самого начала вписанное в отсутствующее сообщество, подчиняется общему принципу «литературного коммунизма», как его формулирует Нанси [28, р. 196–197]: оно становится коммуникацией, имеющей сообщество своей целью, а не исходящей из его реальности. Литературный коммунизм позволяет решить проблему, которая стала камнем преткновения для логического социализма. Критическое рассуждение больше не является необходимым для сообщества, но ничем не оправданным для исследователя способом существования науки. Оно оправдывается не потребностями сообщества, но тем, что создает опыт его отсутствия.

Заключение

Автономия науки служит основной ставкой как в той борьбе, которую наука ведет со времен *Respublica literaria*, так и в той борьбе, которая ведется внутри науки. Начиная с середины XX века целью этой борьбы является защита научного сообщества как естественного способа профессиональной самоорганизации ученых, кото-

рый дает оптимальные результаты. Апелляции к необходимости защиты научного сообщества возникают всякий раз при попытках экстранаучного планирования науки или при оспаривании ее экспертного авторитета во всем, что касается «вопросов науки». Столь же неизменно эти апелляции возникают при борьбе с гетеродоксией в науке, поскольку нет более эффективного способа легитимировать существующее положение вещей, чем опереться на авторитет научного сообщества, которое это положение вещей закрепило.

Эта аргументация не должна вводить в заблуждение. Несмотря на то значение, которое она приписывает научному сообществу, его настоящая роль остается здесь недооцененной и незамеченной. Сообщество никогда не играло для науки роль простого координатора, средства осуществления научного прогресса. Как исторически, так и логически (феноменологически) оно с самого начала выступает социальным горизонтом, с которым соотносится всякая научная деятельность и которым она оправдывается. Оно забирает у научного работника непосильную для него ношу поиска окончательной истины. Поиск истины в одиночку становится невыносимым: истина несоразмерна одному, но соразмерна лишь сообществу.

Уже та страстность веры в собственную автономию, которая столь характерна для современной науки, подсказывает, что речь не может идти всего лишь о вере в технический принцип организации научной деятельности. За ней стоит вера в сообщество как смысл научной деятельности. Именно сообщество обладает истиной, и принадлежность к сообществу, полное растворение в нем дает возможность приблизиться к истине. Однако для этого сообщество должно быть реальным: любая попытка усомниться в реальности его единства ставит под угрозу доступ к истине каждого члена сообщества. Поэтому перспектива гетерономии науки не имеет ничего общего с опасностью неэффективной координации — она представляет собой угрозу утраты сообщества, утраты доступа к истине.

Безосновательны опасения тех, кто полагает, что утрата автономии научного сообщества может привести к его разрушению. Научное сообщество невозможно ни создать, ни разрушить — оно предпослано науке, представляя собой ее горизонт. И все же научное сообщество можно разоблачить — разоблачить иллюзию его реальности, обнаружить его неизменное отсутствие. Гетерономность науки разоблачает отсутствие научного сообщества, отсутствие той тотальности, которая могла бы предоставлять доступ к истине. Такое разоблачение неизбежно ставит перед выбором: либо признать отсутствие научного сообщества и, следовательно, утратить принадлежность к нему, либо расценивать разоблачение как атаку на автономию сообщества и отторгать от сообщества всякого, кто предпринимает такую атаку.

Выбор второго пути влечет за собой нетерпимость к гетерономии и гетеродоксии — ко всякой гетерогенности вообще — и порождает парадокс: вера в принадлежность к реальному научному сообществу несовместима с критическим преодолением существующих (ортодоксальных) убеждений. Этот парадокс может быть разрешен, если разоблачить иллюзию реальности научного сообщества: обретение истины в сообществе возможно только путем самотрансценденции. Разрыв с существующими убеждениями создает рефлексивный опыт — опыт отсутствия сообщества и движения в направлении сообщества. Такой опыт движим не стремлением к асимптоти-

ческому приближению сообщества к истине, но стремлением обрести собственную истину в самопреодолении.

Разоблачить иллюзию научного сообщества означает поставить под сомнение его реальность. Речь идет не о том, чтобы противопоставить научному сообществу какую-то другую реальность, в которой было бы невозможно сомневаться, не о том, чтобы предложить реальное вместо иллюзорного. Иллюзию научного сообщества невозможно устранить или заменить другой иллюзией. Задача состоит в том, чтобы с помощью постановки сообщества под сомнение открыть дорогу одновременно и для сомнения, и для сообщества — для обретения сообщества в сомнении в его реальности. Обнаружение иллюзорности сообщества — не единичный акт демистификации, но содержание рефлексивного опыта, единственного опыта, который может быть общим для тех, кто лишен сообщества.

Однако если можно говорить о сообществе тех, кто преодолевает свои убеждения как о сообществе исследователей (в терминологии Пирса) или как о научном сообществе, то это единственное сообщество, о котором вообще может идти речь. Пирс не нашел в человеке силы, которая смогла бы побороть в нем стремление сохранить собственные убеждения. Однако вера Пирса в научный метод обнаруживает иное представление о «хрупком естестве» человека: эта вера происходит из его невысказанной уверенности в том, что данный метод больше других отвечает готовности человека к самопреодолению и самообъективации. Вопрос о значении научного сообщества для науки синонимичен вопросам о значении науки и рефлексивного опыта для человеческого бытия. Наука не является способом реализации сообщества, поскольку мы не можем говорить о реальности сообщества, которое отсутствует. Но если правомерно говорить о способах отсутствия сообщества, то сегодня сообщество отсутствует именно как научное сообщество.

Литература

1. *Апель К.-О.* Трансформация философии / пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. М.: Логос, 2001.
2. *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество / пер. с итал. Дм. Новикова. М.: Логос, 2002.
3. *Вебер М.* Наука как призвание и профессия / пер. с нем. П. П. Гайденоко // *Вебер М.* Избранные произведения. С. 707–735.
4. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / пер. с фр. Г. Г. Слюсарева // *Декарт Р.* Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 250–296.
5. *Деррида Ж.* О грамматологии / пер. с фр. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000.
6. *Кун Т.* Структура научных революций / пер. с англ. И. З. Налетова. М.: Прогресс, 1977.
7. *Мертон Р.* Социальная теория и социальная структура / пер. с англ. Е. Н. Егоровой и др. М.: АСТ; Хранитель, 2006.
8. *Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения / пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М.: Логос, 2000.
9. *Поппер К.* Объективное знание. Эволюционный подход // *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. С. 439–557.
10. *Решер Н.* Пирс, Поппер и методологический поворот // Эволюционная эпистемо-

- логия и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / пер. с англ. Д. Г. Лахути. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 210–221.
11. *Apel K.-O.* Der *Denkweg* von Charles Sanders Peirce: eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
 12. *Bataille G.* A prendre ou à laisser // *Bataille G.* Œuvres complètes. T. 11. Paris: Gallimard-Jeunesse, 1998.
 13. *Bayle P.* Dictionnaire historique et critique. Rotterdam: Michel Bohm, 1720.
 14. *Bayle P.* Préface // *Nouvelles de la République des Lettres.* 1684. Mars.
 15. *Berthoff A.* The mysterious barricades: language and its limits. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
 16. *Desiderius Erasmus.* The complaint of peace, Antipolemus; or, The plea of reason, religion, and humanity, against war. Boston: Charles Williams; Burlington, New-Jersey: D. Allinson, 1813 (1517).
 17. *Desmaiseaux P.* Préface // *Bayle P.* Lettres. Amsterdam, 1729. Vol. III.
 18. *Eskildsen K.R.* How Germany left the Republic of Letters // *Journal of the History of Ideas.* 2004. Vol. 65. № 3. P. 421–432.
 19. *Fischer F., Mandell A.* Michael Polanyi's Republic of Science: the tacit dimension // *Science as Culture.* 2009. Vol. 18. № 1. P. 23–46.
 20. *Fumaroli M.* The Republic of Letters // *Diogenes.* 1988. Vol. 36. № 3. P. 139–152.
 21. *Hollinger D.* Free enterprise and free inquiry: the emergence of laissez-faire communitarianism in the ideology of science in the United States // *New Literary History.* 1990. Vol. 21. № 4. P. 897–919.
 22. *Hollinger D.* Science, Jews, and secular culture: studies in mid-twentieth-century American intellectual history. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
 23. *Jacobs S.* The genesis of «scientific community» // *Social Epistemology.* Vol. 16. № 2. P. 157–168.
 24. *Koselleck R.* Kritik und Krise: Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 1969.
 25. *Kuhn T.* The essential tension. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
 26. *Merton R.* Science, technology and society in seventeenth century England // *Osiris.* 1938. Vol. 4. P. 360–632.
 27. *Merton R.* The sociology of science: theoretical and empirical investigations. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
 28. *Nancy J.-L.* La communauté désœuvrée. Paris: Christian Bourgois, 2004.
 29. *Neyrat F.* Fantôme de la communauté absolue: lien et déliason. Paris: Harmattan, 2002.
 30. *Olin J.* Six essays on Erasmus and a translation of Erasmus' letter to Carondelet, 1523. New York: Fordham University Press, 1979.
 31. *Peirce C.* Philosophical writings of Peirce. Mineola: Dover Publications, 1955.
 32. *Polanyi M.* The growth of thought in society // *Economica.* New Series. 1941. Vol. 8. № 32. P. 428–456.
 33. *Polanyi M.* Self-government of science (Address to the Manchester Literary and Philosophical Society February, 1942) // *Polanyi M.* The logic of liberty. Chicago: University of Chicago Press, 1951. P. 149–167.
 34. *Polanyi M.* Personal knowledge: towards a post-critical philosophy. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
 35. *Polanyi M.* The Republic of Science: its political and economic theory // *Minerva.* 1962. Vol. 1. № 1. P. 54–73.
 36. *Shils E.* The scientific community: thoughts after Hamburg // *Bulletin of the Atomic Scientists.* 1954. May. P. 151–155.

37. *Skagestad P.* Peirce's semeiotic model of the mind // *The Cambridge Companion to Peirce* / ed. by Ch. Misak. New York: Cambridge University Press, 2004. P. 241–256.
38. *Storer N.* Introduction // *Merton R.* The sociology of science: theoretical and empirical investigations. Chicago: University of Chicago Press, 1979. P. i–xxxii.
39. *Struever N.* Theory as practice: ethical inquiry in the Renaissance. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
40. *Tuck R.* The rights of war and peace: political thought and the international order from Grotius to Kant. Oxford: Oxford University Press, 1999.
41. *Turner S.* Merton's «norms» in political and intellectual context // *Journal of Classical Sociology*. 2007. Vol. 7. № 2. P. 161–178.
42. *Wacquet F.* Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique // *Bibliothèque de l'école des chartes*. 1989. Vol. 147. P. 473–502.
43. *Wartenberg G.* Logischer Sozialismus: Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie durch Ch. S. Peirce. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

Политика времен нацизма. Предисловие к публикации «Политики» Карла Шмитта

Александр Филиппов*

Аннотация. Предисловие к публикации перевода статьи «Политика» К. Шмитта. Шмитт в 1933–1936 гг. стремился (хотя и сравнительно безуспешно) стать идеологом нацистского режима, переживавшего пору становления. Это позволяет ставить вопрос о вине мыслителя, но не мешает находить теоретическое содержание в его работах этого периода. Критика парламентской демократии и понимание политического как противостояния врагов приводят Шмитта к концепции трехчленного политического единства народа, государства и движения. Он видит в нацистском режиме новый вид политики, основанной не на борьбе, но на мобилизации ведомого фюрером народа. Эта конструкция оказалась не только политически порочной, но и теоретически ущербной, однако ее изучение является поучительным опытом.

Ключевые слова. Шмитт, политическое, нацизм, антисемитизм, движение, вождь.

Всякий публикатор Карла Шмитта рано или поздно сталкивается с трудной проблемой: как относиться к работам Шмитта, написанным между 1933 и 1945 годами, 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 годов, прежде всего книгой «Порядок больших пространств в праве народов» [1]. 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 личными связями и личным влиянием), оказалось просто невозможно не то что в судебном разбирательстве, а даже и на предва-

* **Филиппов Александр Фридрихович** — доктор социологических наук, руководитель Центра фундаментальной социологии, заведующий кафедрой практической философии ГУ-ВШЭ. Email: filippovaf@gmail.com

© Филиппов А., 2010

© Центр фундаментальной социологии, 2010

рительном 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 источниками¹. 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 г. я больше никогда не видел Геринга; я также никогда не пытался увидеть его или переговорить с ним. Риббентропа я видел один раз в 1936 г. 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 г. 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 г. 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

¹ См., прежде всего: [7; 4]. 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.

ни в одной пресс-конференции или чем-либо подобном и не получал никаких особых инструкции и никакой особой информации» [9, S. 454].

Все так, и Шмитт не лгал. Мало того, самого серьезного внимания заслуживают суждения историков, будь то ангажированный Гюнтер Машке, апологет Шмитта, или энциклопедист Михаэль Штольбайз, автор хоть и леволиберальный, но стремящийся к максимальной объективности [12]. 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 можно 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 преступления².

Однако все это не должно служить апологетике Шмитта. Сам он постоянно ссылался 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» [11] 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 годы 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 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

² Напомним, что различие врага и преступника — важнейшее, по Шмитту, завоевание европейского права.

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» [2]. 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» [2, с. 264]. 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 полуйскреннего желания быть вместе с народом и на стороне народной революции? 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 [3]. 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 [6]. 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 Шмитта³, 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 позже 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 евреях 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 от всех остальных народов» [10, S. 16].

Разумеется, и это высказывание надо понимать в контексте. А контекст его таков: в это время тучи над Шмиттом сгущались, 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 [10, S. 17]. 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) 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, подобный публикуемо-

³ Самый полный биографический обзор такого рода см. в: [8].

му ниже, 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 господство» [5] 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 годы сам Шмитт, понять здесь ничего нельзя. Нельзя ничего понять и в том случае, если рассматривать его трактат именно в русле традиции *raison 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 различий 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.

Литература

1. *Шмитт К.* Порядок больших пространств в праве народов, с запретом на интервенцию для чуждых пространству сил / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца под ред. Д. Кузницына // *Шмитт К.* Номос земли. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 479–572.
2. *Шмитт К.* Фюрер защищает право // *Шмитт К.* Государство и политическая форма / пер. с нем. О. В. Кильдюшова. М.: ГУ-ВШЭ, 2010. С. 263–270.
3. *Bendersky J.* New evidence, old contradictions: Carl Schmitt and the Jewish question // *Telos.* 2005. Fall. P. 64–82.
4. *Bendersky J. W.* Carl Schmitt's path to Nuremberg: a sixty-year reassessment // *Telos.* 2007. Summer. P. 6–34.
5. *Brunner O.* Land und Herrschaft: Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Suedostdeutschlands im Mittelalter. Baden bei Wien: Rohrer, 1939.
6. *Gross R.* Carl Schmitt und die Juden. Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 2005.
7. *Koenen A.* Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum «Kronjuristen des Dritten Reiches». Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
8. *Mehring R.* Carl Schmitt: Aufstieg und Fall. Eine Biografie. München: Beck, 2009.
9. *Schmitt C.* Antwort an Kempner // *Schmitt C.* Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916–1969 / Hrsgg. V. G. Maschke. Berlin: Duncker & Humblot, 1995. S. 453–463.
10. *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. 14–17.
11. *Schmitt C.* Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.
12. *Stolleis M.* Recht im Unrecht: Studien zur Rechtsgeschichte des Nationalsozialismus. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

Политика* (статья 1936 года)

Карл Шмитт

Аннотация. Перевод на русский язык словарной статьи 1936 г., в которой Шмитт пытается развить положения своего знаменитого сочинения «Понятие политического» и в то же время приспособить их для теоретического осмысления нацистский режим на этапе его формирования. На смену политическому как противостоянию врагов, угрожающему самому существованию технически нейтрального государства, приходит, согласно Шмитту, организация народного единства под руководством партии и вождя (фюрера).

Ключевые слова. Политическое, государство, народ, движение, вождь.

I

В общем и целом понятие «политика» до сих пор обычно связывается с его отношением к *государству* и *государственной* власти. В этом значении политическим можно назвать все, что исходит от государства или влияет на него. Поэтому всякая деятельность государства как такового (внешняя и внутренняя политика, финансовая, культурная, социальная политика, политика в области коммунального хозяйства и т. д.) является политической; политические партии и устремления оказывают влияние на формирование государством воли или же пытаются создать эту волю; политика как наука — это наука или учение о государстве; политика как искусство — умение управлять государством или «прикладное учение о государстве». Подобные утверждения исходят из того, что государство было единственной или же единственно существенной и нормальной формой, в какой являл себя политический мир. Сегодня это простое понимание не соответствует действительности. Сегодня нормальное понятие политического единства — *народ*. И потому сегодня все главенствующие политические понятия определяются применительно к народу. Политическим является все, что касается жизненно важных вопросов народа как единого целого.

II

Слово «политика» происходит от греческого слова «полис». Вначале оно обозначало все, что относилось к этому полису, т. е. к античному греческому городу-государству, по преимуществу его внутренний порядок. Благодаря распространению

* Перевод с немецкого Юрия Коринца. Перевод сделан по: *Schmitt C. Politik // Handbuch der neuzeitlichen Wehrwissenschaften. Bd. 1 / Hrsgg. v. H. Franke. Berlin; Leipzig, 1936. S. 547–549.*

© Коринец Ю., 2010

© Центр фундаментальной социологии, 2010

учений греческих философов, особенно двух великих трудов о философии государства — «Политики» Платона¹ и «Политики» Аристотеля — это слово стало употребляться всеми европейскими народами. Но после образования современного государства из общего языкового корня «полис» произошли два слова — «полиция» и «политика». Слово «полиция» означало в абсолютной монархии XVII и XVIII веков *внутригосударственную* деятельность, направленную на общее благо подданных и поддержку правильного порядка внутреннего управления; а употребление слова «политика» подразумевало, скорее, кабинетную, «высокую политику», т. е. *внешнюю* политику. Если для XVIII века политика (в отличие от полиции) была прежде всего внешней политикой, то с началом либерально-демократических битв за конституции XIX века на передний план выступила внутренняя политика. В знаменитых учебниках политики (например, в вышедшей в 1835 году «Политике» Ф. К. Дальмана, «Основных очертах политики» Г. Вайтца 1862 года и в «Политике» В. Рошера 1892 года) в основном обсуждаются внутривнутриполитические конституционные вопросы, особенно традиционное учение о «формах государственного правления» (монархия, аристократия и демократия). И лишь в «Политике» Генриха фон Трейчке (лекции, прочитанные в Берлинском университете, опубликованы в 1898 году) обнаруживается ясное понимание того, что государство должно утверждать свою власть и экзистенцию и вовне, а в случае необходимости — и посредством войны.

Итак, в той же степени, в какой государство раздирается борьбой партий, внутренняя политика в повседневном словоупотреблении предстает собственно сердцевинной и содержанием политического вообще (примат внутренней политики). Немецкое государство XIX века было государством военных и чиновников, в котором сильное, независимое от политических партий правительство противостояло народному представительству (парламенту). Это государство было выстроено дуалистически, как государство князя и народа, поэтому тогда соотношение княжеского правления и парламентского народного представительства считали собственно политическим делом. В государстве, где господствует большинство жестко организованных партий (в так называемом плюралистическом государстве партий), единая общая воля является продуктом (зачастую только побочным) изменчивых коалиций и компромиссов этих партий. Партийная деятельность², имеющая целью коалицию или компромисс, становится содержанием внутренней политики, даже политики вообще. Государство Веймарской системы 1919–1934 годов было таким типичным плюралистическим государством партий, поэтому в повседневном словоупотреблении здесь не различали понятий «политический» и «партийно-политический». В таком случае политика является преимущественно «выравниванием», т. е. деятельностью, направленной на достижение терпимого компромисса. Книга Адольфа Гитлера «Моя борьба» уже своим названием противопоставляет этому образу мыслей другое понятие политического.

¹ В русских переводах этот диалог называется «Государство». — *Прим. ред.*

² В оригинале *Parteibetrieb* — партийное предприятие. Шмитт следует здесь терминологии Макса Вебера. — *Прим. ред.*

III

Итак, содержание слов «политика», «политический» и «неполитический» очевидно зависит от изменчивого положения дел. Поэтому нет противоречия в том, что Бисмарк назвал в свое время политику «искусством возможного», тогда как успехи политики Адольфа Гитлера дали повод определять ее как «искусство сделать возможным казавшееся невозможным» (Й. Геббельс). Не было недостатка в попытках найти определенную предметную область или определенную «материю», которая является политической как таковая и просто по своему объективному содержанию отграничена от других предметных областей (например, от хозяйства, техники, права, ведения войны, морали, религии). В международном праве давно пытались описать область неполитической подсудности третейскому суду и отличать определенные перечисляемые дела как «политические» вопросы от неполитических «вопросов права». Все попытки подобного рода перечисления дел, которые в любом случае должны были бы быть неполитическими, оказались безуспешными. На обеих Гаагских мирных конференциях в 1899 и в 1907 году было, например, предложено установить список дел, «от природы» в любом случае неполитических; в этот список в конце концов были включены только незначительные, почти ничтожные дела (например, оказание помощи неимущим больным), и даже эти вопросы сопровождались такими «оговорками», как национальная честь или жизненно важные интересы, т. е. опять же неискоренимым указанием на политическое.

Опыт истории учит, что в столкновениях народов и партий спорными пунктами борьбы и тем самым вопросами большой политической важности зачастую становятся незначительные и второстепенные дела. Незначительный жест или фраза, безобидная песня или значок становятся политическими, как только попадают в зону борьбы воюющих противоположностей. Этим объясняется то, что, например, приказами от 2 августа 1922 года и от 15 августа 1924 года рейхсверу было запрещено не только ношение политических значков на службе и вне службы, но и исполнение военных маршей, на мелодии которых гражданские распевали партийно-политические тексты, — это посчитали за политическую деятельность. В англосаксонских странах, где сотрудникам так называемой *Civil Service*³ запрещена любая политическая деятельность, можно обнаружить многочисленные сходные примеры того, что и «сами по себе» безвредные действия чиновника или даже его жены в определенной ситуации могут приобретать политический характер. Вековые дискуссии между государством и церковью показывают, что разграничение политического и неполитического (из-за своего религиозного характера) невозможно заранее установить просто перечислением известных предметных областей или вопросов, поскольку и «чисто религиозные» действия в определенной ситуации обретают политический смысл и политическое значение.

Так что противоположности политического и религиозного, политического и юридического, политического и морального, политического и военного и т. д. не содержат абсолютно надежных, одинаково значимых для любой ситуации разграниче-

³ Государственной службы (англ.). — Прим. ред.

ний. Правда, они дают в спокойном и стабильном положении, в общем, пригодные отправные точки, чтобы отличать политическое от неполитического. Но нужно учитывать, что *политическим потенциально может стать все*. Поэтому решение о том, является ли нечто неполитическим, в спорном случае является именно политическим решением. Это доказывает, сколь необходимым стало сегодня для любого народа *единое, способное принимать решения политическое руководство*, чтобы обеспечить превосходство политического решения (примат политики) в противоположность расщеплению на различные предметные области (хозяйство, техника, культура, религия).

IV

Когда в государстве Веймарской системы рейхсвер и чиновничество были «политически нейтральными», это означало только партийно-политический нейтралитет в вышеуказанном (II) смысле. «Неполитический» означало тогда то же самое, что и нейтральный в партийно-политическом смысле. Требование политической нейтральности было двояким: с одной стороны, подразумевался лишь *инструментальный нейтралитет* безвольного инструмента, т. е. представление, что армия и чиновничество должны быть слепой к ценностям и к истине аппаратурой исполнения изменчивого коалиционного большинства и данного в этот момент партийного правления, все равно, является ли оно национальным или интернациональным, воинственным или пацифистским. Именно это имел в виду один из судей Имперского Верховного суда, чье высказывание на так называемом процессе Шерингера 1930 года часто цитируют: «Рейхсвер является инструментом имперского правительства»⁴. Быть неполитическим означало, таким образом, отказ от всякой политической воли и всякой политической субстанции. Но с другой стороны, под нейтральной и неполитической позицией тогда можно было понимать и *надпартийную* позицию, сохранявшую идею государственного *единства* перед лицом партийно-политической разорванности и разобщенности немецкого народа и противопоставлявшую множеству партийно-политических волей единую государственно-политическую волю. Такова была позиция самого рейхсвера, особенно его главнокомандующего, рейхспрезидента фон Гинденбурга.

В национал-социалистическом государстве вождя преодолено плюралистическое государство партий и выработано безусловное единство политической воли. Организованное в рамках НСДАП движение является единственным носителем политического руководства. Благодаря этому исчезают все противоречия и раздоры, которые запутывали как понятие «политическое», так и понятие «неполитическое». Перед лицом единого и ясного политического решения не существует никакого неполитического или надполитического нейтралитета. Но, пожалуй, можно говорить

⁴ Речь идет о процессе против сочувствовавших нацистам и боровшихся с влиянием коммунистов офицерах рейхсвера. Под имперским правительством имеется в виду в данном случае правительство Веймарской Германии, однако в отличие от «рейхсвера» (имперских вооруженных сил) и «рейхспрезидента» (имперского президента), для «Reichsregierung» нет аналогичного русского термина-кальки. — *Прим. ред.*

здесь о деполитизации в том смысле, что это преимущество политического руководства и подобающая движению «монополия на политическое», безусловно, признаются, и тем самым прекращаются все споры о политическом или неполитическом характере некоего процесса.

V

Любая политика принимает в расчет возможность сопротивления, которое она должна преодолеть. Она не может отказаться от борьбы и ограничиваться тактикой уравнивания и компромисса. Подлинной «деполитизации» и абсолютно неполитического состояния достиг бы только тот, кто принципиально не желал бы более различать друга и врага. Но под политикой понимают также оформление и достижение порядка и гармонии всеохватного народного Целого, внутри которого нет вражды и которое как Целое со своей позиции в состоянии определять друга и врага. Итак, глубочайшая противоположность в воззрениях на сущность политического касается не вопроса, может или нет политика отказаться от всякой борьбы (этого она сделать вообще не может, не перестав быть политикой), но другого вопроса: *в чем обретают свой смысл война и борьба*. Имеет ли война свой смысл в самой себе или в мире, достигаемом благодаря войне?

Согласно воззрению чисто воинственному, у войны есть свой смысл, свое право и свой героизм в ней самой; человек, как говорит Эрнст Юнгер, «не предназначен для мира». О том же — знаменитый тезис Гераклита: «Война — отец и царь всего; одних она делает богами, других — людьми; одних она делает свободными, других — рабами». Такое воззрение в качестве чисто *воинственного* противоположно *политической* точке зрения. Последняя исходит скорее из того, что войны осмысленным образом ведутся ради мира и являются средствами политики. Война, как говорит Клаузевиц в сочинении «О войне», «является только инструментом политики и ничем иным, кроме как продолжением политического действия другими средствами». Это воззрение на сущность политики, которое находится в основе устремленной к воинственности, чести и миру политики вождя и рейхсканцлера Адольфа Гитлера.

К новому становлению политической философии как теории действия: книга Ханса Фрайера «Макьявелли»

Александр Филиппов

Аннотация. В статье дается краткий анализ теоретического значения книги Ханса Фрайера «Макьявелли». Особое внимание обращено на обстоятельства появления книги: в 1938 году историко-философские тексты оставались в нацистской Германии одним из немногих каналов коммуникации между интеллектуалами, пытавшимися сформулировать основные политические проблемы и перспективы своей страны. Разрабатывая теорию действия, являющегося ответственным политическим деянием, не связанным ценностями и нормами, Фрайер вместе с тем пытается ответить на вопрос, есть ли надежда изменить режим, и приходит к неутожительным выводам.

Ключевые слова. Фрайер, Шмитт, Майнеке, нацизм, действие, благо, *virtù fortuna*.

В начале 2011 г. в издательстве «Владимир Даль» выйдет в свет книга немецкого социолога и философа Ханса Фрайера «Макьявелли». Политическая философия Фрайера (до сих пор известного отечественному читателю преимущественно как автор манифеста «Революция справа» [7]¹) имеет большое значение для понимания того, как вообще устроен социологический аргумент. Знакомство с ней позволит увидеть, как связаны между собой отрасли знания, которые при поверхностном изучении или чрезмерно доверчивом отношении к заявлениям классиков разных научных дисциплин иногда могут предстать как совершенно самостоятельные. Прежде всего речь идет о родстве политической философии, социологии и этики, объединяемых интересом к проблематике действия. Конечно, одной книги недостаточно для понимания даже самого Фрайера, знакомство с его основными трудами еще впереди, а сейчас лишь приоткрывается доступ в мир его сложной и амбициозной мысли, и эта небольшая книга, написанная столь заманчиво безыскусно, явит свое полное значение только в связи с прочими его сочинениями².

В наши дни исследователи Макьявелли мало ссылаются на Фрайера³. Кажется, его рассказ о великом итальянце если и представляет интерес, то более всего — как до-

¹ См. здесь же мой очерк биографии и сочинений Фрайера в довоенный период: [6, с. 99–143].

² Прежде всего речь идет о монументальных трудах «Теория объективного духа» и «Социология как наука о действительности», а также о сборнике малых политико-философских сочинений «Господство, техника, планирование».

³ Его работа не прошла незамеченной за пределами Германии в момент появления, но время было неблагоприятным для вдумывания в философию самого Фрайера. Ср., например: [17, р. 1–11]. Автор зачисляет сочинение Фрайера в разряд «популяризаций», не заслуживающих внимания. Через 30 лет после этой оценки М. Голиш была более осторожна. Фрайер для нее — один из немногих зачинателей того продуктивного подхода к интерпретации, который предполагает точный текстуальный и контекстуальный анализ Макьявелли в сочетании с отказом от приложения к его «текущему, технически еще не выработанному» словарю устойчивых понятий и схем последующей философии, что, впрочем, отнюдь не исключает систематического изучения этого словаря. См.: [16, р. 323]. Но что дает этот подход

кумент духовной истории Германии, где консервативные мыслители, привлеченные в начале 1930-х гг. нацизмом, пережили спустя несколько лет глубокое разочарование и пытались справиться с ним единственно доступными им средствами: непрестанной работой мысли, находящей свое выражение в герметических, чаще всего историко-философских сочинениях⁴. Не переоценивая степень отчужденности Фрайера от господствовавшего режима, мы не можем не усмотреть тем не менее примечательную параллель: его труд выходит в тот же год, когда потерпевший карьерное крушение и едва избежавший худших последствий Карл Шмитт выпускает сочинение о Гоббсе [26; 8]⁵. Подобно тому как Шмитт, хотя бы отчасти, смог «стилизовать себя» под Гоббса, Фрайер примеряется к Макьявелли. В отличие от Макьявелли, Фрайер никогда не был ни государственным деятелем, ни достаточно близок к государственным деятелям, чтобы считаться их советником и практически ориентироваться в государственных делах и тайных интригах. Не поднявшись высоко в политической или околополитической жизни, он никогда и не падал столь низко. На фронтах Первой мировой он был храбрым воином, но не стал организатором войска. Зато, подобно Макьявелли, часто (и с годами все чаще) облакал теоретические исследования в форму исторического повествования⁶. Его патриотизм был столь же безусловным⁷ — позиция, в XX

в случае самого Фрайера, остается здесь неясным. В большом обзоре С. Руффо-Фьоре подход Фрайера изложен настолько подробно, насколько это вообще возможно для собрания рефератов, но важно для нее лишь то, что написано о Макьявелли, политическая философия Фрайера не тематизирована. См.: [25, р. 19 f.]. Высокую оценку книге Фрайера как труду по философии истории (а не по истории философии!) дал авторитетный в свое время Николай Гартман [18, р. 428]. Но кто еще читает Гартмана?

⁴ Можно, конечно, несколько поверхностно, расценить обращение к Гоббсу, Макьявелли, Фридриху Великому как попытку «переделать режим». См.: [24, р. 222]. Лучшее современное жизнеописание Фрайера, в том числе и его эволюций в эпоху нацизма, у Джерри Малера [23, р. 304 — о разочаровании режимом, явственным в книге о Макьявелли]. О сложном положении, в котором очутился Фрайер к середине 30-х гг. см.: [9, S. 117–133]. Дизенер показывает, что ко времени написания «Макьявелли» Фрайер был не так далек от ситуации, подобной той, в которой в 1936 г. оказался Шмитт, и что именно желанием обезопасить себя могут объясняться, но отнюдь не оправдываться некоторые его действия и высказывания той поры.

⁵ Напрашивается, конечно, и еще одна параллель, впрочем, уже иного толка: знаменитое советское издание Макьявелли 1934 года с предисловием Л. Б. Каменева, в котором подчеркивался республиканизм автора [1]. Это издание стало библиографической редкостью, а предисловие Каменева можно прочитать в [2, с. 502–506].

⁶ См., например, уже послевоенную книгу «Всемирная история Европы» [14]. Название не должно вводить в заблуждение; уже современник-рецензент говорит, что труд Фрайера нельзя рассматривать как просто историческое изложение. Фрайер борется с автоматизмом таких рассказов, в которых как нечто самоочевидное выступают «государства», «расы», «дух народа» и т.п. Он стремится показать, что историческое невозможно перевести в другие измерения, конкретные события истории обнаруживают нечто новое, уникальное и релевантное как таковое, в их индивидуальном свершении [19, S. 173].

⁷ Эпиграфом к книге Фрайера служат слова Макьявелли о тех, «кто Отечество любит паче души своей». Это знаменитая формула, ее мы находим в «Истории Флоренции». «Ибо граждане в то время более заботились о спасении отечества, чем своей души», — пишет Макьявелли о флорентинцах XIV в. [3, с. 112]. Но то же самое говорит он и о себе самом в письме к Франческо Веттори, написанном за несколько месяцев до кончины: «Я... люблю мою родину больше, чем собственную душу...» [4, с. 713–714]. О безразличии Макьявелли к спасению своей вечной души см. также: [31, р. 33 f.].

веке далеко не бесспорная и, как показывает история нацистской Германии, отнюдь не безопасная; но он надеялся извлечь уроки из поражений и восполнить политическую пассивность исторической и теоретической продуктивностью⁸.

Есть в книге Фрайера о Макьявелли страницы, которые должен правильно понимать каждый, кому пришлось писать и читать в эпоху жестоких режимов, и по которым равнодушно, примериваясь к одной только адекватности его трактовок современному состоянию знания, скользнет глаз того, кто живет во времена более счастливые, постные и пресные. А ведь утверждение Фрайера, что фортуна, *согласно Макьявелли*, может вынести на вершины власти даже и негодяя, начисто лишённого *virtù*, стоило бы соотнести с его разочарованием в нацистском режиме. Да и следующие затем размышления о том, что Чезаре Борджиа, а не доблестные мужи древности, представляет собой «идеальную фигуру человека, пришедшего к власти благодаря удаче» и «становится образцом государя», надо читать с учетом политической ситуации. Впрочем, теоретическое мужество не располагает к надеждам. «Падение республики и его собственное падение, превратившее его в теоретика, свело Макьявелли с его предназначением, с его делом, с его славой» [12, S. 7]⁹ — эти слова Фрайера могут быть отнесены и к нему самому. Равно как и другие: «...Духу [его] было свойственно тайное стремление придавать своим наблюдениям и опыту — *помимо* практической цели, ради которой он их накапливал и которой они в первую очередь служили, — тот собственный вес, ту замкнутую взаимосвязанность и закругленность, которую мы называем „теорией“» [Ibid. S. 8]. Эти слова — ключ к чтению Макьявелли, по Фрайеру, и ключ к чтению Фрайера о Макьявелли.

Фрейер начал заниматься Макьявелли задолго до того, как выпустил книгу о нем, и это не удивляет современных историков, «ибо флорентинец был общим интеллектуальным предком и радикального консерватизма, и традиции социологической мысли» [23, p. 22]. В этой перспективе дело представляется следующим образом: классическая социология и радикальный консерватизм, вслед за Макьявелли, решают одну и ту же проблему: современный человек эгоистичен, преследует лишь собственную выгоду, надо «заново создавать социальную солидарность через активное участие в новых институтах с коллективными целями» [23, p. 22]. Все так, но замысел Фрейера более глубок и масштабен. Он опознается не только в политическом, но и в теоретическом контексте своего времени, а контекст этот многослоен. К нему относится и развитие философской антропологии¹⁰, и преодоление неокантианского учения о ценностях в различных версиях философии жизни¹¹, в том числе неогегельянских и неомарксист-

⁸ Пассивным сопротивлением называет ее Эльфриде Инер [30, S 118 ff.].

⁹ Здесь и далее «Макьявелли» Фрайера цитируется в переводе Д. Кузницына.

¹⁰ В качестве особой дисциплины, связанной в первую очередь с именами М. Шелера, Х. Плеснера, Э. Ротакера, А. Гелена как ее наиболее выдающихся, известных за пределами Германии представителей. Философская антропология была, впрочем, движением куда более широким, к ее становлению Фрайер имел самое прямое касательство. См. [10, Passim, особенно S. 155]. Любопытно, между прочим, что Хельмут Плеснер в начале 1930-х гг. читал курс по Макьявелли. См.: [Ibid., S. 133. Anm. 108]. К Макьявелли часто обращался и Гелен. Книгу Фрайера о Макьявелли Гелен цитирует не только в своем главном антропологическом сочинении 1940-х гг. «Человек. Его природа и его место в мире», но и в позднейших трудах. Об этом еще будет сказано несколько слов ниже.

¹¹ Самого Фрайера, по крайней мере, на основании некоторых его трудов можно также отнести к

ских, и экзистенц-философия. Однако применительно к книге о Макьявелли необходимо особенно выделить одного автора (в тексте лишь несколько раз упомянутого), противоборство с которым имело большое значение для формирования радикально-консервативной мысли¹². Это — знаменитый немецкий историк Фридрих Майнеке.

В середине 1920-х годов Майнеке выпустил книгу о понятии *Staatsräson* [21], которое традиционно не очень точно переводят у нас как «государственный интерес»¹³. Это понятие сыграло большую роль в становлении европейской политико-правовой мысли и пережило своеобразный ренессанс, когда в XX веке к нему было привлечено внимание самых разных авторов. Книга Майнеке в американском переводе не случайно получила название «Макьявеллизм: доктрина *raison d'État* и ее место в современной истории» [22]. В первую очередь именно с Макьявелли автор связывает возникновение и формирование этого понятия. Макьявелли, по его мнению, открыл существование *raison d'État*, хотя и не пользовался самим термином. Трактовка Майнеке далеко не безупречна, но труды его пользуются авторитетом до сих пор¹⁴. Этот подход заслуживал бы подробного представления в ином контексте, но здесь мы ограничимся лишь немногими соображениями. Три понятия Макьявелли, по Майнеке, являются ключевыми: *virtù*, *fortuna* и *necessità*. О первых двух мы можем узнать также и у Фрайера, да и вряд ли кто из пишущих о Макьявелли мог бы обойтись без них¹⁵. Но Фрайер не пишет о понятии «необходимость». В интерпретации Майнеке необходимость имеет, по Макьявелли, несколько аспектов. Один из них — давление обстоятельств, буквально *понуждающих* действовать доблестно. Другой — сконструированная Майнеке под влиянием неокантианцев значимость моральных ценностей, с которой принужден считаться даже *макьявеллист*. Вся современная культура, говорил он, со времен Макьявелли страдает от этого дуализма надэмпирических и эмпирических, абсолютных и относительных ценностных стандартов. Майнеке считал привычные обвинения Макьявелли в имморализме несправедливыми, но представлял дело отчасти так, что получалось, будто царство вечных ценностей Макьявелли все же признавал. Даже говоря о необходимости — ради эффективности — действовать аморально, он знал,

представителям философии жизни.

¹² Когда Фрайер открыто спорит с Майнеке, он спорит о вещах, сравнительно менее важных. Глубоко полемический характер имеет его основной аргумент, где без сносок и пояснений современник должен был понять, против кого направлена такая интерпретация Макьявелли. Что современники за пределами Германии этого не поняли, мы уже упоминали ранее.

¹³ Такой перевод, у которого есть английский аналог (*national interest*), отчасти оправдан, но вообще ресурсов родного языка нам здесь, пожалуй, недостаточно, как когда-то и немцам, к которым итальянское *ragion di stato* пришло через латинское *ratio status*. Ср. также: *reason of state* (англ.) и *raison d'État* (фр.). Пожалуй, для чисто технически более точной передачи временно подошла бы калька «резон государства» или французский термин, который существует в нескольких европейских языках, наряду с переводами.

¹⁴ Всестороннюю критическую оценку вклада Майнеке см. в многочисленных работах М. Штольайза, который, впрочем, воспроизводит в разных местах один и тот же набор аргументов. См., напр.: [29, особенно Кар. 1]. Впрочем, Штольайз высоко оценивает Майнеке. См., напр.: [28, S. 197]. См. также: [27].

¹⁵ В число основных понятий Макьявелли исследователи включают в наши дни также категорию *occasione*, удобного случая. См.: [20].

что есть добро, а *что* — зло, он продолжал быть идеалистом, рассчитывая на *virtù*, и хотя и сознавал, что у государства есть не только эмпирический, но и надэмпирический, постоянный резон действий, осуждал грубую и бесстыдную жажду властвования ради одной лишь власти.

Совсем иначе видит дело Фрайер. Исследуя Макьявелли, он, в общем, обходится без реконструкции традиции *raison d'État*, которая так важна для Майнеке. Фрайер хорошо знает, *что* взял из нее немецкий идеализм¹⁶, но к 1938 г. ставка на надындивидуальный устойчивый смысл политического действия уже была явно проиграна. Все казалось иным за несколько лет до того, когда, как полагали сторонники консервативной революции, ничто еще не устоялось. Если считать, что государство по-прежнему есть статус народа, то народ на определенном этапе может противостоять ему, чтобы затем опознать в *raison d'État* смысл своего политического существования. В 1935 г., когда контуры режима проступили достаточно зримо, Фрайер все еще надеется на политическое воспитание немцев. Он выпускает книгу «Афина Паллада. Этика политического народа» [13]; в ней он обращается к идее Макьявелли, значимость которой подчеркивает и в другой работе, называя ее великим прозрением. Это идея некоторого постоянно присутствующего в человеческой истории *virtù* (тут Фрайер называет ее по-немецки *добродетелью* — *Tugend*), кочующей от одного народа к другому, но не распределяющейся равномерно, понемногу в каждом народе, а концентрирующейся в немногих, способных на совершение подлинно героического деяния. Эти герои (народы-герои и герои народов) не размышляют, будет ли их деяние благочестивым, не таково ли оно, что не сносить им голов. Они действуют — и этот импульс немногих людей в немногих местах не поглощается никаким гражданским занятием [13, S. 44 f.]¹⁷. Только так и опознается ее загадочное явление, но ни предсказать его, ни удержать невозможно. Если народ слаб и раздроблен, это еще не значит, что она не может явиться; если она есть, никакая сила, будь то оружие или педагогика, не остановит ее исчерпания здесь и сейчас.

Казалось бы, в «Макьявелли» Фрайер только развивает эти идеи: шанс для народа возродить политическое существование — вернуться к основанию его политического строения, к молодости, к истокам; воля к политической жизни пронизывает все члены народа, самоорганизующегося в политическое единство; государство мобилизуется, народ сплачивается в ходе военных завоеваний. Это и многое другое мы находим, собственно, и у самого Макьявелли, и у Фрайера, когда он пишет о нем в начале, середине или конце 1930-х. Но мало-помалу в его поздних рассуждениях проступает иное: «Макьявелли хочет сказать, что структура большой политики довольно проста.

¹⁶ «Понимание того, что государство есть нравственная величина, но что оно одновременно по сути своей есть власть, то есть что власть имеет духовное содержание, а *raison d'État* — моральное достоинство, — с необходимостью следует из основополагающих категорий этого идеализма, то есть из его понятия индивидуальности, истории, разума, конкретного» [11, S. 113]. Здесь же, в сочинении, написанном за восемь лет до «Макьявелли», Фрайер не только позитивно оценивает некоторые результаты исследований Майнеке, но и частично повторяет его аргумент: «...Сам Макьявелли и все ранние учения о *raison d'État* открыто признавали дуализм моральных норм и политической необходимости...» [11, S. 114].

¹⁷ У нас дальним отзвуком всех этих тем была концепция «пассионарности».

Тайна ее заключается в том, чтобы в нее верил собственный народ, чтобы он следовал ей и стоял за нее. Таким образом, никаких подделок, никаких хитростей, господ правители, — никакого „макьявеллизма“ — говорит сам Макьявелли...» [12, S. 77]. Это слишком прозрачное, почти опасное для своего времени заявление — но как его надо читать?

В конечном счете Фрайер все меньше говорит об «устройстве народа», хотя и не может забыть об этой теме. Он больше говорит об устройстве правителя, о том, что может ожидать от него народ, как поведет он себя тогда, когда безнравственный любимец фортуны выберет эффективное, но аморальное средство достижения успеха. Что за мерки могут быть приложены, где основания, чтобы именно здесь, называя зло злом, показать пределы его политической применимости? Этот вопрос выводит нас к проблематике действия; именно этика как учение о действии является для Фрайера полем, на котором отдельные суждения и рассуждения могут быть названы то социологическими, то философскими, то политическими. Политик действует, и на его действия смотрит, его этически поддерживает или ему просто и тупо покоряется народ. Политик действует, и потому описания политики оказываются квинтэссенцией этики.

Что же говорит нам Фрайер о действии? Как указывал впоследствии А. Гелен, человеческое действие носит для Фрайера принципиально экспериментальный характер, человек устроен так, что личность его не представляет собой нечто целое, в ней есть отдельные слои, которые *подвижны* относительно друг друга [15, S. 436 f.]. Это значит, что ни сами по себе убеждения, какими бы они ни были, ни голая техника действия, ориентированного на эффективность, не составляют всего человека. Есть некие события действий, свершающихся в исторических обстоятельствах, и характеристика эпохи, *qualità dei tempi*, которой может отвечать действие, сообразное требованиям *этики исторического часа*. «...Из представления об историческом часе невозможно извлечь какое бы то ни было абстрактное правило для действий; с ним лишь может, в качестве конкретного типа, координировать человек, соответствующий этому часу, герой, способный справиться с его задачами. Вопрос не в том, как это делается, а в том, кто может это сделать» [12, S. 83]. Существуют типичные ситуации, ситуации, напоминающие в разные времена одна другую, существует общее представление о том, что должен был бы сделать тот, кто не только оказался любимцем фортуны, но задним числом переустроил политическую жизнь так, что она стала согласной с духовной жизнью народа, кто *восстановил virtù* (то есть и саму духовную жизнь народа преобразовал или насытил новой энергетикой молодости). Фрайер пишет о том и для того, кто, не надеясь, что чудесная энергия вернется сама, тяжелым, систематическим, дисциплинирующим трудом готовит ее появление.

С точки зрения этики как теории действий и событий, здесь есть что обсуждать, но в «Макьявелли» Фрайер отнюдь не хотел быть просто теоретиком. Он, мы это видим, рискует, говорит почти в открытую, призывает политиков стать другими и готовить другое. Ставка на то, что политика есть дело народа, сделана в «Революции

справа»¹⁸. В «Афине Палладе» Фрайер уходит от сложного и амбициозного понятия «народ» к пониманию его, скорее, в духе общности граждан, которую можно перевоспитать и переделать. В «Макьявелли» любимые темы Фрайера отодвигаются на задний план, на передний же выходят отчаянные упования на политиков другого типа, на перерождение тех самых политиков, которых высоко вознесла фортуна, но кто не слышит требований исторического часа и в конечном счете не сможет рассчитывать на понимание и поддержку народа.

К сожалению, Фрайер не сравнивает Макьявелли и Гоббса. Между тем вопрос о легитимации «задним числом» — один из ключевых вопросов политической философии, и понять некоторые важные аспекты учения Гоббса мы сможем, только если примем во внимание решение, предлагаемое Макьявелли. У Гоббса вопрос о суверене решается, как мы знаем, через гипотетический общественный договор. Гипотетический в том смысле, что самого этого договора никто никогда не наблюдал, как и того естественного состояния, которое ему предшествовало. Однако Гоббс различает государства, основанные на «установлении», т. е. собственно на этом изначальном договоре, и государства, основанные на завоевании. Внимательное чтение Гоббса позволяет установить, что последние как раз и являются государствами, которые можно наблюдать, история которых нам известна. История выводится Гоббсом за скобки как основной аргумент в его знаменитой концепции, она ничего не доказывает и ничему не учит. Но зато она, так сказать, прорывается между строк его рассуждений. Только завоевания, только приход суверена на «уже готовое», в сложившееся *до него* государственное образование, есть реальность исторической жизни, о которой можно судить на основании фактов. Какое же отношение к ней имеет общественный договор? В этом случае Гоббс толкует общественный договор как готовность граждан завоеванной страны признать нового суверена так, как если бы они участвовали в первоначальном соглашении. Никакой разницы в смысле фактического отношения, говорит он, между теми, кто завоеван, и теми, кто свободно учредил государство в естественном состоянии, нет¹⁹. Это нелегко принять, если предположить первоначальный договор фактически состоявшимся: ведь пришлось бы вообразить себе свободно соединившихся в государство и выбравших себе царя людей, которые тут же напали на соседей и, завоевав их, признали в них равноправных с собою граждан. Подобного рода (хотя и не в точности такой) рассказ можно, конечно, найти в широкоизвестном историческом сочинении, размышлениям о котором посвятил свою знаменитую книгу Макьявелли, но чему он соответствует в эпоху самого Макьявелли и в более позднюю эпоху Гоббса? Макьявелли предлагает рассматривать вознесение фортуной нового властителя как в некотором роде основание нового царства. *Народ уже есть*, и то, каким он станет при новом князе, составляет предмет размышлений. Гоббс предлагает рассматривать новое царство как в некотором роде *всегда уже старое*, фактически восходящее к *незапамятным* временам первоначального договора. *Народ уже есть*, и речь идет лишь о том, чтобы (коллективно) переосмыслить

¹⁸ Из нее мы узнаем, в частности, что «народ» вообще-то понятие этическое, а не расовое. Народ есть активная составляющая государства, понимаемого в духе консервативного неогегельянства как нравственное единство.

¹⁹ См. подробнее в: [5].

свое существование в качестве подданных суверена по сути своей как договорное, хотя исторически оно по большей части есть состояние тех, кто *завоеван*. Там, где Макьявелли видит необходимость (и проблематический характер) нравственно-политического единства, там Гоббс видит задачу воспитания в гражданине способности к рациональному насилию над своей памятью и совестью через признание суверенитета как следствия из того договора, которого не было никогда, но который дедуцирует философ и навязывает победитель-суверен. Впрочем, эта тема нуждается в отдельном обсуждении.

Попробуем в завершение еще раз сказать то, что через повествование о Макьявелли говорит читателям Фрайер. Можно прийти к власти, не имея *virtù*, можно быть и слыть преступником, но при этом — основать или хотя бы стремиться основать доброкачественное политическое единство, *задним числом* заложить его фундамент. Нами правят преступники, жестокие бандиты, которых вознесла фортуна, не добродетель. Мы во власти негодяев, ну и что? Еще не все потеряно, еще нельзя исключить, что действие, которое может быть героическим действием виртуоза, будет соответствовать требованиям исторического часа. Надо только помнить, что пребывание под властью негодяев, сколько бы ни было у них фортуны, не проходит для народа бесследно.

Это был, напомним, 1938 год, совсем уже не спокойный год перед большой войной. Наступало время катастроф, в осмыслении которых Макьявелли (Фрайер знал это и, предчувствуя худшее, показал, сказал открытым текстом) не способен был уже помочь. Но то, что было сказано когда-то, не так, невпопад, не о том, быть может, еще не раз отзовется в миг узнавания политическими писателями и философами. В конце концов, исторические события уникальны, а типологические сходства между ними несомненны и, как знать, быть может, кто-то когда-то и опознает в Макьявелли Фрайера именно того, кто писал о прошлом для будущего.

Декабрь 2010 г.

Литература

1. *Макиавелли Н.* Сочинения. Т. I. М.; Л.: Academia, 1934.
2. *Макиавелли: pro et contra* / сост. В. В. Сапов. СПб: Из-во РХГУ, 2002.
3. *Макьявелли Н.* История Флоренции / пер. с ит. Н. Я. Рыковой. М.: Наука, 1987.
4. *Макьявелли Н.* Письма / пер. с ит. М. А. Юсима // *Макьявелли Н.* Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма / сост. М. Л. Андреев. М.: Пушкинская библиотека, АСТ, 2002. С. 679–714.
5. *Филиппов А. Ф.* Актуальность философии Гоббса. Статья первая // *Социологическое обозрение.* 2009. Т. 8. № 3. С. 102–112.
6. *Филиппов А. Ф.* Ханс Фрайер: социология радикального консерватизма // *Фрайер Х.* Революция справа / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. М.: Праксис, 2009.
7. *Фрайер Х.* Революция справа / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца под ред. Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2009.
8. *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб: Владимир Даль, 2006.

9. *Diesener G.* Die schwierige Nachfolge: Hans Freyer als Direktor des Instituts für Universal- und Kulturgeschichte // *Archiv für Kulturgeschichte*. 1995. Bd. 77. S. 117–133.
10. *Fischer J.* Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. München: Karl Alber, 2008.
11. *Freyer H.* Ethische Normen und Politik // *Freyer H.* Preußentum und Aufklärung und andere Studien zur Ethik und Politik / Hrsgg. u. kommentiert v. E. Üner. Weinheim: Acta Humaniora, 1986.
12. *Freyer H.* Machiavelli. Weinheim: Acta Humaniora, 1986.
13. *Freyer H.* Pallas Athene: Ethik des politischen Volkes. Jena: Diederichs, 1935.
14. *Freyer H.* Weltgeschichte Europas. Wiesbaden: Dieterich, 1948.
15. *Gehlen A.* Gesamtausgabe. Bd. 3: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Teilbd. 1. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
16. *Golish M.* The idea of liberty in Machiavelli // *Journal of the History of Ideas*. 1971. Vol. 32. № 3. P. 323–350.
17. *Harris P. H.* Progress in Machiavelli studies // *Italica*. 1941. Vol. 18. № 1. P. 1–11.
18. *Hartmann N.* German philosophy in the last ten years // *Mind*. 1949. Vol. 58. № 232. P. 413–443.
19. *Heuß Alfred* (неозаглавленная рецензия) // *Gnomon*. 1950. Bd. 22. H. 3/4/
20. *Knauer C.* Das «magische Viereck» bei Machiavelli: fortuna, virtù, occasione, necessità. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990.
21. *Meinecke F.* Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1924.
22. *Meinecke F.* Machiavellism: the doctrine of Raison d'État and its place in modern history. New Haven: Yale University Press, 1957.
23. *Muller J. Z.* The other god that failed: Hans Freyer and the deradicalization of German Conservatism. Princeton: Princeton University Press, 1987.
24. *Orozco T.* The art of allusion: Hans-Georg Gadamer's philosophical interventions under National Socialism // *Gadamer's repercussions: reconsidering philosophical hermeneutics* / ed. by B. Krajewski. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 212–228.
25. *Ruffo-Fiore S.* Niccolò Machiavelli: an annotated bibliography of modern criticism and scholarship. Westport: Greenwood Publishing Group, 1990.
26. *Schmitt C.* Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.
27. *Senellart M.* Machiavélisme et raison d'État, XIIe–XVIIIe siècle. Paris: PUF, 1989.
28. *Stolleis M.* Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Bd. 1: Reichspublizistik und Policeywissenschaft 1600–1800. München: C. H. Beck, 1988.
29. *Stolleis M.* Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
30. *Üner E.* Normbilder des Standhaltens // *Freyer H.* Machiavelli. Weinheim: Acta Humaniora, 1986. S. 107–138.
31. *Viroli M.* Machiavelli's God / transl. by A. Shugaar. Princeton: Princeton University Press, 2010.

Кристофер Браунинг. Совершенно обычные мужчины: резервный полицейский батальон 101 и «окончательное решение» в Польше

*Вера Гиряева**

Аннотация. К. Браунинг в своей монографии осуществляет реконструкцию «окончательного решения еврейского вопроса» на территории округа Люблин в 1942 г. На основе материалов Федерального центра расследований преступлений нацистов и Федерального архива в г. Кобленц (ФРГ) автор проводит социально-психологический анализ личностей и действий полицейских 101-го резервного батальона немецкой полиции порядка.

Ключевые слова. История Холокоста, социология Холокоста, социальная психология

В середине марта 1942 года в живых было примерно 75–80 % всех жертв Холокоста, в середине февраля 1943-го в живых осталось лишь 20–25 %. За 11 месяцев были практически полностью истреблены еврейские общины Польши, которые составляли от 30 до 90 % населения небольших городков и поселений. Борьба с польскими евреями носила характер блицкрига, требовала участия большого количества исполнителей и проходила на фоне масштабных военных действий немецкой армии на территории СССР, приведших к ее поражению под Сталинградом. Кристофер Браунинг¹ ставит перед собой два вопроса: как было организовано уничтожение такого количества расселенных по небольшим местечкам евреев и где набирались исполнители уничтожения? Концентрационные лагеря обходились небольшим «штатом работников», но для «зачистки» маленьких гетто, в которых жила большая часть польских евреев, и отправки их в концентрационные лагеря или убийства на месте было необходимо много исполнителей. Поиск ответов на эти вопросы привел автора в центральный аппарат высших органов земель, осуществлявших надзор за органами юстиции (*Zentrale Stelle der Landesjustizverwaltung*) в Людвигсбурге, который координировал судебное преследование нацистских преступников (Федеральный центр расследований преступлений нацистов), где Браунинг впервые увидел документы о 101-м резервном полицейском батальоне полиции порядка (*Ordnungspolizei*). В отличие от многих других подразделений, участвовавших в массовых уничтожениях, чей личный состав можно реконструировать лишь частично, списки личного состава этого батальона сохранились. Большинство полицейских были из Гамбурга и проживали в этом городе на момент следствия, длившегося с 1962 по 1972 год. В распоряжении исследовате-

* **Гиряева Вера Николаевна** — научный сотрудник ИНИОН РАН. Email: girv@mail.ru

© Гиряева В., 2010

© Центр фундаментальной социологии, 2010

¹ Кристофер Браунинг – профессор истории Университета Северной Каролины.

ля оказались протоколы допросов 210 полицейских (на момент создания в 1942 году батальон состоял из почти 500 человек). Протоколы допросов дают статистически значимую информацию о возрасте, членстве в НСДАП, службе в СС и социальном происхождении полицейских. Примерно 125 протоколов показали Браунингу настолько достоверными, что позволили сделать выводы о внутренней динамике этой группы убийц.

Если рассуждать на элементарном уровне, то Холокост стал возможен потому, что некоторые люди достаточно долгое время тысячами убивали других людей, став «профессиональными убийцами», пишет автор (S. 13). При исследовании таких групп историки сталкиваются с большими проблемами, в первую очередь с розыском источников. В отличие от подразделений, которые убивали на территории СССР, от 101-го батальона осталось немного документов, особенно касающихся заданий по уничтожению евреев. Показания нескольких уцелевших евреев позволяют составить представление о том, когда, где, в каком объеме батальон выполнял задания. Но в отличие от гетто и концентрационных лагерей, в которых жертвы в течение продолжительного времени контактировали со своими палачами, выжившие жертвы 101-го батальона, место дислокации которого постоянно менялось, не много могли сказать и о его постоянно меняющемся составе. Неизвестные мужчины внезапно появлялись, убивали и пропадали. Зачастую жертвы даже не могли вспомнить зеленую форму — знак того, что убийство было совершено полицейским батальоном. Поэтому реферируемое исследование основывается на 125 протоколах допросов 1960-х годов. Каждый из допрашиваемых играл свою роль в произошедшем, а значит, мог вспомнить или забыть разные вещи и смотрел на ситуацию по-своему. Кроме того, перед лицом грозящего уголовно-правового преследования многие обвиняемые лгали. Следователи задавали вопросы таким образом, чтобы установить юридически значимый факт: совершало ли определенное лицо в определенное время определенное уголовно-наказуемое деяние. Автора же интересует изучение субъективных переживаний участников содеянного (S. 15).

В последние десятилетия историки увлечены написанием истории «снизу», реконструируя переживания и опыт большинства населения, отмечает Браунинг. При этом, исследуя Третий рейх, некоторые историки пытаются отбросить национал-социализм и сосредоточиться только на повседневности, представляя повседневность в Третьем рейхе как что-то «нормальное», если не удастся доказать, что она была пронизана политикой национал-социализма. Однако история 101-го резервного батальона показывает, что массовые убийства и повседневность практически слились в одно целое. «Нормальность» становилась все более ненормальной (S. 16). Также автор отмечает, что он пытался по-человечески понять полицейских, иначе исследование было бы невозможным, но это не значит, что он пытался оправдать их (S. 17). В соответствии с законодательством Германии Браунинг в своем исследовании приводит настоящие имена командира батальона майора Вильгельма Траппа (Wilhelm Trapp), капитана Вольфганга Хоффманна (Wolfgang Hoffmann), капитана Юлиуса Вольауфа (Julius Wohlauf), старшего лейтенанта Хартвига Гнаде (Hartwig Gnade), для остальных полицейских придуманы псевдонимы (S. 18).

Первая глава посвящена описанию раннего утра 13 июля 1942 года, когда 101-й резервный полицейский батальон был поднят с нар в здании школы в польском городе Белгорай. Мужчины были жителями Гамбурга, отцами семейств среднего возраста пролетарского или мелкобуржуазного происхождения. Поскольку они были слишком старыми для службы в вермахте, их призвали в ряды полиции порядка. Большинство из них еще никогда не служили на занятых территориях. К 13 июля они находились в Польше почти три недели. Было еще темно, когда они залезали в грузовики, чтобы выехать на первое серьезное задание: что им предстоит, они не знали. Колонна взяла курс на восток. Через полтора-два часа они остановились в местечке Йозефов, находившемся на расстоянии всего 30 км от Белгорая. Йозефов был типичным польским поселением с белыми домами, крытыми соломой, 1800 его жителей были евреями. Полицейские полукругом обступили майора Траппа, 53-летнего профессионального полицейского, получившего у подчиненных доброе прозвище «папа Трапп». Он был бледен, заметно нервничал, в его глазах стояли слезы. Стараясь держать свои чувства под контролем, Трапп сообщил, что батальону предстоит ужасно неприятное задание. Ему самому задание не нравится, все это очень прискорбно, но приказ поступил с самого верха. Может быть, подчиненным будет легче справиться с заданием, если они будут думать о бомбах, которые падают на головы женщин и детей в Германии. Один из полицейских вспомнил, что Трапп сказал, что евреи спровоцировали бойкот со стороны Америки, который нанес Германии ущерб. Два других полицейских утверждали, что Трапп говорил о наличии в Йозефове евреев, которые помогают партизанам. Затем он перешел к изложению сути задания. Батальон должен собрать всех евреев. Работоспособные мужчины должны быть отделены и направлены в трудовой лагерь. Остальные — женщины, дети, старики должны быть расстреляны на месте. После того как Трапп объяснил подчиненным, что их ожидает, он сделал исключительное предложение: кто не чувствует себя достаточно зрелым для исполнения этого задания, может отойти в сторону (S. 22).

Во второй главе Браунинг отвечает на вопрос: как могло случиться, что летом 1942 года резервный батальон «пожилых» полицейских был брошен на задание по расстрелу полутора тысяч евреев? Автор обращается к истории полиции Германии и ее роли в истреблении европейских евреев. Когда в 1919 году внутриполитическое положение немного стабилизировалось, добровольческий корпус, участвовавший в подавлении революционных выступлений, слился с регулярными полицейскими отрядами, таким образом были сформированы отряды на казарменном положении, которые должны были бороться с революционной угрозой. В 1920 году союзники потребовали распустить эти полицейские формирования, так как они противоречили Версальскому договору. В 1933 году вновь была создана «полицейская армия» на казарменном положении, состоявшая из 56 000 человек, получающих военную подготовку. Когда Гитлер в 1935 году полностью отмежевался от положений Версальского договора и ввел обязательную воинскую повинность, полиция влилась в армию, поставляя для последней офицеров и унтер-офицеров. На 1942 год не менее 97 генералов вермахта в период между 1933 и 1935 годом служили в отрядах полиции. В 1936 году Генрих Гиммлер стал шефом немецкой полиции, которому подчинялись все подразделения полиции Третьего рейха. Он разделил полицию на «охранную поли-

цию», к которой относились гестапо и криминальная полиция, и «полицию порядка», объединяющую городскую полицию порядка и жандармерию в сельской местности. В 1938 году в полиции порядка служило 62 000 человек. В 1938–1939 годах полиция порядка сильно разрослась. С вступлением в нее молодые люди освобождались от армии и могли служить вблизи от дома. К началу войны в сентябре 1939 года в ней служили 131 000 мужчин. 16 000 из них были объединены в полицейскую дивизию, которая находилась в распоряжении вермахта и воевала в 1940 году в Арденнах, в 1941-м участвовала в наступлении на Ленинград. В 1942 году Гиммлер получил эту дивизию обратно в свое распоряжение. В конечном итоге полиция порядка предоставляла вермахту 8000 человек, остальные полицейские освобождались от службы в армии. Для пополнения своих рядов полиция порядка постановила рекрутировать 26 000 молодых немцев (9000 добровольцев 1918–1920 г.р.; 17 000 добровольцев 1909–1912 г.р.), 6000 лиц немецкой национальности, которые до 1939 года проживали за пределами рейха (Volksdeutsche). Кроме того, полиция порядка получила разрешение призвать 91 500 резервистов 1901–1909 г.р., т.е. возрастной группы, которая еще никогда не служила в вермахте. Затем постепенно призыв распространился и на мужчин более ранних годов рождения, так что в середине 1940 года в полиции порядка служили 244 500 мужчин. Полиция порядка состояла из 101-го батальона, 20 подразделений которого располагались на территории захваченной немцами Польши (13 в генерал-губернаторстве, 7 — на остальных восточных территориях), 10 — на территории протектората Богемии и Моравии, 6 — в Норвегии, 4 — в Нидерландах. Новые батальоны формировались двумя путями: во-первых, прибывали новые силы профессиональных офицеров; во-вторых, призывались все новые резервисты старшего возраста. Из рядов 26 000 молодых добровольцев, вступивших в ряды полиции осенью 1939 года, формировались специальные батальоны с номерами 251–256 и 301–325, которые позднее должны были стать элитой полиции порядка.

На территории каждого из четырех дистриктов-округов (Краковско-го, Варшавско-го, Люблинско-го, Радомско-го) и присоединенного в 1941-м пятого дистрикта — Галиции, составлявших генерал-губернаторство, располагались штаб командующего и полк полиции порядка, состоявший из трех батальонов, личный состав которых постоянно менялся, возвращаясь обратно в Германию. Кроме того, территория генерал-губернаторства была покрыта тонкой сетью мелких подразделений полиции порядка. В крупных городах Польши находились небольшие подразделения охранной полиции, их главной задачей было контролировать польскую полицию. В городах средней величины располагались жандармерии (всего от 30 до 40). Подразделения охранной полиции и жандармерии, так же как и три батальона полиции порядка, подчинялись командующему полиции порядка. В конце 1942 года численность личного состава полиции порядка на территории генерал-губернаторства выросла до 15 186 человек. Если смотреть снизу вверх, то цепочка приказов от небольших подразделений полиции порядка через командующего в Кракове уходила в Берлин в Главную службу полиции порядка, возглавляемую Куртом Далюге. Это была обычная цепочка приказов, если дело касалось подразделений полиции порядка на местах. В случаях, когда дело шло о совместных акциях полиции порядка, охранной полиции и других подразделений СС, использовалась иная цепочка приказов. Генрих Гиммлер назначил верховного

руководителя СС и полиции Фридриха-Вильгельма Крюгера своим личным уполномоченным на территории генерал-губернаторства и наделил его правом координировать все акции, в которых было задействовано более одного подразделения бурно растущей «полицейской империи». В каждом дистрикте генерал-губернаторства находился руководитель СС и полиции, который на уровне дистрикта имел такие же полномочия, как Крюгер в генерал-губернаторстве. В дистрикте Люблин, в котором в 1942–1943 гг. базировался 101-й резервный батальон, руководителем СС и полиции был протеже Гимmlера Одило Глобочник. Таким образом, к низовым подразделениям полиции порядка дистрикта Люблин приказы могли поступать как из Главной службы в Берлине от Далюге через Краков, так и от Гимmlера через верховного руководителя СС и полиции Крюгера и руководителя СС и полиции дистрикта Люблин Глобочника. Так как в планомерном истреблении польских евреев участвовали все подразделения СС и полиции, то решающее значение имела вторая цепочка приказов: Гимmlер—Крюгер—Глобочник (S. 23–28).

Первый раз подразделения полиции порядка участвовали в осуществлении «окончательного решения еврейского вопроса» не на территории Польши, а на территории СССР летом и осенью 1941 года, о чем Браунинг пишет в третьей главе «Полиция порядка и окончательное решение: Россия 1941». Полицейские батальоны 309, 316, 322-й принимали участие в уничтожении евреев в Белостоке, Беловичах, Могилеве; батальоны 45, 303, 314, 304, 320-й — в Шепетовке, Бердичеве, Виннице, Кременчуге, Полтаве, Днепропетровске, Харькове (S. 29–39). Осенью 1941 года Далюге принял на себя выполнение еще одного важного задания — обеспечение депортации евреев из Германии на восток. Депортация была разрешена Гитлером в конце сентября 1941 года и должна была быть организована Рейнхардом Гейдрихом в Берлине, Адольфом Эйхманом и региональными управлениями охранной полиции во всей Германии. Исключение составляли Вена и Прага, в которых Эйхман уже создал Центральные бюро по еврейской эмиграции. Достаточно быстро Гейдрих и Далюге пришли к соглашению о «разделении труда»: полиция порядка Далюге взяла на себя надзор за организованным охранной полицией Гейдриха транспортом, пишет Браунинг в четвертой главе. Перед каждой новой волной депортации местные подразделения полиции порядка получали указание от охранной полиции о том, какое количество полицейских должно конвоировать депортационный транспорт. Обычно на единицу транспорта требовалось 16 человек, из них один офицер. В период с осени 1941 до весны 1945 года более 260 поездов увезли немецких, австрийских и чешских евреев либо сразу в гетто и лагеря смерти «на востоке» (в Польше и России²), либо сначала во «временное» гетто Терезиенштадт севернее Праги, а уже затем «на восток». Не менее 147 поездов из Венгрии, 87 из Голландии, 76 из Украины, 63 из Словакии, 27 из Бельгии, 23 из Греции, 11 из Италии, 7 из Болгарии, 6 из Хорватии, в общей сложности почти 450 поездов из Западной и Южной Европы хотя бы на части их пути следования сопровождались немецкими охранниками. Точное количество поездов, доставлявших польских евреев

² В немецком переводе работы Браунинга, взятом за основу для реферата, указано направление депортации — Польша и Россия. Вероятно, имелась в виду не Россия, а СССР. Лагеря смерти, концентрационные лагеря, трудовые лагеря, тюрьмы находились на территории Украины, Белоруссии, Латвии, Литвы, Эстонии.

в близлежащие лагеря смерти, не известно, единственное, что можно сказать, — их было много сотен. Практически все эти поезда охранялись полицией порядка (S. 48). Опыт полицейских, полученный в ходе таких операций, описан в нескольких отчетах. Первый — отчет лейтенанта Пауля Салиттера об охране депортационного поезда из Дюссельдорфа в Ригу 11 декабря 1941 года³ уже опубликован на английском и немецком языках и Браунингом в тексте монографии не приводится. Автор цитирует отчет от 20.06.42 о депортационном поезде из Вены в Собибор 14.06.42 («венский отчет») и отчет от 14.09.42 о депортационном поезде из Коломеи в Галиции в Бельчек («львовский отчет»). То, что описано в этих отчетах, полицейские совершали многократно в течение войны. Как следует из венского отчета, депортация пожилых венских евреев всех возрастов, которые не знали, куда их увозят, прошла без особых проблем для охраны, поэтому лейтенант Фишманн концентрируется на описании проблем с пайком полицейских, докладывая о том, что колбаса и масло были испорченными. В отчете не упоминается, что закрытые в вагонах люди не получали в течение пути не только пищи, но и воды. Руководя выгрузкой 949 евреев в Собиборе, Фишманн не мог не знать, какая судьба их ожидает. Несмотря на то, что газовые камеры в Собиборе были спрятаны далеко в лесу, Фишманн должен был догадываться о конечной цели маршрута, так как ему было известно, что люди, которых он привез, были отобраны как «неработоспособные» и при них не было никаких личных вещей. Для полицейских резервного батальона 133, охранявших депортацию из Коломеи в Бельчек, поездка была куда более напряженной. Евреи в Галиции были свидетелями резни летом и осенью 1941 года и первой волны депортации, так что ожидавшая их судьба была им самим более или менее ясна. В львовском отчете, подписанном лейтенантом Вестерманном, отмечаются попытки людей избежать «поезда смерти»; ограниченное число охраны (10 человек для конвоирования 8000); ужасные условия (многокилометровые марши, невыносимая жара, отсутствие воды и еды; 200 человек в одном вагоне). Около 25 % депортируемых умерли в пути от голода и обезвоживания. Люди, которые в силу возраста или состояния здоровья, по оценке полицейских, все равно не перенесли бы депортацию, расстреливались еще до погрузки в вагоны. Как следует из документов, депортация, описанная в львовском отчете, была одним из многих аналогичных заданий, выполненных личным составом 133-го резервного батальона полиции порядка совместно с личным составом охранной полиции (S. 57).

То, что мы бы хотели узнать о полицейских, эти отчеты нам, к сожалению, не рассказывают, пишет автор (S. 57). Эти мужчины не были «убийцами за письменными столами», отгораживающимися от своих жертв расстоянием и стенами кабинетов, для которых убийства были частью бюрократических процедур. Полицейские 133-го резервного батальона сталкивались со своими жертвами лицом к лицу. Их товарищи уже расстреляли тех, кто не мог быть депортирован, сами они в течение многих часов использовали самые жестокие методы, чтобы не дать людям возможности сбежать во время депортации и тем самым попытаться избежать смерти в газовых камерах Бельчека. Как эти мужчины стали многократными убийцами? Что происходило в их подразделениях, когда они в первый раз исполняли приказ убить? Был ли у них выбор, и

³ *Schneider G. Journey into terror: story of the Riga Ghetto. New York: Ark House, 1979. P. 195–211.*

если да, то как они реагировали? Как им самим удалось преодолеть многодневные и многомесячные «марафоны убийств»? (S. 58). Проанализированные отчеты не дают ответов на эти вопросы, поэтому в пятой главе Браунинг возвращается к истории 101-го резервного батальона.

Осенью 1939 года 101-й резервный батальон выполнял задание по аресту и охране польских военнопленных. По возвращении в Гамбург 17.02.39 батальон лишился 100 профессиональных полицейских, из которых было сформировано другое подразделение. Их место заняли резервисты средней возрастной группы, призванные осенью 1939 года. После обучения с мая по июнь 1940 года батальон дислоцировался в Познани, затем еще 4 месяца — в Лодзи, где проводил операцию по переселению, в ходе которой (по замыслу Гитлера и Гиммера) на аннексированные территории должны были быть переселены лица немецкой национальности, проживающие за пределами рейха (Volksdeutsche), а поляки и иные «нежелательные элементы» (евреи, цыгане) принудительно выселялись в центральную Польшу (S. 60). 28 ноября 1940 года батальон взял на себя охрану Лодзинского гетто. Личный состав получил приказ без предупреждения стрелять в каждого еврея, который приближался к ограждению. В мае 1941 года батальон вернулся в Гамбург и был полностью переструктурирован. Все полицейские, призванные до войны, и весь офицерский и младший офицерский состав были распределены по другим батальонам. На их место заступили новые резервисты. Таким образом, батальон стал «полностью резервным», как пояснил один из допрашиваемых полицейских. С мая 1941-го по июнь 1942-го батальон находился в состоянии формирования и интенсивного обучения. Из этого периода полицейские могли вспомнить бомбардировку Любека в марте 1942 года, непосредственно после которой батальон был введен в Любек, и депортацию гамбургских евреев. С середины октября 1941-го по конец февраля 1942-го 53 000 евреев и 5000 цыган 59 партиями были депортированы с территории Третьего рейха «на восток», а именно в Лодзь, Ригу, Каунас и Минск. Пять групп, привезенных в Каунас, и первая группа, привезенная в Ригу, были расстреляны сразу по прибытии. Остальные группы сначала поместили в гетто Лодзи (туда попали 5000 австрийских цыган), Минска и Риги. Четыре группы были из Гамбурга. Первая, состоящая из 1034 человек, была отправлена в Лодзь 25.10.41; вторая в количестве 990 человек 08.11.41 — в Минск; третья, объединявшая 408 гамбургских и 500 бременских евреев, 18.11.41 — в Минск; четвертая (808 человек) 04.12.41 — в Ригу. Подразделения 101-го батальона принимали участие в разных этапах депортации. Местом сбора охранная полиция назначила Дом вольных каменщиков, расположенный между университетской библиотекой и жилым блоком в паре сотен метров от оживленного вокзала Даммтор, так что происходящее не могло остаться незамеченным гамбургскими жителями. Одни полицейские 101-го резервного батальона регистрировали прибывших и обеспечивали размещение в грузовых автомашинах, которые отвозили людей на вокзал Штерншанце; их товарищи контролировали пересадку с грузовиков на поезд. Кроме того, личный состав батальона сопровождал депортацию первой, второй и четвертой групп. Бруно Пробст⁴, сопровождавший депортацию в Минск, начавшуюся 8 ноября, вспоминал, что ев-

⁴ Имя изменено автором.

реям сказали о новом закрытом поселении на востоке. Людей посадили в обычные пассажирские вагоны, а личные вещи, в том числе инструменты, кухонную утварь, погрузили в два грузовых вагона. Для охраны был прицеплен отдельный вагон второго класса. В вагонах, в которых ехали депортируемые, постов охраны не было, но в случае остановок поезд должен был охраняться с обеих сторон. Через четыре дня поезд прибыл в Минск. Конечную цель все, включая охрану, узнали после того, как проехали Варшаву. В Минске поезд ожидал отряд СС. Депортируемые пересели на грузовики, вещи остались в поезде. Отряд 101-го резервного батальона поехал в казармы, где уже размещался полицейский отряд (не резервный), находившиеся в непосредственной близости от лагеря. Из разговоров отряд 101-го резервного батальона узнал, что находившиеся в казармах полицейские несколько недель расстреливают в Минске евреев. Из чего Пробст и его товарищи сделали вывод, что и с гамбургскими евреями должно произойти то же (S. 65).

В июне 1942 года 101-й резервный батальон снова был переведен в Польшу. Лишь несколько унтер-офицеров были в Польше в составе этого батальона с 1939 года и менее 20 % рядового состава участвовали в операции на территории Польши в 1940-м. Немногим большая группа полицейских участвовала в депортации гамбургских евреев осенью 1941 года. Несмотря на то, что оставаться в неведении о массовых убийствах евреев в России было сложно, большинство служивших в 101-м резервном батальоне еще не сталкивались с методами, применяемыми германской армией на занятых восточных территориях (за исключением тех, кто участвовал в Первой мировой), и не имели военного опыта. Батальон состоял из 11 офицеров, 5 чиновников (ответственных за жалованье, провиант, расквартирование и пр.), 486 унтер-офицеров и рядовых. В последние минуты к ним присоединились несколько подразделений из Вильгельмсхафена, Рендсбурга (Шлезвиг-Гольштейн) и Люксембурга. Большая часть полицейских была из Гамбурга и окрестностей, так что не только люксембургские, но и рендсбургские и вильгельмсхафенские коллеги воспринимались ими как чужаки (S. 68).

101-й резервный батальон состоял из трех рот, каждая по 140 человек. Две роты возглавлялись капитанами полиции, третья — старшим по сроку службы лейтенантом запаса. Каждая рота делилась на три взвода, во главе двух стояли лейтенанты запаса, во главе третьего — старший по сроку службы гауптвахмистр; в каждом взводе было четыре отделения, возглавляемые гауптвахмистрами и вахмистрами. Рядовые были вооружены винтовками, унтер-офицеры — автоматами. Помимо трех рот в состав батальона входили штабной персонал, один врач, один санитар, водители, писцы, связисты. Батальон возглавлял 53-летний Вильгельм Трапп, принимавший участие в Первой мировой и получивший Железный крест первой степени. После войны он стал профессиональным полицейским и достаточно быстро продвинулся по службе. Когда в декабре 1932 года Трапп вступил в ряды НСДАП, он уже считался «старым бойцом», но тем не менее не был принят в СС, несмотря на то, что Гиммлер и Гейдрих следили за тем, чтобы государственное и партийное в их эсэсовско-полицейской империи слилось в единое целое. Очевидно, отмечает Браунинг, Трапп не был пригоден для СС (S. 67). Очень скоро Трапп вступил в конфликт с двумя своими молодыми капитанами-эсэсовцами. И через 20 лет на суде они не скрывали, что считали своего

командира гражданским слабаком, который слишком сильно вмешивался в служебные дела офицеров. Эти капитаны также были гауптштурмфюрерами СС и еще не достигли тридцатилетнего возраста. Вольфганг Хоффманн, 1914 г. р., в 16 лет вступил в нацистский союз школьников, в 18 — в гитлерюгенд, через год — в СС, в 1934 году окончил школу. В 1936 году Хоффманн поступил в полицию, в 1937-м вступил в НСДАП, завершил офицерское образование и получил звание лейтенанта. Весной 1942-го он был зачислен в 101-й резервный полицейский батальон и в июне 1942-го в 28 лет стал капитаном. Хоффманн возглавлял третью роту. Юлиус Вольауф, 1913 г. р., получил в 1932 году аттестат зрелости, в 1933-м вступил в НСДАП, в 1936-м — в СС, в 1938 году получил звание лейтенанта охранной полиции. Был зачислен в 101-й резервный полицейский батальон в начале 1942-го, в июне того же года — произведен в звание капитана, командовал первой ротой и стал заместителем Траппа. В отличие от Траппа, Хоффманн и Вольауф представляли собой гибрид профессионального полицейского офицера и молодого нациста-эсэсовца, т. е. были идеальными эсэсовскими и полицейскими силами, с точки зрения Гимmlера и Гейдриха (S. 68).

Об адъютанте Траппа мало что известно, кроме того, что он погиб весной 1943-го, видимо, по неосторожности был убит своими же (S. 190). В батальоне также служили семь лейтенантов запаса, т. е. мужчин, которые не были профессиональными полицейскими, но с учетом их принадлежности к среднему классу, школьного образования и профессионального успеха в гражданской жизни они после призыва в полицию порядка были произведены в офицерское звание. Младшему из лейтенантов запаса было 33 года, старшему — 48; пятеро из них состояли членами НСДАП, никто не служил в СС. Из 32 унтер-офицеров, о которых автору удалось собрать данные, 22 были «партайгеноссе», семь — эсэсовцами. Возраст унтер-офицеров — от 27 до 40 лет (средний возраст — 33 с половиной). Унтер-офицеры не были резервистами, их рекрутировали в полицию еще до войны (S. 68).

Большинство рядовых были из Гамбурга и окрестностей, 63 % — из рабочих, но в основном не владеющих определенной профессией, а разнорабочих (в порту, на судах, на складах, на сельскохозяйственных работах, официанты, водители грузовиков), что было характерно для Гамбурга тех лет. Практически все 35 % рядовых из среднего класса были наемными работниками; три четверти были заняты в сфере продаж, четверть состояла на государственной службе или работала в частных бюро. Кроме того, 2 % составляли учителя, аптекари, мелкие частные предприниматели. Средний возраст рядовых — 39 лет (более половины в возрасте от 37 до 42 лет). Эта возрастная группа была, по меркам вермахта, уже «старая», но с сентября 1939 года мужчин этого возраста массово призывали в резервные полицейские батальоны. Около 25 % полицейских из рабочих семей (43 из выборки в 174) в 1942 году состояли в НСДАП; шесть из них были «старые бойцы», которые вступили в партию до прихода Гитлера к власти; еще шестеро вступили в НСДАП в 1933 году. Несмотря на то, что между 1933 и 1937 годами внутри страны прием в НСДАП был приостановлен, еще шесть человек были приняты в партию за рубежом. 16 человек вступили в партию в 1937 году, девять — в 1939-м и позднее. Среди мужчин из среднего класса процент членов НСДАП был немногим выше (30 %).

Из приведенных данных следует, что рядовой состав 101-го резервного батальона состоял из представителей низших слоев немецкого общества, чуждых социальной и географической мобильности и прекративших свое образование в 14–15 лет, окончив народную школу. На 1942 год удивительно большой процент рядового состава состоял в НСДАП. Поскольку протоколы допросов не содержат такой информации, невозможно сказать, сколько человек из них до 1933 года были коммунистами, социалистами, членами профсоюзов. Возраст рядового состава позволяет предположить, что годы, в которые формируются мировоззрение и характер, эти люди провели в донацистской Германии и им были известны и иные, не только нацистские политические и моральные нормы. Большинство из них были родом из Гамбурга — города, который считался самым ненацистским из всех крупных городов Германии. По мнению автора, именно эти люди вряд ли могли быть теми, из кого можно было бы рекрутировать массовых убийц для проведения в жизнь нацистского «окончательного решения» (S. 70).

Вероятно, 11 июля 1942 года с майором Траппом связался Глобочник или кто-то из его штаба и отдал приказ 101-му резервному батальону «собрать» 1800 евреев из Йозефова. В этот раз, правда, речь шла не о депортации, а об отправке работоспособных мужчин в лагерь Глобочника под Люблином и расстреле на месте всех остальных. По приказу Траппа весь батальон, разбросанный по окрестностям Белгорая, собрался в нем 12 июля. Исключение составили только третий взвод третьей роты, дислоцированный в другой местности, находившийся с ним Хоффманн, а также несколько человек из первой роты, которые уже были в Йозефове. Майор Трапп обсудил задание с командирами первой и второй рот — капитаном Вольауфом и старшим лейтенантом Гнаде. Остальных офицеров о задании, по-видимому, проинформировал адъютант Траппа, так как лейтенант Хайнц Бухманн⁵ узнал о нем уже вечером того же дня. Бухманн, которому на тот момент было 38 лет, был управляющим торгового предприятия в Гамбурге, принадлежавшего его семье. В 1937 году он вступил в НСДАП, в 1939-м был призван в полицию порядка и служил в Польше водителем. В 1940 году он пытался демобилизоваться, но вместо этого был направлен на офицерские курсы, в ноябре 1941-го получил звание лейтенанта запаса и, наконец, в 1942-м стал командующим первым взводом первой роты 101-го резервного батальона. Когда Бухманн услышал о предстоящей бойне, он сразу сказал адъютанту Траппа, что как гамбургский предприниматель и лейтенант запаса ни в коем случае не может участвовать в расстреле безоружных женщин и детей. Он просил дать ему другое задание, и адъютант позаботился о том, чтобы Бухманну было поручено командование группой, охраняющей работоспособных мужчин на пути в Люблин. Капитан Вольауф обмолвился своим подчиненным, что «завтра предстоит интересное задание». Один из рядовых, который выражал недовольство, что ему придется остаться в казарме, получил ответ от адъютанта майора Траппа: «Радуйтесь, что можете остаться здесь. Вы еще увидите, что произойдет» (S. 87). Один из гауптвахмистров предупредил второй взвод третьей роты, что не намерен завтра видеть трусов и раздал дополнительные патроны. Один

⁵ Имя изменено автором.

из полицейских на суде показал, что пронесся слух о «еврейской акции» и его подразделение получило плети, но больше никто о плетях вспомнить не мог.

В два часа утра следующего дня колонна грузовиков покинула Белгорай и прибыла в Йозефов, когда начало светать. Трапп собрал вокруг себя подчиненных и сделал им экстраординарное предложение — дал возможность отказаться от непосредственного участия в расстреле. Некоторое время стояла полная тишина, но потом один из рядовых третьего взвода третьей роты подал голос. Гауптвахмистр взвода был недоволен, что именно его подчиненный оказался слабаком, но Трапп прервал выговор гауптвахмистра и взял полицейского под свою защиту. Всего 10-12 человек отказались от выполнения задания и отошли в сторону, сдав оружие. Они должны были быть готовы выполнять другие приказы майора Траппа. Затем были распределены задания: два взвода третьей роты должны были окружить деревню и расстреливать любого, кто пытается бежать, остальные — вывести евреев на рыночную площадь деревни. Евреи, которые были слишком слабы или стары, чтобы дойти до площади, и дети должны были быть расстреляны на месте. Нескольким полицейским из первой роты надлежало конвоировать перевозку работоспособных евреев, отобранных на рыночной площади, в Люблин, остальным — идти в лес и образовать «расстрельную команду». Вторая рота и третий взвод третьей роты получили приказ погрузить евреев на грузовики батальона и отвезти их с рыночной площади в лес. Сам майор Трапп, по свидетельствам его подчиненных, в исполнении задания участия не принимал и, видимо, провел день в своем штабе и на улицах Йозефова, но в лес не заходил. Некоторые из подчиненных, видевших его в течение дня, вспоминали, что он плакал и сокрушался, что на его долю выпало такое задание, но «приказ есть приказ» (S. 89). В это время унтер-офицеры разделили полицейских на группы по 2-4 человека, которые прочесали еврейскую часть Йозефова, вытащили людей из домов, стариков, больных и детей расстреляли на месте, остальных согнали на рыночную площадь. Часть полицейских стояла на улицах, ведущих к рыночной площади, чтобы не дать людям сбежать. Городок был настолько мал, что происходящее нельзя было скрыть, раздавались крики. На допросах многие полицейские показывали, что видели на улицах убитых, слышали, что все пациенты еврейской больницы и жители еврейского дома престарелых были расстреляны на месте, но в том, что расстреливали лично они, сознались только двое. Очень много расхождений в ответах полицейских на вопрос, расстреливали ли они младенцев и детей. Одни утверждали, что не трогали младенцев и детей; другие говорили, что матери ни за что не хотели оставлять своих детей, поэтому многие женщины пришли на рыночную площадь с детьми и были вместе с ними посажены в грузовики. Первая рота получила соответствующий инструктаж у врача батальона, который показал, куда надо стрелять, чтобы убить жертву с первого выстрела, и ушла в лес, а адъютант Траппа начал проводить на рыночной площади отбор работоспособных евреев. Когда были отобраны 300 работоспособных мужчин, из леса послышались первые выстрелы. В сопровождении Бухманна и люксембургцев из первой роты работоспособные мужчины, многие из которых плакали, прошли пару километров до железнодорожной станции, где были погружены в ожидавший их поезд и доставлены Бухманном и его подразделением в лагерь, название которого Бухманн вспомнить не мог, но ручался, что это был не Майданек. Несмотря на то, что

руководство лагеря не ожидало эту группу, их приняли. В тот же вечер Бухманн и люксембуржцы вернулись в казармы. В течение дня в лесу под командованием капитана Вольауфа полицейские укладывали евреев лицом на землю и расстреливали по команде и так группу за группой до наступления темноты с перерывом на обед. «Расстрельные команды» первой роты сменяли «расстрельные команды» второй роты, потом снова расстреливала первая и т. д. Во второй половине дня кто-то организовал для «стрелков» алкоголь. Полицейские потеряли счет расстрелянным ими людям. «Много», — вспомнил один из полицейских (S. 93). Поскольку вторая рота не получила указаний, как правильно стрелять, то вскоре все вокруг и сами полицейские были забрызганы кашей из крови и мозгов. Некоторые полицейские говорили, что уже в ходе расстрела пытались отказаться расстреливать детей; многие после восьмидесятого трупа начинали промахиваться, и их сменяли командиры или другие полицейские.

Большинство из допрошенных участников расстрела были из третьего взвода второй роты. На допросах многие рассказывали, что отказывались стрелять после первого трупа или специально стреляли мимо. Однако были и те, кто сознавался, что просил заменить его только после 20 трупов, и то лишь потому, что сосед слева отвратительно целился и на него летела вся кровавая каша (S. 102). Официально ни одежду, ни ценные вещи евреев нельзя было брать, но многие полицейские брали часы и украшения. Оставшиеся на рыночной площади вещи евреев были сожжены. На допросах также рассказывали, что когда батальон уже садился в грузовики, откуда-то появилась десятилетняя раненая девочка. Ее отвели к майору Траппу, он взял девочку на руки и сказал: «Ты должна выжить». Вернувшись в казармы полицейские сильно выпили. Тема бойни в Йозефове была табу (S. 103).

Через пару дней первая и вторая роты батальона под командованием Траппа и Вольауфа прибыли в местечко, на 12 км западнее Йозефова. Когда все евреи были согнаны в одно место, Трапп вдруг приказал отпустить их и разрешил им вернуться в свои дома, а полицейским, ничего не объяснив, приказал возвращаться в казармы. 20.07.42 101-й резервный батальон был передислоцирован в северный район дистрикта Люблин (S. 104).

В восьмой главе «Убийцы в форме» Кристофер Браунинг пытается разобраться, почему только 12 человек из 500 сразу отреагировали на предложение Траппа и отказались участвовать в предстоящей бойне. Браунинг называет следующие причины: во-первых, предложение поступило очень неожиданно, у полицейских не было времени подумать, и многие упустили свой шанс. Во-вторых, конформизм. Человек в форме идентифицирует себя в первую очередь со своими товарищами и испытывает потребность не выделяться из группы. Поскольку батальон был совсем недавно полностью сформирован, между полицейскими не успели сложиться доверительные товарищеские отношения, и отказаться от задания — значило выделиться, показать себя трусом и слабаком и остаться без поддержки (S. 104). Многие из обвиняемых полицейских оспаривали тот факт, что у них была возможность выбора. Некоторые говорили, что не слышали этих слов Траппа. Один из полицейских, убивший 20 человек, говорил, что не отказался от задания, поскольку евреи и без него не избежали бы своей участи, а мысль о том, что он сделал что-то неправильно, пришла к нему

уже годы спустя (S. 106). Помимо такого удобного и рационального объяснения в протоколах допросов были зафиксированы и совсем извращенные самооправдания. 35-летний рабочий старался расстреливать исключительно детей. Его товарищ расстреливал матерей, а он детей, которых женщины привели с собой, успокаивая себя тем, что ребенок без матери все равно не выживет. «В определенном смысле это успокаивало мою совесть — спасение детей, оставшихся без матери», — сказал полицейский (S. 106). Смысл его слов стал ясен только после того, как ему задали повторный вопрос о религиозном значении слова «спасать» (нем. *erlösen*), и полицейский подтвердил, что тот, кто спасает людей, — спаситель, избавитель. Интересно отметить, что в воспоминаниях полицейских за небольшими исключениями практически не фигурировал антисемитизм как таковой. Евреи были для полицейских «врагом», по отношению к которому не испытывают человеческих чувств. Поляризация «мы» и «они» тем не менее является в военное время нормой. Можно предположить, что полицейские неосознанно переняли антисемитскую доктрину Третьего рейха, ведь они по меньшей мере согласились с тем, что евреи — это враги. На это представление: «еврей — враг народа» опирается Трапп, предлагая мужчинам подумать о том, что немецкие женщины и дети погибают под бомбами врагов.

Помимо той дюжины, которая сразу отказалась от выполнения задания, были и те, кто отказывался после нескольких первых трупов. Точное их количество установить не удалось, их было существенно больше, чем 12, но тем не менее как минимум 80 % участников «расстрельных команд» расстреливали до тех пор, пока не были убиты все 1500 человек, пишет Браунинг. Даже 20 и 25 лет спустя те полицейские, которые отказались продолжать расстрел после нескольких выстрелов, объясняли свое решение не моральными и этическими мотивами, а физической брезгливостью. Но никто не ставил под сомнение дисциплину или режим. Сложность и груз таких заданий были известны и предводителям режима. В своей речи в Познани 4 октября 1943 года Генрих Гиммлер превозносил дисциплину как главную добродетель эсэсовца, но признавал, что если у кого-то «сдают нервы» и он «слаб», то он должен быть просто отправлен на пенсию.

Очень редко полицейские обосновывали свой отказ от участия или от продолжения участия в расстреле политическими или этическими оппозиционными воззрениями. Один полицейский сказал, что он как коммунист был против национал-социализма как такового. Его сослуживец, долгие годы бывший социал-демократом, был против антисемитизма. Некоторые их товарищи говорили о том, что не принимали антисемитизм как составляющую режима. Садовник из Гамбурга объяснял свою позицию тем, что с началом истребления евреев он потерял львиную долю своих клиентов (S. 110). Один полицейский, который особенно подробно рассказал о своем отказе принимать участие в убийствах, мотивировал свой отказ тем, что все равно не хотел делать карьеру в полиции, так как был ремесленником и имел в Гамбурге мастерскую. Лейтенант Бухманн также подчеркивал на суде, что его решение было подкреплено его финансовой независимостью, возрастом и нежеланием продвигаться по службе. Товарищи же, достаточно молодые люди, еще могли и хотели чего-то достичь, отмечал Бухманн (S. 110).

Даже те, кто расстреливал до тех пор, пока задание не было выполнено, были подавлены и выражали свое недовольство тем, что им поручили. Но только некоторые (в том числе Бухманн) не ограничились устными жалобами друг другу, а использовали правовые и бюрократические возможности, чтобы добиться перевода обратно в Гамбург. Однако совсем не этическая и политическая оппозиция в батальоне, а деморализация всего личного состава была той проблемой, перед которой стояли Трапп и его люблинское начальство. Поэтому в следующих акциях «окончательного решения еврейского вопроса», за редкими исключениями, 101-й резервный батальон был занят в зачистках гетто и депортациях, а не в откровенных боях. При этом при выдворении евреев из гетто для отправки их в газовые камеры работа по расстрелу «нетранспортабельных» была поручена «травникам» — коллаборационистам из числа советских военных и гражданских пленных, прошедших обучение в лагере «Травники», исполнявшим самые ужасающие задания в процессе «окончательного решения» (S. 112).

Можно только гадать, что стало причиной странного происшествия в деревеньке в 12 км от Йозефова, когда Трапп приказал отпустить уже выдворенных из домов евреев. Первое объяснение, приходящее на ум, — это деморализация: после бойни в Йозефове прошло совсем мало времени. Однако может быть, Трапп уже знал, что отныне уничтожение евреев будет происходить в основном в концентрационных лагерях, а самая грязная работа передана «травникам», и освободил своих подчиненных от этого задания. В любом случае личный состав привык к своему участию в «окончательном решении», и в следующий раз, столкнувшись с необходимостью расстреливать, полицейские не испытывали замешательства, а планомерно становились все более и более эффективными и бесчувственными палачами (S. 113).

В главах 9–15 Кристофер Браунинг описывает операции, в которых принимал участие 101-й резервный батальон после 20 июля 1942 года и до ноября 1943-го. Это, например, депортация 3000 евреев из небольших общин в Бяла-Подляске и его пригородах в лагерь смерти Собибор, начавшаяся 10 июня 1942 года. 101-й резервный батальон присоединился к этой акции в августе и впервые «работал» вместе с «травниками». В этот раз в расстреле участвовал не весь батальон, а командование было передано убежденному нацисту и антисемиту старшему лейтенанту Гнаде, по приказу которого людей перед расстрелом избивали и истязали. В этой акции только два полицейских осознанно уклонились от участия в «расстрельных командах». Тем не менее они не были наказаны Гнаде, даже несмотря на то, что, согласно показаниям, старший лейтенант в тот момент был изрядно пьян и в таком состоянии особенно жесток и непредсказуем. Остальные полицейские справились с расстрелами и истязаниями лучше, чем в первый раз. По мнению Браунинга, именно эта акция стала большим шагом в превращении совершенно обычных мужчин в палачей (S. 125). Последний описываемый Браунингом эпизод — участие батальона в операции «Праздник урожая» в ноябре 1943 года, после которого 101-й резервный батальон в уничтожении евреев не участвовал. По самым скромным оценкам, с середины июля 1942 года по ноябрь 1943-го личный состав батальона непосредственно участвовал в расстреле 38 000 человек; с учетом депортации в Треблинку и другие лагеря смерти общее число жертв батальона из 500 человек составило 83 000 (S. 189).

В главе 16 «Усилия правосудия» автор рассказывает о послевоенной судьбе членов 101-го резервного батальона и суде над ними. Старший лейтенант Гнаде пал в бою, майор Трапп в 1944 году вернулся в Германию, часть полицейских была взята в плен советской армией, большинство же все-таки смогли вернуться в Германию и к своей профессии. Для двух гауптштурмфюреров СС Хоффманна и Вольауфа и для 12 из 23 унтер-офицеров батальона это означало вернуться в полицию. Еще 12 рядовых полицейских после окончания войны смогли вновь приступить к службе в полиции, ссылаясь на свой опыт, полученный в военное время. Неудивительно, что в архивных материалах нет информации о том, как и почему эти люди без проблем были приняты на службу в полицию, отмечает исследователь (S. 191). Парадокс также в том, что после окончания войны «сложности в Польше» испытали совсем не эсэсовцы, а майор Трапп и лейтенант Бухманн. Одного из полицейских, входившего в команду смерти в Талцине (Talsyn), по личным мотивам выдала жена. На допросе этот полицейский назвал фамилии своих командиров: командира батальона Траппа, лейтенанта Бухманна и гауптвахмистра Каммера⁶. Все четверо (включая полицейского) были экстрадированы в Польшу в октябре 1947 года. Процесс над ними состоялся 6 июля 1948 года в Сиедлице и длился всего один день. При этом обвинение ограничилось убийством лишь 78 поляков в Талцине, о тысячах убитых польских евреев не было сказано ни слова. Майор Трапп и выданный женой полицейский были приговорены к смертной казни и казнены в декабре 1948 года, Бухманн к восьми, Каммер к трем годам тюрьмы.

В 1958 году 101-й резервный полицейский батальон попал в поле зрения Федерального центра расследований преступлений нацистов, в различных отделах которого расследовались разные «блоки преступлений». Только после того как блок преступлений был расследован в Людвигсбурге и были определены главные подозреваемые, уголовно-правовое преследование передавалось в прокуратуру той земли, в которой жили основные подозреваемые. В случае блока преступлений, совершенных в дистрикте Люблин, документы поступили в прокуратуру Гамбурга в 1962 году. С конца 1962 до начала 1967 года были допрошены 210 человек, имевших отношение к батальону, многие по несколько раз. Обвинение было выдвинуто против 14 человек, в том числе гауптштурмфюреров Хоффманна и Вольауфа, одного лейтенанта, одного гауптвахмистра, трех цугвахмистров, двух группенфюреров и пяти полицейских-резервистов. Судебный процесс начался в октябре 1967 года, приговор был вынесен в апреле 1968-го. Хоффманн, Вольауф и лейтенант были приговорены каждый к восьми годам тюрьмы; один из цугвахмистров — к шести, другой — к пяти годам тюрьмы; один из группенфюреров и пять резервистов были признаны виновными, но по судебному усмотрению не понесли наказания, так как в их отношении действовали правовые положения 1940 года. Национал-социалистическое уголовное право применялось в противовес к критикуемому Нюрнбергскому процессу с мотивировкой, что приговор не должен быть вынесен по закону, вступившему в силу после совершения преступления. В отношении лейтенанта, гауптвахмистра и одного из группенфюреров дело было выделено в отдельное производство в связи с состоянием здоровья обвиняемых. Два цугвахмистра были признаны виновными, но не понесли наказания.

⁶ Фамилия изменена автором.

Срок лишения свободы Хоффманна был сокращен до четырех лет. Несмотря на то, что итог судебного разбирательства кажется странным, это одна из удач немецкого правосудия. Большинство расследований деятельности полицейских батальонов не заканчивалось выдвижением обвинения, а там, где доходило до судебных процессов, не выносились обвинительные приговоры (S. 193). Глава 17 посвящена отношениям между поляками, немцами и евреями, рассказам о том, как поляки сами задерживали и сдавали евреев нацистской полиции или сами убивали евреев (S. 206).

В главе 18 «Совершенно обычные мужчины» Браунинг высказывает предположение, почему большинство мужчин 101-го резервного батальона стали беспощадными убийцами и лишь несколько смогли избежать этой участи. Во время войн всегда совершаются ужасающие деяния. Тем не менее, как пишет Джон Доуэр (John Dower) в книге «War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War», «расовые» войны (например, «война против евреев», Тихоокеанский театр военных действий Второй мировой войны, война во Вьетнаме) brutальнее «конвенциональных» (например, между Германией и западными союзниками). В расовых войнах вооруженные солдаты вновь и вновь зверски убивают безоружное гражданское население (S. 209). Развивая мысль Доуэра, Браунинг отмечает два типа зверств в «расовых» войнах. В первом случае солдаты, пережившие ужас военных действий, поддавшись неконтролируемой ярости, зверски расправляются с женщинами, стариками и детьми, но их действия оцениваются руководством как нечто экстраординарное, «ненормальное», нарушающее приказ, психологический срыв. Во втором случае зверство является выражением официальной политической линии руководства воюющей страны и считается нормальным поведением. Исполнители находятся в совсем другом психологическом состоянии — они действуют не из ярости, фрустрации, горечи, а из расчета. Как исполнители нацистского плана полного истребления всех европейских евреев мужчины 101-го резервного батальона, без сомнения, являются ярчайшим примером второго случая. За исключением нескольких человек, принимавших участие в Первой мировой войне, и пары унтер-офицеров, которые были переведены в Польшу из России, личный состав батальона не был на поле боя. Таким образом, поведение полицейских в Йозефове нельзя объяснить брутализацией, вызванной ранее полученным опытом непосредственного участия в кровавых сражениях. Тем не менее убив один раз, мужчины становились все более жестокими. Так и в бою — то, что в первый раз вызвало ужас, быстро стало рутинной, и убивать от раза к разу все легче и легче. Следовательно, брутализация была не причиной, а следствием произошедшего. Условия войны, хотя и не являются в данном случае непосредственной причиной брутализации, тоже не должны сбрасываться со счетов. Война как борьба между «нашим народом» и «врагом» создает полярный мир, в котором «враг» легко исключается из человеческого сообщества, а правительства делают зверства составной частью политики (S. 211). Доуэр подчеркивал, что лишение врага в своем сознании человеческого образа помогает психологически дистанцироваться от жертвы и упрощает ее убийство. Такая дистанцированность, по мнению Браунинга, и есть ключ к действиям 101-го резервного батальона. Война и расовые предубеждения — это факторы дистанцированности, которые усиливали друг друга.

Рауль Хильберг, Ханна Арендт и другие исследователи, занимавшиеся Холокостом, особое внимание уделяли бюрократическому и административному аспектам массовых уничтожений людей. Они подчеркивали, что современная бюрократическая жизнь создает функциональную и телесную дистанцию между преступником и жертвой, которая облегчает массовые убийства, так же как и созданная войной и негативными расовыми предубеждениями психологическая дистанцированность. Действительно, многие протагонисты Холокоста были так называемыми «убийцами за письменными столами», которым проще было нести груз участия в зверствах в силу бюрократического характера участия. Их работа в машине уничтожения зачастую сводилась к рутинным действиям, составляющим крохотную часть огромного процесса, они не видели своих жертв. Отнимали ли бюрократы или специалисты у уничтожаемых евреев имущество, составляли ли планы движения поездов к лагерям смерти, разрабатывали ли законы, отсылали ли телеграммы или составляли списки — их работа носила рутинный и отстраненный характер, они могли ее исполнять, не рискуя в один прекрасный момент встретиться со своими жертвами. Форма полицейских, напротив, была в прямом смысле слова залита кровью жертв. Поэтому с первого взгляда кажется, что упомянутый неперсонифицированный аспект бюрократических массовых убийств не может помочь в анализе действий 101-го резервного батальона. Тем не менее психологическое облегчение, испытываемое при разделении труда, имело место и в случае фактических убийств. Это касается как разделения труда по непосредственному уничтожению с другими подразделениями, когда 101-й батальон только вытаскивал евреев из домов, стоял в оцеплении, сажал в грузовики или поезда, а другие подразделения собственно расстреливали, так и в особенности отправки в лагерь смерти, когда полицейские были географически несколько дистанцированы от места убийства. Психологическим преимуществом в случае депортации жертв в лагерь смерти было то, что полицейские не присутствовали при самом убийстве. После произошедшего в Йозефове в тех случаях, когда они сами непосредственно не убивали, им казалось, что они не принимают участия в убийстве и не отвечают за него (S. 213).

Проходил ли личный состав 101-й резервного батальона специальный отбор, и если да, то какой? Немецкий историк Ганс-Генрих Вильгельм (Hans-Henrich Wilhelm) установил, что ведомство Гейдриха очень внимательно относилось к отбору и распределению офицеров. Гиммлер, который был весьма озабочен вопросом нахождения подходящего исполнителя для каждого задания, так же придирчиво подбирал людей на ключевые посты в полицию и СС, что объясняет, почему коррумпированный Глобочник был переведен в дискрипт Люблин. Но состав 101-го резервного батальона не проходил никакого специального отбора. По возрасту, региональному и социальному происхождению эти мужчины не являлись действительно пригодным «материалом» для создания команды будущих массовых убийц. О том, что какой-то отбор имел место, говорит очень большой процент членов НСДАП среди низшего состава батальона (25%). Найти следы особого отбора офицеров оказалось еще сложнее. По эсэсовским меркам, хотя майор Трапп и был немецким патриотом, но отличался приверженностью традициям и сентиментальностью — качествами, которые в нацистской Германии считались слабостью. Что касается Хоффманна и Вольауфа, то

несмотря на их безупречные партийные рекомендации, назначение в резервный полицейский батальон с точки зрения эсэсовской карьеры было равнозначно отправке на запасной путь. Парадоксально, но самым безжалостным и извращенным убийцей оказался 48-летний старший лейтенант запаса Гнаде, а не два молодых гауптштурмфюрера, как можно было бы предположить. Браунинг приходит к выводу, что 101-й резервный полицейский батальон был послан расстреливать евреев не потому, что именно эти мужчины особенно подходили для выполнения такого задания. Напротив, на том этапе войны это были практически единственные силы, не находящиеся на фронте, которые можно было использовать для уничтожения евреев. Может быть, Глобчник был уверен, что любой батальон, вне зависимости от его состава, в состоянии провести массовый расстрел (S. 216).

Изучая теорию «авторитарной личности» Адорно и феномен «*sleeper*», описанный Эрвином Штаубом (Erwin Staub)⁷, Браунинг приходит к выводу, что для понимания 101-го резервного батальона лучше всего подходит эксперимент Филиппа Зимбардо. Поведение, которое Зимбардо наблюдал у 11 «тюремщиков», соответствует поведению полицейских 101-го батальона. Треть выборки Зимбардо показала себя жестокими и свирепыми тюремщиками, средняя группа — «жесткими, но справедливыми», они придерживались правил игры и не стремились плохо обходиться с «заклученными». Только два человека (20 % выборки) оказались «хорошими тюремщиками», которые не наказывали «заклученных», а даже по возможности помогали им. Спектр, зафиксированный Зимбардо, повторяет структуру, сформировавшуюся в 101-м резервном батальоне: «ядро» батальона — сами вызывались участвовать в расстрелах и «охоте на евреев»; большинство полицейских ждали приказа зачищать гетто или расстреливать, но сами не искали возможности убивать, а даже иногда, когда их никто не видел, могли дать жертве уйти; и маленькая группа полицейских, не превышающая 20 % состава батальона, отказалась от участия в расстрелах (S. 220).

Браунинг обращает особое внимание на следующий факт. Третий рейх предоставлял огромные возможности сделать карьеру в областях, где жестокость и насилие поощрялись. Тем не менее резервисты не пользовались этими возможностями, а оставались разнорабочими или мелкими клерками. Поэтому поведение «простых» полицейских батальона (не унтер-офицеров, профессиональных полицейских или эсэсовцев) сложно объяснить с точки зрения теории «авторитарной личности» (S. 221).

Чаще всего убийцы объясняли свои действия тем, что у них не было выбора, они выполняли приказ. Но за прошедшее после окончания Второй мировой войны время состоялись сотни процессов против нацистских преступников, и ни на одном процессе ни один обвиняемый не смог привести доказательств, что за отказ убивать безоружных гражданских лиц его действительно ожидало суровое наказание. Наказание, которое могло повлечь такое непослушание, было несоизмеримо с тяжестью преступления — убийства, совершение которого ожидалось от мужчин (S. 223). Одним из вариантов самооправдания было утверждение, что в тот момент, когда мужчины соглашались на выполнение ужасающих заданий, они не могли знать, что наказание

⁷ Штауб назвал «*sleeper*» следующий феномен: большинство людей в особых условиях способны на brutальное насилие и убийства (S. 218).

за невыполнение приказа будет не очень суровым. Тот, кто послушно соглашался следовать приказу убивать безоружных женщин, детей и стариков, находился в полной уверенности, что у него не было выбора. Без сомнения, во многих подразделениях офицеры угрозами заставляли своих подчиненных повиноваться. Некоторые из унтер-офицеров 101-го батальона специально выбирали полицейских, которые не хотели стрелять, и угрозами заставляли их выполнить приказ. Тем не менее этот аргумент неприменим к 101-му батальону в целом. С того самого момента как майор Трапп со слезами на глазах предложил тем, кто «не считает себя достаточно зрелым для такого задания», отойти в сторону и защитил полицейского от гнева его командующего капитана Хоффманна, было ясно, что в батальоне нет мнимого принуждения. Это подтверждается и тем, что Трапп навсегда освободил лейтенанта Бухманна от участия в расстрелах. Таким образом, в батальоне выкристаллизовалось негласное правило — для проведения акций выбирались те, кто был готов стрелять, и те, кто при формировании «расстрельных команд» не предпринимал мер, чтобы остаться в стороне. В больших акциях те, кто не хотел убивать, в действительности не испытывал настоящего принуждения, поскольку Трапп не поддерживал угрозы унтер-офицеров. В оцеплении и конвоировании должны были принимать участие все, но каждый сам принимал решение, использовать ли ему оружие против безоружных или нет. Участники «расстрельных команд» на допросах показывали, что полицейские не получали однозначных приказов убивать маленьких детей или во время зачисток гетто разыскать всех прячущихся людей. Они также признавались, что часто при зачистках не стреляли, если эта их слабость могла быть скрыта от глаз сослуживцев (S. 223).

Если исполнение приказов в данном случае нельзя объяснить страхом перед наказанием, может быть, его можно объяснить с точки зрения «подчинения авторитету», по Стэнли Милгрэму, задается вопросом автор. Это объяснение, как и предыдущее, не совсем подходит к ситуации, сложившейся в 101-м батальоне. В отличие от лабораторных экспериментов Милгрэма майор Трапп не был сильным авторитетом, напротив, он был слаб и показывал свою слабость подчиненным. Он признался, что приказ ему неприятен, но пришел «с самого верха». Почему же большинство полицейских не воспользовались предложением Траппа? Милгрэм в ходе эксперимента установил, что испытуемые намного чаще оправдывали свое поведение подчинением авторитету, чем просто конформизмом, так как первое снимало с них груз ответственности за их действия. Но многие полицейские 101-го батальона, напротив, ссылались в первую очередь на то, что боялись, что их товарищи-сослуживцы подумают, будто они слабаки (S. 229). В основе эксперимента Милгрэма лежало идеологическое оправдание, построенное на убеждении, что наука по определению представляет собой нечто хорошее и служит прогрессу. При этом экспериментаторы не пытались очернить жертву в глазах испытуемого или привить ему какую-то определенную идеологию. Распространяя результаты своего эксперимента на национал-социализм, Милгрэм выдвигал гипотезу, что «самое деструктивное поведение нацистов под более или менее строгим контролем было следствием интериоризации авторитета, осуществленной в результате длительной идеологической обработки, невозпроизводимой в

лабораторных условиях»⁸ (S. 231). Были ли полицейские 101-го батальона жертвами «промывки мозгов»? — спрашивает себя Браунинг. Безусловно, Гиммлер придавал огромное значение идеологической индоктринации эсэсовцев и полицейских. Они должны были быть не только хорошими солдатами, но и идеологически мотивированными воинами, уничтожающими политических и расовых врагов рейха. Тем не менее существовали серьезные различия между СС и полицейскими резервистами, которые не отвечали представлениям Гиммлера об идеальных арийцах. Например, для того чтобы вступить в СС, необходимо было доказать, что в семье в последних пяти поколениях не было евреев. До октября 1942 года в резервные полицейские батальоны набирали мужчин, у которых могли быть дедушки или бабушки евреи (не более двух) и мужей женщин с таким родством (S. 232).

В базовое образование полицейского входил месячный идеологический курс, включавший себя материал о расовом учении как основе идеологии и о чистоте крови. После окончания курса все полицейские батальоны должны были получать идеологическую и военную подготовку у своих офицеров. Офицеры, в свою очередь, должны были пройти недельные курсы, на которых не только получали необходимые идеологические знания, но и пробовали себя на педагогическом поприще. Офицеры 101-го батальона однозначно придерживались указаний о проведении идеологических занятий с полицейскими. В декабре 1942 года капитаны Хоффманн и Вольауф и старший лейтенант Гнаде были отмечены Гиммлером за успехи в области идеологического обучения личного состава. Но взгляд на фактический материал, который использовался в 101-м батальоне для идеологических уроков, может породить сомнения в том, что эсэсовская индоктринация является единственным объяснением превращения совершенно обычных мужчин в убийц, пишет Браунинг (S. 233). В федеральном архиве в г. Кобленц находятся два вида таких материалов. Во-первых, это еженедельный «Бюллетень идейного обучения полиции порядка» (*Mittelungsblatt für die weltanschauliche Schulung der Opro*), выходивший с 1940 по 1944 год. Отдельные передовицы принадлежат перу таких бонз, как Геббельс, Розенберг или Вальтер Гросс. Конечно, бюллетень пронизан общими расистскими лозунгами, но конкретно антисемитизму в более чем 200 номерах уделено не так уж много внимания. В одной из статей «Еврейство и криминал» редакция бюллетеня приходит к выводу, что такие присущие евреям качества, как «несдержанность», «тщеславие», «бессердечность», «тупость», «коварство», «грубость», присущи и «идеальному преступнику». По мнению Браунинга, такое чтение может скорее навевать сон, чем толкнуть к кровавой расправе (S. 234). В декабрьском номере 1941 года внимание уделяется конечной цели войны — «Европе без евреев»: нация паразитов должна быть окончательно вырвана из европейской семьи. То, что еще два года назад казалось невозможным, шаг за шагом становится реальностью — таков общий смысл номера (S. 234). Эти лозунги пронизывали не только издания для полицейских батальонов, они распространялись во всем обществе. То, насколько бюллетень малопригоден для «промывки мозгов» с целью сделать из полицейских массовых убийц, показывает статья от 20.09.1942 —

⁸ Перевод цит. по: *Фрезар Ж-Ж. От экспериментов Милгрэма до полей сражения: к пониманию поведения комбатантов // Международный журнал Красного Креста. Сборник статей (март, сентябрь), 2004. С. 59. <[http://www.icrc.org/web/rus/siteruso.nsf/html/irrc-841-844-2004/\\$File/Article2.pdf](http://www.icrc.org/web/rus/siteruso.nsf/html/irrc-841-844-2004/$File/Article2.pdf)>*

единственная статья, посвященная непосредственно резервным батальонам полиции. Основная мысль статьи — каким бы малозначительным ни казалось задание, его добросовестное выполнение в условиях тотальной войны очень важно. Необходимо отметить, что эта статья вышла в свет и могла попасть в поле зрения личного состава 101-го резервного батальона уже после его зверства в Йозефове.

Во-вторых, это «Труды по идейному обучению полиции порядка» (*Shriftenreihe für die weltanschauliche Schulung der Ordnungspolizei*), выходившие 4–6 раз в год. Один из выпусков 1941 года был посвящен чистоте крови и рейху. В 1942 году вышел номер под названием «Германия перекроит Европу по-новому», в 1943-м — специальный номер по вопросам расовой политики и еврейскому вопросу, суть которого сводилась к следующим тезисам: германская нация находится в постоянной борьбе за выживание; необходимо расчистить территорию, чтобы германский народ мог умножаться; необходимо поддерживать чистоту крови; евреи — это смесь рас, обеспечивающая свое существование благодаря инстинктам паразитов; расово чистый народ и евреи не могут сосуществовать, между ними возможна лишь борьба; сегодняшняя война решает судьбу Европы, а с полным уничтожением евреев Европа наконец-то окажется в полной безопасности. В заключение говорится, что расовая борьба — это в том числе демографическая борьба, поэтому предлагается рожать как можно больше детей. Поскольку эсэсовцы являются сливками нации, они должны рано жениться на расово чистых девушках и производить на свет как можно больше детей (S. 237).

Для того чтобы судить, насколько полицейские-резервисты были индоктринированы этими изданиями, необходимо учитывать несколько факторов. Во-первых, самое содержательное из вышеуказанных изданий вышло в 1943 году, когда северная часть дистрикта Люблин была уже практически «свободна от евреев», следовательно, слишком поздно, чтобы сыграть значительную роль в индоктринации 101-го батальона. Во-вторых, журнал 1942 года обращался в первую очередь к молодым эсэсовцам, а не к резервистам, которые уже имели жен и детей. В-третьих, возраст резервистов снижал их восприимчивость к индоктринации. Большинство нацистских преступников были очень молодыми людьми, выросшими в условиях нацистской пропаганды. Мировоззрение большинства мужчин 101-го батальона сформировалось до 1933 года в системе традиционных немецких ценностей. В-четвертых, идеологические трактаты опирались не только на нацистское мировоззрение, но и на политическую культуру, в которой резервисты прожили прошедшее десятилетие. Постоянное оскорбление евреев и превозношение германской нации стало основой мировоззрения большей части населения Германии, в том числе среднего полицейского-резервиста. В-пятых, журналы и другие материалы, посвященные еврейскому вопросу, хотя и оправдывали необходимость создания «свободной от евреев Европы», а также должны были вызывать и поддерживать симпатии к «окончательному решению», но они не содержали призывов убивать евреев и тем самым вносить личный вклад в осуществление этой цели. Стоит отметить, что материалы для обучения полиции порядка в случае борьбы с партизанским движением содержали прямое указание на то, что каждый должен быть достаточно твердым, чтобы самому убить партизана и подозреваемого в участии в партизанском движении. При этом в тех областях Польши, в которых дислоцировался 101-й батальон, уничтожение евреев и убийство партизан практически

«не пересекались», так что уничтожение евреев нельзя объяснить требованием убивать подозреваемых в партизанском движении.

Браунинг отмечает, что высокие чины СС посещали полицейские батальоны, которые готовились к отправке на территорию СССР, и проводили с ними беседы, готовя к участию в массовых убийствах. 101-й резервный полицейский батальон перед отправкой в Польшу такой инструктаж не проходил.

Обобщая, можно сказать, что 101-й резервный батальон был так же заражен расистской и антисемитской пропагандой, как и все остальное германское общество. Кроме того, как во время базового обучения, так и после него полицейские подвергались индоктринации, хотя большая часть материалов тем не менее не совсем подходила для поставленных целей. Кроме того, важную роль сыграл конформизм (S. 240).

Браунинг завершает свое исследование следующими размышлениями. Попытка историка объяснить поведение человека, а уж тем более поведение 500 людей сама по себе весьма дерзкое предприятие. Рассказанная история — это история совершенно обычных мужчин, у которых был выбор и большинство из которых решились на ужасающие преступления. Однако оправдать убийц нельзя. Ведь и в 101-м батальоне были те, кто отказался убивать. Человеческая ответственность относится к области индивидуального. Коллективное поведение батальона тем не менее вызывает определенную тревогу. И сейчас существуют общества, в которых сильны расистские настроения. Везде люди стремятся сделать карьеру. Любое современное общество характеризуется сложной бюрократической системой и специализацией, размывающей чувство личной ответственности. Любой социальный коллектив оказывает давление на поведение входящего в него индивида. Если мужчины из 101-го резервного батальона в таких условиях смогли стать убийцами, то для какой группы людей можно полностью исключить такую возможность? (S. 247)

Нет такой вещи, как социальная наука: в защиту Питера Уинча

*Павел Степанцов**

Аннотация. Вопросы, затрагиваемые в рецензии на недавно вышедшую книгу Фила Хатчинсона, Руперта Рида и Веса Шэррока «Нет такой вещи, как социальная наука», относятся к философии методологии социальных наук: какого рода исследовательские проблемы могут быть изучены социологией, может ли социология изучать социальный мир как эмпирический и к чему приведет отношение социологов к предмету собственного изучения как к эмпирическому? Прослеживается, как авторы книги, опираясь на философию социальных наук Питера Уинча, критикуют проект социологии как эмпирического предприятия. Далее идет критическое суждение их собственного проекта социологии.

Ключевые слова. Уинч, философия социальных наук, Витгенштейн, этнометодология, концептуальные вопросы, эмпирические вопросы, объяснение, понимание, интерпретация и описание социальных событий.

Провокативный заголовок книги, возможно, отвлечет внимание читателя от двух весьма важных сопутствующих моментов. Во-первых, работа, как следует из подзаголовка, посвящена «защите Питера Уинча»; во-вторых, ее выход приурочен к пятидесятилетнему юбилею первого издания книги Уинча «Идея социальной науки» [4] (она впервые увидела свет в 1958 году). Это кажется странным: от кого еще нужно защищать Питера Уинча, точнее, его знаменитую книгу спустя полвека после ее выхода в свет? Ведь, как утверждают сами авторы, Уинч в современной социологической теории рассматривается по большей части как всего лишь один из социологов, некогда предпринявший небольшую «интеллектуальную диверсию» против принятой в то время «идеи социальной науки». При этом считается, что на вопросы, которые он поставил перед социальной наукой, уже давно получен ответ. «Кто сейчас читает Питера Уинча?» — так, перефразируя Парсонса, мы могли бы спросить у авторов. — Кто вступает с ним в теоретические дискуссии? Не предлагают ли нашему вниманию Хатчинсон, Рид и Шэррок всего лишь исследование по истории социальной мысли? Но зачем тогда такое название? Возможно, оно сознательно сделано таким провокативным, потому что авторы хотят побудить нас заглянуть в саму книгу, чтобы прояснить возникающее недоумение».

Уже из Введения мы узнаем, что книга совсем не по истории социологии. Название адекватно содержанию: авторы хотят доказать, что социальной науки нет, точнее, она не может существовать. Правда, они тут же оговариваются: на самом деле правильность понимания их тезиса зависит от того, какой смысл мы вкладываем в слово

* **Степанцов Павел Михайлович** — MA in Sociology, стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии НИУ-ВШЭ. Email: pavel.stepantsov@gmail.com

© Степанцов П., 2010

© Центр фундаментальной социологии, 2010

«наука». В действительности авторы выступают не против «духа» научного исследования и не против его точности, а против «методологического сциентизма», идеи, что социальные науки должны строиться по образу и подобию естественных наук и заниматься эмпирическими проблемами в том же ключе, в каком ими занимаются последние [р. 1–2].

Питера Уинча, заявляют авторы, действительно надо защищать, но эта защита направлена не только и не столько против его оппонентов (коих теперь довольно сложно найти), сколько против его «мнимых союзников», которые не поняли суть его аргумента. Уинч был не просто «мелким интеллектуальным диверсантом». Его задача состояла в том, чтобы подвести под социальную науку новые основания, изменить ее «идею». Уинча не поняли; он говорил не о том, что социология должна быть понимающей или качественной, и не о том, что она может или не может дать нам понимание других культур. Его тезис был направлен не против каких-то специфических вопросов социальной теории и методологии, но должен был подорвать основы социальной науки. Авторы ставят своей целью «напомнить» утверждение Уинча о том, что основные вопросы социальной науки являются не эмпирическими (в том виде, какими мы их находим в естественных науках), а философскими, и что они «логически отличны от тех, которые встречаются в естественных науках» [р. 6].

Социологию, считают авторы книги, ошибочно относят к наукам, а не к философии. Это происходит потому, что не придается должного значения введенному Уинчем различению эмпирических и концептуальных проблем, которые должны изучаться по-разному. Уинч критиковал идею социологии как эмпирического предприятия, основной целью которого является исследование регулярностей, постигаемых в *общих, научных понятиях*: «Если положение социального исследователя... может в принципе восприниматься как сравнимое — в основных логических чертах — с положением представителя естественных наук [который ищет регулярности и постигает мир в общих понятиях], должно быть верным следующее. *Понятия и критерии, в соответствии с которыми социолог судит, что в двух ситуациях случается та же самая вещь, или происходит одно и то же действие, должны пониматься в отношении к правилам, управляющими социологическим исследованием*» [4, с. 65; курсив мой. — П.С.].

Провокативность тезиса Уинча заключается как раз в том, что он ставит под вопрос саму процедуру определения идентичности явлений на основании «правил, управляющих социологическим исследованием». Социологи, делающие эмпирическую социальную науку, находят в социальной жизни регулярности, основываясь на процедурах идентификации событий социальной жизни. Они переписывают и переопределяют ее в соответствии с методическими правилами проведения эмпирического социологического исследования. Опираясь на философию позднего Витгенштейна, Уинч указывает, что общественная жизнь строится в соответствии с собственными правилами, и ее участники вырабатывают собственные критерии для определения, какие события считать одними и теми же, а какие нет. И если «социальное исследование как наука» предполагает построение собственных правил, явным образом отличающихся от тех, которые существуют в обыденной жизни, то тогда, говорит Уинч,

настоящее социальное исследование должно уйти от методологических процедур социальных наук, почерпнутых ими из естественных, и быть скорее ненаучным.

Вопрос здесь глубже, чем может показаться на первый взгляд. Он эпистемологический по своему характеру. Откуда мы берем понятия, в которых осмысляем социальную жизнь? Уинч утверждает, что по некоторым соображениям применять методологию естественных наук в социальных нельзя. Социолог должен не просто строить обобщенные эмпирические научные объяснения социальной реальности, сколько знать, что происходит в этой реальности, как она осмыляется самими действующими и, главное, как они сами идентифицируют описываемые социологом события.

Именно эту часть аргумента Уинча в значительной степени артикулируют Хатчинсон, Рид и Шэррок. Они утверждают, что Уинч не был воспринят как серьезный и провокативный социальный мыслитель, поскольку большинству его читателей не удалось уловить витгенштейнианский пафос его аргументации. А ведь именно отсылка к философии позднего Витгенштейна и позволяет Уинчу поставить под вопрос весь проект социальной науки. Хатчинсон и его соавторы говорят, что социальная наука в том виде, в котором ее критикует Уинч, преследует цель выработать общий метод понимания и объяснения человеческого поведения. В рамках эмпирического проекта социальной науки понимание человеческого поведения представляется как проблема: поведение требует интерпретации и не может быть адекватно научно объяснено без наличия некоего общего метода, направляющего исследовательские действия социолога. Социолог всегда пытается как-то объяснить или проинтерпретировать наблюдаемые им явления. *В такой трактовке основным методологическим вопросом социологии является вопрос о возможности эмпирического научного объяснения социальных явлений или их интерпретации на основании определенных научных социологических посылок.*

Социология же не может давать ни объяснения социальным явлениям, ни интерпретировать их. Социология, как и философия в ее понимании Витгенштейном, не открывает что-то новое о социальном мире. Она не может объяснить его, равно как и давать его интерпретации. Любая научная социологическая деятельность, считают Хатчинсон, Рид и Шэррок, направлена на предоставление новой эмпирической информации о социальном мире и движима иллюзией, что задача социологии состоит в ответе на эмпирические вопросы. Между тем, утверждают авторы, Уинч пытался доказать, что социология, в отличие от естественных наук, не имеет настоящих эмпирических проблем. Она занимается разрешением концептуальных путаниц — в этом ее цель. Уинч, таким образом, подрывает основания социальной науки, он уверен, что путь естественных наук неприемлем для социологии, а потому его работа имеет фундаментальное значение для методологии и эпистемологии социальных наук.

Таков изложенный в сжатом виде основной содержательный аргумент рецензируемой работы, очищенный от научной полемики авторов с различными прочтениями Уинча, которые они считают неправильными. Читатели найдут в книге множество интересных теоретических ходов, которые призваны доказать, что Уинч не был ни релятивистом, ни лингвистическим идеалистом, ни научным или политическим консерватором.

Наконец, авторы проделывают определенную работу по сопоставлению аргумента Уинча и аргумента этнометодологов, хотя, пожалуй, разведению позиций Уинча и Гарфинкеля стоило уделить больше внимания. А ведь Уинч в работе Хатчинсона, Рида и Шэррока звучит на удивление «этнометодологично»¹. Мне кажется, это не является недостатком работы, если только рассматривать ее *не как историко-социологическую, а как теоретическую*. При таком взгляде книга Уинча представляет собою не исторический материал, требующий интерпретации и «правильного прочтения» (несмотря на то, что заявляют авторы), а ресурсом теоретизирования. И тогда задачей прочтения (или перепрочтения) книги является разработка собственного теоретического аргумента. Я предлагаю рассматривать книгу Хатчинсона и его соавторов именно в этом ракурсе. Проект Уинча в их прочтении — это проект создания нового языка социальной науки, изменения идеи о том, как должна делаться социология. Этот проект дает ответы на ряд фундаментальных вопросов: о задачах социологии, ее методологии, месте социолога в объясняемой реальности и о соотношении позиций социолога и позиций действующего.

Концептуальные и эмпирические вопросы

Критика Хатчинсоном, Ридом и Шэрроком проекта социальной науки в значительной степени основывается на различении концептуальных путаниц (*conceptual confusions*) и эмпирических проблем. Они утверждают, что социология, по мнению Уинча, постольку, поскольку она не обладает подлинными эмпирическими проблемами, должна заниматься разрешением концептуальных путаниц. Возможно, этот «аргумент Уинча» звучит в устах Хатчинсона, Рида и Шэррока несколько более радикально, чем в книге самого Уинча. Вероятно, такая радикальность формулировки приводит их к трактовке этого различения в ином свете, чем это делал защищаемый ими Уинч. Чтобы разобраться, нам необходимо обратиться к самому различению более подробно.

Итак, идею различения эмпирических и концептуальных вопросов авторы книги заимствуют у Уинча, а он, в свою очередь, берет ее у Витгенштейна. Обсуждая вопросы философии психологии, Витгенштейн призывает отделять проблемы, которые могут быть эмпирически изучены, от тех, что на деле оказываются концептуальными путаницами. «Смятение и бесплодие психологии не может быть объяснено тем, что она является „молодой наукой“. Ее состояние несопоставимо с состоянием, например, физики в самых ее истоках (скорее, [оно сопоставимо] с определенными направлениями в математике — теорией множеств). [Это так] потому, что в психологии одновременно наличествуют экспериментальные методы и *концептуальные путаницы (conceptual confusion)*... Наличие экспериментального метода заставляет нас ду-

¹ Взять к примеру хотя бы утверждение авторов, что работа социолога должна состоять в производстве переописаний: «Понимание и Уинчем, и Гарфинкелем того, чем является социологическое мышление, сопоставимо: оба они говорят, что оно в значительной степени представляет собою вторичную работу и что мероприятие, в которое оно вовлечено... состоит в производстве не описаний, а переописаний» (p. 101).

мать, что мы обладаем средством избавления от проблем, которые нас тревожат. Но эти проблемы и методы не пересекаются (*pass one another by*)» [9, р. XIV, 317].

Витгенштейн стремится показать, что концептуальные путаницы не могут быть решены путем эмпирического исследования, потому что они вызваны не столько наличием неразрешенных фактически вопросов, сколько неправильным использованием слов, которое приводит к порождению ложных проблем, не могущих в принципе получить ответ. Какого рода вопросы могут быть концептуальными? Что их отличает от эмпирических? Например, вопросы, видит ли некто картину в таком-то свете, слышит ли музыку так-то и так-то, находит ли он сходство между двумя произведениями искусства, лицами и т. д. — все это не вопросы эмпирического рода, и они не могут быть эмпирически исследованы психологами. Здесь мы имеем дело не со сходствами или различиями в *восприятии*, утверждает Витгенштейн, но спрашиваем, что *значит*, что некто видит картину или слышит музыку тем или иным образом. Иными словами, переформулируя в духе позднего Витгенштейна, наши вопросы сводятся к тому, как правильно употребляются некоторые понятия. Правильность или неправильность употребления слов не может быть эмпирически установлена. Поэтому наша проблема не может получить своего решения эмпирическим путем, а требует концептуального анализа.

Многие вопросы, которые мы относим к сфере эмпирической психологии, являются концептуальной путаницей. Их необходимо разрешать, т. е. показывать, что они порождены неправильным употреблением слов, и затем «возвращать слова на свои места». Так, вопрос о том, разумен ли человек, говорит Витгенштейн, является, конечно же, концептуальным вопросом. Мы не можем эмпирически исследовать человеческую природу на предмет разумности. Сталкиваясь с таким вопросом, нам необходимо понять, что он значит, когда и в каких обстоятельствах мы можем осмысленно говорить о разумности человека, т. е. как мы используем понятие разумности. Проведение экспериментов, выделение общих и жестких критериев разумности, т. е. попытки ответить на вопрос о разумности человека эмпирически, напротив, заводят нас в тупик. Они не помогут нам прояснить, что означают слова о разумности человека. Иными словами, существует ряд вопросов, которые не могут получить свой ответ посредством применения экспериментальных методов науки. Сталкиваясь с ними, мы занимаемся не эмпирическим исследованием, а изучением значений понятий, т. е. занимаемся концептуальной работой.

Уинч утверждает, что концептуальные вопросы существуют не только в психологии, но и в социальных науках. Критикуя применение эмпирических методик в социологии, он обращается к работам Милля. По мнению Милля, метод моральных наук должен быть эмпирическим, т. е. таким же, что и метод естественных наук. Единственное отличие моральных наук от естественных состоит в том, что предмет первых лишь несколько более сложный, чем предмет последних. По словам Уинча, Милль ошибается, предполагая, что различие между предметом социальных и естественных наук сводится лишь к относительной сложности первого, и поведение людей всего лишь более комплексно, чем поведение других созданий. На самом деле, говорит Уинч, «понятия, которые мы применяем к более комплексным формам поведения, логически отличны от тех, что применяются нами к менее комплексным»

[10, p. 72]. Различия между этими понятиями не в степени (комплексности), а в их типе. Они разводятся логически. Понятия и проблемы социологии не носят эмпирического характера. Уинч вполне в духе Витгенштейна заявляет, что концептуальные проблемы — это не предмет эмпирического исследования; они требуют философского анализа, имеющего своей целью открыть то, о чем вообще имеет смысл говорить. Концептуальная работа в социологии направлена на изучение смысла используемых понятий, и ее цель состоит в прояснении (*elucidation*) этого смысла, необходимого, чтобы избежать концептуальных путаниц.

Хатчинсон, Рид и Шэррок утверждают, что невнимание «друзей» и «критиков» Уинча к его различению концептуальных и эмпирических проблем не позволило им уловить критический пафос его работы. Фактически, говорят нам авторы, Уинч своим различением стремится показать и доказать, что социология не может быть эмпирической наукой, а наличие социологических вопросов, требующих эмпирического решения, является иллюзией. На самом деле, в отличие от эмпирических наук, у социологии нет подлинно эмпирических проблем (p. 37). *Социология занимается вопросами концептуальными*. Это не те вопросы, на которые можно дать ответ посредством эмпирического исследования, а те, которые требуют концептуальной работы по прояснению используемых понятий. Это не научные, а философские вопросы по своей сути, например, существует ли Бог или как соотносятся мышление и реальность. Во второй главе делается еще более радикальное заявление: на самом деле социология отличается от эмпирических наук тем, что не может давать нам никакой информации об устройстве социальной жизни, *она не может сказать ничего нового, того, что не известно самим действующим*. «То, что может быть сказано нами как философами, не может давать фактической информации, не может сообщать эмпирические новости, но может лишь сообщать наиболее „тривиальные“ факты, т. е. такие факты, о которых не спорят (например, о том, что „red“ — слово, обозначающее цвет, в английском языке). <...> То, что философии „нечего сказать“, означает, что философия не может сказать что-то, что было бы *информативным с точки зрения фактов (factually informative)*. Это не ее дело — рассказывать. Она не может сказать людям что-то, чего бы они уже не знали» (p. 7).

Таким образом, тезис Хатчинсона, Рида и Шэррока в сжатом виде можно выразить следующим образом. Новую информацию об устройстве социального мира могут предоставлять лишь эмпирические науки, а социология, поскольку ее задачей является прояснение концептуальной путаницы, выполняет то, что авторы называют «терапевтической функцией» — проясняет то, с чем мы и так уже знакомы, — значение используемых нами слов.

Авторы книги интерпретируют Уинча достаточно радикально. Получается, что социология не только не является эмпирической наукой, но и в принципе не может предоставлять новую информацию об изучаемом ею предмете. Уинч, который хотел показать значимость философии (в первую очередь философии Витгенштейна) для социальных наук, вдруг — при посредничестве авторов книги — заявляет, что социология не является наукой, что ее цель сводится к «умелой терапии» и прояснению понятий. Действительно ли Уинч был столь радикален, как его интерпретируют авто-

ры? И правда ли, что в прочтении большинства других социологов, как нам говорят Хатчинсон, Рид и Шэррок, суть аргумента Уинча искажается до неузнаваемости?

Эти вопросы, безусловно, очень важны. И все-таки я бы предложил обойти их вниманием, потому что они нерелевантны в отношении главного. Если мы будем держаться уже высказанного мнения, что книга Хатчинсона, Рида и Шэррока является скорее теоретической, чем историко-социологической, если мы согласимся, что они используют аргумент Уинча для развития собственных идей, то именно на этом и надо сосредоточиться, не забывая, конечно, об известной слабости их историко-теоретической интерпретации. Посмотрим теперь, насколько сильна или слаба их собственная позиция.

Эмпирические вопросы, эмпирические науки и эмпирическая реальность

Основная задача эмпирических наук, по утверждению авторов книги, состоит в том, чтобы давать как можно более общие объяснения наблюдаемым феноменам. Большинство социологов стремятся соответствовать этому идеалу и стараются строить эмпирические обобщения и объяснения того, что они непосредственно наблюдают. Валидность и надежность обобщений гарантируется наличием определенного научного метода, которым пользуются социологи. Стремление социологии и социальных ученых к объяснениям наблюдаемой социальной реальности (по возможности, как можно более общим) обусловлено представлением о существовании определенной реальности, стоящей «за» наблюдаемыми социальными феноменами. Чтобы достичь этой реальности, социологи обыкновенно стараются выйти за пределы практически осуществляемых социальных взаимодействий с целью их рефлексивного анализа и интерпретации (р. 72). «Такой переход от вовлечения в эти практики к воображаемой позиции, которая была бы внешней по отношению к ним, приводит как к возможности потери правильной точки зрения на них, так и к тому, что внимание [социологов] фокусируется на аспектах существующей практики, изолируясь от составляющих практику обстоятельств» (р. 72–73).

Изолируя предмет собственного наблюдения и абстрагируясь от практических обстоятельств, социологи стремятся установить эмпирическую тождественность наблюдаемых феноменов (р. 76). Таким способом создается особая социальная (социологическая) реальность, *эмпирическая действительность*. Важно, что ее создание требует определенного исследовательского усилия, она не существует в самих наблюдаемых событиях социальной жизни. При этом обыкновенно эта реальность рассматривается как «более реальная» и «более истинная», чем та, которая «лежит на поверхности», а потому любое правильное научное социологическое объяснение имеет дело именно с эмпирической реальностью, которая «на самом деле» стоит за практическими взаимодействиями. Отсылка к этой реальности позволяет идентифицировать разнородные социальные феномены и давать им общее объяснение. В этой реальности существуют определенного рода эмпирические проблемы, требующие своего решения посредством общего, универсального метода социальной науки.

Как мы помним, по утверждению авторов, социология не имеет подлинно эмпирических проблем. Социальная наука не дает и не может давать объяснений, ее проблемы, требующие научного объяснения, сконструированы искусственно на основании теоретических посылок и имеют мало общего с настоящими эмпирическими проблемами. То, с чем она должна иметь дело, — это вопросы концептуальные. Социология не изучает эмпирическую действительность так, как это делают подлинно эмпирические науки — те, которые в английском языке обозначаются словом «science»².

Следует ли отсюда, что не существует социальной действительности, т. е. предмета, который социология могла бы изучать? Отнюдь нет. Тезис авторов состоит в том, что социальная действительность не является предметом эмпирического изучения. Более точно, социальная действительность не является эмпирическим предметом или эмпирическим миром.

Что это значит? Как предмет изучения может быть или не быть эмпирическим? Что такое «эмпирический мир» и какие «миры» еще существуют? Далее я попытаюсь показать, что аргумент Хатчинсона, Рида и Шэррока тесно связан со следующей идеей. Нельзя расценивать эмпирический мир как реально стоящий за конфигурацией видимых событий социальной жизни, но доступный лишь научному познанию. Не следует путать «эмпирическую действительность» с онтологией, которая существует независимо от нашей познавательной деятельности. В научном познании мы имеем дело с миром лишь так, как он нами воспринимается, наблюдается и описывается, точнее, так, как он наблюдается наукой. Критика эмпирической социологии, как она видится мне, предполагает в конечном итоге, что «эмпирический мир» не существует отдельно от нашей познавательной деятельности, он не существует отдельно от познавательной деятельности эмпирической науки. Иными словами, эмпирический мир — это не мир, существующий независимо от нас, это мир, создаваемый научным познанием.

Эмпирическая социология, задаваясь целью исследовать эмпирическую социальную реальность, которая «стоит за» или «кроется за» наблюдаемыми событиями социальной жизни, заявляет, что она занимается изучением социальной действительности, которая есть «на самом деле». Она принимает позу «профессионального объясняющего», ищущего общие закономерности, лежащие за поверхностью наблюдаемого. По утверждению Хатчинсона, Рида и Шэррока, основной бедой эмпирической социологии является как раз то, что она пытается найти реальность, которая скрывается за наблюдаемыми социальными феноменами. Но что может скрываться? Отвечая на этот вопрос по отношению к социологической теории и практике, Луман говорит: «Что за этим кроется? Что там *metà tà physiká*? Уже не истинные членения бытия, категории, но различения. Различения наблюдателя. Итак, мы снова приходим к вопросу, который социология всегда ставила и на который для себя отвечала: кто такой наблюдатель? Метафизика — это наблюдатель. Реально оперирующий наблюдатель. То есть наблюдатель, которого можно наблюдать. То есть наблюдающий на-

² Отсюда и название книги. Коль скоро социология не имеет дело с эмпирическими вопросами, то она не является «science». Таким образом, корректнее было бы передавать название книги так: «Не существует эмпирической социальной науки».

блюдателей наблюдатель. То есть рекурсивная сеть наблюдения наблюдения. То есть коммуникация, причем фактически происходящая, действительная коммуникация» [2, с. 333; курсив мой. — П.С.].

Итак, эмпирическая действительность не существует без познавательной активности, без наблюдения или описания. Она предполагает наличие определенных различий — различий наблюдателя. Но в этом уже и кроется ответ на вопрос: что стоит за наблюдаемой констелляцией событий? За ней стоят наблюдатель и его различия. Луман утверждает, что присутствующее — мир фактов — обязано своим существованием отсутствующему, тому единству, которое стоит за различиями и которое может быть увидено лишь посредством иного различия.

Эмпирический мир предполагает наблюдателя. Это же напоминает нам Луман. Факты эмпирических наук возможны лишь потому, что кто-то проводит различия. «К подобным же рассуждениям подталкивает и физика микромира. Все, что в ней может наблюдаться, наблюдается, говорит она, благодаря физикам и их инструментам... Иначе говоря, мир производит физиков, чтобы иметь возможность самому себя наблюдать» [2, с. 331]. Не будь физиков, не было бы и *эмпирической физической реальности*. Некому было бы наблюдать «физический мир», физическую действительность.

Обстоят ли дела схожим образом в социальных науках? Для Лумана общество является описывающей себя системой, и для производства самоописаний обществу в принципе не обязательно наличие (научной) социологии. Что стоит за действительностью общества? Те самоописания, которые оно производит. Что стоит за действительностью социальных взаимодействий? Те взаимные наблюдения, которые осуществляют участники взаимодействия. Вопрос в том, какое место здесь может занять социология.

Проговорим еще раз проблему, с которой мы сталкиваемся. За социальной действительностью стоят неразличия и наблюдения социологов. Социальная действительность (предмет изучения социологии) не существует исключительно как эмпирическая социальная действительность, в отличие, например, от действительности физического мира. Социологи не являются привилегированными наблюдателями социальной действительности. Более того, сама *социальная действительность не является результатом их различительной деятельности*, она не является особой «эмпирической реальностью», т. е. продуктом научного социологического познания в том же смысле, как «физическая эмпирическая реальность» является результатом наблюдения физиков. В этом смысле предмет социологии не обладает эмпирическим статусом. Он существует вне, помимо и, можно было бы сказать, зачастую вопреки наблюдениям эмпирической социологии.

Социология познает реальность, которая уже в известном смысле является действительной без осуществления различия социологами. Привнося свои различия, используя собственные методы познания, применяя понятия, отличные от тех, которые уже используются, короче говоря, объясняя социальную действительность при помощи собственных различий, социологи создают еще один пласт действительности, назовем его «социологической действительностью». И чтобы доказать право на существование своих объяснений, эмпирическая социология осуществляет хитроумный трюк: она встает в просветительскую позу. Основной риторический

прием эмпирической социологии, по утверждению авторов, состоит в том, что социологи объявляют, что они знают лучше других, как устроена социальная действительность, и что эмпирический социальный мир, изучаемый ими, — это настоящий мир, стоящий за наблюдаемыми социальными событиями, и отсылка к нему является легитимным приемом социологического объяснения. Так появляется фигура «просветительской социологии».

Книга Хатчинсона, Рида и Шэррока как критика «социологического просвещения»

Но что такое *социологическое просвещение*? Что мы под этим понимаем? Социолог-просветитель — это тот, кто стремится открыть глаза непросвещенным (еще) социальным деятелям на то, как *на самом деле* устроена социальная действительность и каковой она *должна* быть. «Существует несколько стандартных объяснений и описаний социальной жизни, но социолог утверждает, что знает, какова она на самом деле. Социальная жизнь устроена не так, как об этом говорят идеологи, представители церкви, партийные и профсоюзные деятели, журналисты и т. д. Все это слова, которые могут быть хороши, но они не обеспечивают доступ к некоторому *массиву контролируемого опыта* — *контролируемого в части его получения, перепроверки, приращения, что, собственно, и отличает науку от всего остального*. Социология, таким образом, это наука, но наука о чем? Здесь появляется старая формула.: «Социология как наука о действительности» [3, с. 265; курсив мой. — П.С.].

Проблема социологического просвещения, таким образом, связывается с «практикой социологического объяснения», с тем, «что, собственно, и отличает науку от всего остального». Социология как наука для социолога-просветителя — это наука о действительности, действительности, отличной от обычных ее объяснений и описаний. Социолога-просветителя отличает то, что он обладает *методом*, который обеспечивает доступ к «массиву контролируемого опыта», открывающему ему глаза на социальную действительность, что, в свою очередь, дает социологу право открывать глаза всем остальным. В конечном итоге, как утверждает Филиппов, просветительское социологическое постижение действительности отличается от простого наблюдения и описания тем, что оно предлагает «*встать над простым наблюдением*» и предполагает определенный выход за пределы непосредственного опыта наблюдения и его объяснение посредством иных, лежащих за *пределами наблюдаемого* оснований. Проще говоря, действительность не может быть «схвачена» в простом наблюдении или в различениях обыденных действующих, ее познание предполагает применение особых методов (социологического) трансцендирования.

Утверждение социологов, что они обладают таким универсальным методом постижения скрытой от глаз других реальности, стоящей за наблюдаемыми социальными феноменами, позволяет занять им «просветительскую позицию»: «„Социальные ученые“, позвольте нам напомнить, являются само-назначенными профессиональными объясняющими» (р. 76). Они ищут проблемные точки в социальной реальности и дают им объяснение на основании общих теоретических схем.

Против такой просветительской социологии и направлен аргумент Хатчинсона, Рида и Шэррока. Они утверждают, что социология не может строиться по образцу теоретико-гипотетической науки. В основе этого утверждения опять же лежит представление, что работа социолога в значительной степени подобна работе философа, помогающего выбраться из концептуальных путаниц. Витгенштейн, к которому апеллируют авторы книги, утверждал, что метод прояснения концептуальных затруднений не может быть основан на научном теоретико-гипотетическом методе. «Мы не можем разрабатывать теорию какого-либо рода. В наших рассуждениях не должно быть ничего гипотетического. Мы должны избегать всяких объяснений, и лишь одни описания могут иметь место» [9, § 109].

Теоретико-гипотетические науки строят теории и преобразовывают их в гипотезы, которые могут и должны быть подвергнуты эмпирической проверке. Социолог-просветитель стремится объяснить социальную реальность как эмпирическую, тем самым он подходит к ней так же, как и естественные ученые подходят к изучаемой ими реальности. При этом он представляет уже описанную и описываемую, понятую и понятную, иными словами, различенную участниками социальных взаимодействий социальную реальность как требующую теоретической проблематизации и гипотетического объяснения. Но делая это, социолог-просветитель на самом деле «старается создать проблемы, предлагая странные способы, посредством которых мы могли бы рассматривать знакомые нам вещи так, чтобы мы увидели, что мы не понимаем их» (р. 36). Между тем, говорят авторы, проблемы, с которыми имеет дело эмпирическая социология, являются проблемами, созданными самими эмпирическими социологами. «Их [профессиональных социологов] „проблемы“ по большей части являются производными от их предшествующего [исследованию] обладания теориями... Их теории не возникают как подлинные ответы на наши затруднения. Мы вынуждены признать, что в действительности социология движима чрезмерной озабоченностью формами объяснения, а не тем, чтобы давать какие-то настоящие объяснения» (р. 37).

Переописывая социальную реальность как эмпирическую реальность путем социологической проблематизации и строя гипотетические модели, объясняющие социальную действительность, социолог-просветитель предполагает, что социальное действие требует интерпретации. Между тем именно попытки эмпирически интерпретировать действие, утверждают авторы, уводят социолога-просветителя от понимания этого действия. В конечном счете он старается понять, *что* стоит за действием, чтобы объяснить и понять его на основании научной методологии.

Однако, утверждают Хатчинсон, Рид и Шэррок, именно описания помогают нам понять, что происходит, оставляя в стороне вопрос, что за этим кроется. И чтобы ответить на вопрос, почему нечто делается, *необходимо и достаточно* понять (и описать), что делается. Но само описание, сам ответ на вопрос, что делается, требует правильности идентификации наблюдаемых событий. Основное, говорят авторы книги, что мы должны почерпнуть из трудов Уинча, состоит в том, что мы не должны искать общие гипотетико-аналитические критерии идентификации событий действия. Критерии должны браться из самой объясняемой реальности: «Соответствующий критерий идентификации „деятельности, которую необходимо объяснить“ не при-

надлежит социологическим или каким-либо иным теоретическим схемам и не выводится из них, а [берется] из социальных условий (settings) в которых происходит деятельность» (р. 99). И далее: «Понять, что делает индивид, означает в то же время понять многое о том, как в действительности работают социальные условия, обставляющие деятельность. Для этого требуется понять, что происходит, посредством и через применение практической компетентности, обладая личной компетентностью применения того, что мы для удобства называем „критерием идентификации“» (р. 99–100).

Критерий идентификации не может быть взят из общих эмпирико-гипотетических схем. Правильное понимание социальной деятельности, по утверждению Хатчинсона и его соавторов, состоит в способности применять тот же критерий идентификации, что и обыденные действующие, участвующие в описываемой активности. Иными словами, социологи не должны применять собственные теоретически сконструированные различия, создавая особую «эмпирическую социальную реальность». Они имеют дело с уже существующей и понятной социальной реальностью, ее они и должны понимать и исследовать.

Но возможно ли понимание без интерпретации? Чтобы ответить на этот вопрос, Хатчинсон и его соавторы отсылают нас к различию между следованием правилу (схватыванием правила) и способностью сформулировать его. Так, Витгенштейн, обсуждая проблему обучения следованию правилу и правилосообразных действий, указывает, что практическая способность следовать правилу логически отлична от способности сформулировать это правило. Иными словами, чтобы практически понять правило, совершенно не обязательно знать его дискурсивно. «Уинч вслед за Витгенштейном проводит принципиальное различие между интерпретацией правила и схватыванием (grasping)/следованием/подчинением ему. Понять социальное действие — это все равно что ухватить его смысл, как это делают участники [взаимодействия]. Обыкновенно мы не участвуем в процессе интерпретирования слов другого, когда они включены в разговор — мы слышим слова» (р. 13).

Таким образом, практическое понимание действия подобно схватыванию его смысла в процессе взаимодействия. И для этого совершенно не обязательно его интерпретировать — если эта интерпретация требует задействования какой-то общей, научной и абстрактной методологии, то она искажает понимание.

Но чем тогда может заниматься социология? В чем может состоять продуктивность ее знания? Авторы последовательно показывают, почему их не удовлетворяет позиция «социологического просвещения», используя в качестве ресурса уинчевское различие между концептуальными и эмпирическими вопросами. Но, кажется, это приводит их к парадоксальному выводу: «социологии нечего сказать». Тогда зачем она вообще нужна?

Утверждая, что социологии, как и философии, «нечего сказать», Шэррок и его соавторы снова отсылают к философии Витгенштейна. Они говорят, что Витгенштейн считал основной задачей философии «*философскую терапию*» — философия может лишь прояснять уже известное. «Собственный „метод“ Витгенштейна не дает средств для обнаружения фактов, но применяется для восстановления ясного взгляда на то, что уже и так известно, потому что знакомо в практике» (р. 73). Социология, таким

образом, становится не просветительской, а «прояснительской», но в любом случае она «проливает свет»³ на социальную действительность. При этом социальная действительность расценивается как уже данная и осмысленная, и *цель социолога — прояснить смысл, который сами действующие вкладывают в собственные описания и действия там, где он неясен*. Социологи не привносят собственные аналитические различия, они проясняют те данные, которыми пользуются сами действующие. Их цель — исследовать не эмпирическую социальную реальность, созданную их научной различительной деятельностью, а ту социальную реальность, которая осмыслена и различена самими действующими. И это возможно лишь тогда, когда они видят основную задачу социологии в прояснении.

Опираясь на проект Уинча, Хатчинсон, Рид и Шэррок предлагают изменения, которые должны привести к отказу от представления о просветительской позиции социолога. Социолог не может ничего объяснять, он не обладает общим методом доступа к «действительной реальности», стоящей за наблюдаемыми социальными феноменами. Также он не должен считать, что действительной социальной реальностью является создаваемая им эмпирическая реальность. На самом деле, утверждают авторы, работа социолога — это во многом *вторичная работа*, он должен учиться у действующих, чтобы постичь используемые ими критерии идентификации, на основании которых он может создавать (вторичные) описания или переописания. Социолог не *просвещает*, а *проясняет*.

Целью «прояснительской» социологии становится терапевтическое разрешение концептуальных вопросов. Социолог-терапевт, в отличие от социолога-просветителя, не объясняет социальную реальность при помощи эмпирических методов науки, а проясняет действующим смысл их описаний и действий в тех случаях, когда такое прояснение требуется.

Социологическая терапия и ее проблемы

Итак, Хатчинсон, Рид и Шэррок, критикуя социологическое просвещение, предлагают проект социологии, главной задачей которого является прояснение концептуальных путаниц. Основой работы социолога становится осуществление своеобразной социологической терапии, наподобие той, которую, по мнению авторов, Витгенштейн видел в качестве главной цели своей философии. Однако может ли быть социология исключительно терапевтической? В чем тогда будет состоять цель «социологического прояснения»?

Как уже отмечалось, представление о задачах социологии авторы черпают из «терапевтического прочтения» философии Витгенштейна. Витгенштейн говорит недвусмысленно и ясно: «...наше исследование является грамматическим. Такое исследование проливает свет на наши проблемы, разъясняя непонимания. Непонимания, связанные с использованием слов, вызваны среди прочего определенными аналогиями между формами выражения, используемыми в разных сферах языка» [9, § 90].

³ Сам Уинч использует английское слово «elucidate» — разъяснять, растолковывать, но одновременно и «проливать свет».

Однако у Витгенштейна есть не менее ясный ответ на то, откуда такое непонимание может возникнуть. Оно связано с неправильным использованием языка, вызванное к жизни деятельностью философов, которые задаются бессмысленными вопросами. Так, в нашем обыденном пользовании языком не возникает вопросов о том, что такое пропозиция («пропозиция — самая обычная вещь на свете»), какова сущность языка и т. д. Действительно, Витгенштейн говорит, что возникновение бессмысленных вопросов связано с занятиями философией и попытками найти общую сущность, стоящую за разными явлениями, и «философские проблемы» возникают тогда, когда язык «отправляется на отдых». Цель грамматического исследования состоит в «философской терапии», направленной на то, чтобы показать, насколько бессмысленны многие философские вопросы.

Является ли это также целью социологии в видении Хатчинсона, Рида и Шэррока? Занимается ли социология «выведением» нас из путаниц, в которые мы попадаем, философствуя или занимаясь «просветительской социологией»? Кого «лечит» «терапевтическая социология»? Социологов и философов? Или обыденных действующих?

Чтобы разобраться с этими вопросами, обратимся к одному из возможных примеров социологической терапии (р. 59–75). По словам авторов, не имеет смысла говорить, что в различных ситуациях, когда мы можем наблюдать, как кто-то моет руки, происходит эмпирически тождественное событие, требующее одного общего, универсального объяснения. Поиск последнего как раз и приводит к концептуальным путаницам. Задача социолога-терапевта сводится к тому, чтобы показать, что мытье рук будет иметь различное значение, если оно осуществляется перед обедом, перед хирургической операцией или руки символически умываются Понтием Пилатом. С точки зрения значения этих событий в различениях наблюдателей — это разные деятельности, и было бы неправильно искать им общие социологические объяснения. Иными словами, социолог-терапевт должен прояснить то значение, которым обладает событие в рамках практических задействуемых различений и критериев идентификации. И это делается посредством предоставления развернутого описания (*expansive description*). «Мытье рук совсем *не* является „одним и тем же“ действием [в рамках разных практик], и „мытье рук для соблюдения мер хирургической предосторожности“ является более развернутым описанием того, что делается. В связи с теми вещами, которые люди делают, предоставления описания часто является предоставлением объяснения» (р. 77).

Но кому нужно такое описание? Для участников практики, заявляют авторы, смысл деятельности понятен и так: «Дело не обстоит так, будто бы люди в операционной моют руки и затем озадачиваются: зачем я сделал это? Порывшись в мыслях, они находят объяснение: я мою руки потому, что это мера хирургической предосторожности. Они могут дать это объяснение кому-то иному, кто, не будучи информированным об их работе, спрашивает их, зачем они моют руки с таким усердием. Но то, что это является объяснением для других, не означает, что это является объяснением для них — *сами они не нуждаются в объяснении*» (р. 77; курсив мой. — П.С.).

Итак, самому хирургу не нужно объяснение. Ему достаточно сказать, что он пошел мыть руки, и такое развернутое описание, как «я пошел мыть руки, чтобы инфекция не попала в организм оперируемого при операции», является в подавляющем

большинстве случаев совершенно излишним. Такие описания должны предоставляться незнакомым с хирургической практикой, например нам.

Но на самом ли деле мы незнакомы с медицинской деятельностью настолько, что не можем понять смысл мытья рук хирургом перед операцией? Нам знакомы слова, произносимые хирургом: «инфекция, операция, организм» — мы знаем, как они используются. На самом деле нам не нужно развернутое описание мытья рук хирургом перед операцией. Равно как нам не нужно развернутое описание умывания рук Понтием Пилатом.

Эти замечания подводят нас к важному вопросу: могут ли быть развернутые описания деятельности поняты тем, кто незнаком с этой деятельностью? Например, поймет ли тот, кто не знает, что такое инфекция, объяснение хирурга? Поймет ли полностью незнакомый с иудео-христианской традицией смысл омовения рук Пилатом? Поймем ли мы развернутое описание доказательства сложной теоремы математиком?

Но ведь мы можем понять такое развернутое описание, как «хирург моет руки, чтобы в организм не попала инфекция». Да, можем. Но такое описание не прояснит нам ничего. Оно не нужно и хирургу. И мы, и он в достаточной мере знакомы с такой практикой, как мытье рук с целью дезинфекции. И в рамках осуществления этой практики у нас не возникает никаких концептуальных путаниц. Но кому тогда вообще требуются такие развернутые описания? Тут мы возвращаемся к вопросу, с которого начали рассуждения об описаниях. Итак, *для кого* требуется описание, например, религиозной или хирургической практики, причем ее описание социологом, задействующим практические критерии идентификации событий, принятые в рамках этой практики? Кем оно может быть понято? И что это описание вообще может дать?

В соответствии с позицией Витгенштейна, отстаиваемой Хатчинсоном и его соавторами, обыденным действующим не требуется «лечение», потому что *они не попадают в концептуальные путаницы* постольку, поскольку не задаются вопросами о «сущности» используемых ими слов (или шире — практических действий) — они их просто *используют*. Их действия понятны им в рамках их практики, они также обладают практической способностью по разрешению практических вопросов, возникающих в ходе их практики. Их язык и их действия не «отправляются на отдых», они *работают*.

Здесь я хочу указать на принципиальную разницу между философским проектом Витгенштейна и социологическим проектом Хатчинсона, Рида и Шэррока. Витгенштейн «прояснял» путаницу с пониманием смысла наиболее общих слов, таких как «пропозиция (высказывание)», «я», «мир», «язык» и т. д., с практическим использованием которыми так или иначе знакомы мы все. Кроме того, его целью было не столько прояснение смысла этих слов, сколько утверждение проекта «терапевтической философии» (если мы принимаем трактовку Витгенштейна, даваемую авторами книги), *которой вообще-то может заниматься, как отмечал сам Витгенштейн, каждый*. Хатчинсон и его соавторы предлагают нам проект *понимания событий конкретных практик*, в которых мы либо не участвуем, и тогда возникают сложности с пониманием описаний; либо участвуем, но тогда с задачей понимания этих практик можем справиться и мы сами. Возможно, Хатчинсон, Рид и Шэррок показывают, что социо-

логия, как и философия, не должна заниматься поиском общих сущностей, стоящих за конкретными явлениями, в таком случае их проект — это не более (но и не менее) чем переложение сути аргумента Витгенштейна на социологический лад. Однако следующее, что они должны сделать, — это отказаться (нет, не от возможности!) от необходимости давать *социологические* описания практик и проводить «социологическую терапию».

И тут мы сталкиваемся с такой сложностью: не приводит ли терапевтическое прочтение задач «прояснительской» социологии к тому, что социолог действительно должен замолчать? Если основная цель книги Хатчинсона, Рида и Шэррока — показать, что социология не имеет доподлинно эмпирических проблем, то не сталкиваются ли они с необходимостью сказать то же, что говорит Витгенштейн в завершении логико-философского трактата: «Мои высказывания играют роль прояснений (*elucidations*) в следующем смысле: каждый, кто понял меня, в конце концов распознает их как бессмысленные (*nonsensical*) тогда, когда он воспользуется ими (как ступенями), чтобы взобраться выше их. (Он, так сказать, должен выбросить лестницу после того, как взобрался по ней.) Он должен преодолеть (*transcend*) эти высказывания, и тогда он сможет правильно видеть мир» [8, 6.54].

Не выполняет ли книга Хатчинсона, Рида и Шэррока ту же роль, которую Витгенштейн отводил своему трактату? Прояснив проблемы, с которыми сталкивается социальная наука, социологи должны замолчать, потому что «то, о чем мы не можем говорить, мы должны обходить молчанием» [8, 7]. Не значит ли это, что социологи не могут не только говорить об эмпирической социальной реальности, но и заниматься «прояснениями»? Может ли социология говорить вообще хоть что-то?

На мой взгляд, подобные вопросы к проекту социологии, развиваемому в описываемой работе, вызваны тем, что авторы считают, что цель социологического прояснения должна состоять исключительно в осуществлении «терапевтической деятельности». Однако такая позиция имеет как минимум две слабые стороны. Во-первых, для «лечения» необходимо отделить осмысленное пользование языком от бессмысленного, «правильное» от «неправильного», что само по себе не может осуществляться произвольно. Во-вторых, социологическая терапия, наподобие философской терапии, не может предложить никакого позитивного знания, она направлена лишь на «исцеление» тех, кто запутался в концептуальных вопросах.

На первую проблему, связанную с пониманием сути аргумента Витгенштейна как «терапевтического», указывает Ричард Рорти в одной из своих поздних работ. Он говорит, что коль скоро «терапевтическая философия» ставит своей целью разрешение концептуальных путаниц, то для начала требуется отделить путаницы от не-путаниц посредством различения «правильного» и «неправильного» пользования языком; смысла (*sense*) и бессмысленности (*nonsense*). Само это различие основано на изначальной интенции лингвистического поворота построить «правильный язык», в котором не будет бессмысленных выражений: «В результате популярности лингвистического поворота „бессмысленность“ (*nonsense*) стала термином философского ремесла (*art*), в той же мере, как и „представление“ благодаря Канту. Философы начали рассматривать себя в качестве специалистов в сфере определения бессмысленного» [7, p. 171]. И далее: «И трансцендентальный поворот, и лингвистический поворот

были приняты людьми, которые считали, что споры между философами могут быть продуктивным образом рассмотрены с нейтральных позиций, за пределами противоречий, которыми заняты эти философы. В обоих случаях идея состояла в том, что нам следует выйти за пределы противоречий и показать, что столкновение теорий возможно лишь постольку, поскольку различные теории упускают из вида что-то, *что уже здесь*, ждет, чтобы его заметили. Для Канта незамеченным оставались пределы, устанавливаемые природой наших способностей. Для тех, кто начал лингвистический поворот, — *неспособность выявить условия лингвистической значимости*» (р. 171–172; курсив мой. — П.С.).

Рорти демонстрирует, что между «трансцендентальным поворотом», инициированным Кантом, и «лингвистическим поворотом» — к которому он относит и «терапевтическое» прочтение Витгенштейна — существует связь. Эта связь состоит в том, что мы предполагаем, что можем занять *привилегированную позицию*, позицию «за пределами противоречий». В случае с философской или социологической «терапией» мы считаем, что (привилегированно) способны *отличать смысл от бессмысленности*. Между тем ситуация осложняется тем, что в действительности такое различие не так просто осуществить. Любая бессмысленность, говорит Рорти, обладает смыслом в рамках ее использования (допустим, в философии).

Чтобы осуществлять терапию, социолог должен понять, в каких случаях она нужна. Для этого ему требуется отличить бессмысленное от осмысленного пользования языком, указать, в каких случаях слова используются правильно, а когда мы попадаем в ловушку концептуальных путаниц. Различение «правильное/неправильное» тесно связано с различением эмпирических и концептуальных вопросов. В конце концов концептуальная путаница возникает там, где что-то используется «неправильно», где некоторое слово или действие вырвано из контекста своего оригинального использования, теряя тем самым свой смысл. Но как социолог-терапевт может судить о правильности или неправильности использования слов? Должен ли он дать для этого определение бессмысленности, т. е. провести (теоретическое) различие осмысленного и бессмысленного? Но тогда терапевтическая социология попадает в те же сложности, что и эмпирическая социальная наука. Фактически она создает собственную социальную реальность, за которой стоит различение правильного и неправильного использования языка.

Можно ли различить смысл и бессмыслицу, не занимая позицию за пределами противоречий и не возвращаясь тем самым к позициям критикуемого «социологического просвещения»? Может ли социолог определить, где требуется терапия, не давая (теоретическое) определение бессмыслице? Можно было бы взять различие осмысленного и бессмысленного из самой социальной реальности, посмотреть, как оно используется самими действующими. Однако это приведет к новым трудностям: «В обыденной речи мы используем термин [бессмысленность] многими способами, зависящими от контекста. Вы заявляете, что у моей жены есть интрижка, я отвечаю: „Бессмысленность, нонсенс!“. Но этим выражением я не сообщаю Вам, что Вы не сказали ничего [осмысленного]» [5, р. 564].

Хутто напоминает, что в обыденной речи использование слова «бессмысленность» отличается от того, как его хотят использовать философы или социологи-терапевты.

Оно не служит различению «правильного» и «неправильного» пользования языком, точнее было бы сказать, не всегда служит. Во многих контекстах его использования терапия не нужна. По утверждению Рорти, представление о том, что мы можем отделить «смысл» от «бессмысленности», плохо согласуется с теорией Витгенштейна, ведь если некоторое «бессмысленное» выражение как-то используется, то оно приобретает свое значение в практике его использования. Нет способа определить «правильный» смысл. Любое «неправильное» использование является правильным в рамках некоторой (другой) практики [7]. Между тем любое различение контекстов практики для определения того, когда слово «бессмысленность» обозначает неправильное пользование языком, которое требует лечения, будет теоретическим различением философа или социолога терапевта.

Проблема, с которой сталкивается проект терапевтической социологии, заключается в следующем. Хатчинсон, Рид и Шэррок заявляют, что социология не должна говорить ничего нового, т. е. не должна ни строить теории, ни давать новой (эмпирической) информации. Социолог не может сказать ничего позитивного, он всего лишь проясняет неясности. Однако первый шаг на пути осуществления «социологической терапии» уже состоит в том, что социолог проводит собственное различение правильного и неправильного пользования языком. Он различает концептуальные путаницы. И, если хотите, это различение *теоретическое*. Сомнительно, что «терапевт» может взять его из языка обыденных действующих, он проводит его сам еще до того, как видит «бессмысленности».

Однако «терапевтическая социология» заявляет, что в действительности социологи должны заниматься лишь «лечением», не предлагая никакого позитивного знания. И здесь мы подходим ко второй проблеме. Для кого нужны такие прояснения? Как они могут помочь обыденным действующим? Какую форму они могут принимать? Когда нужно осуществлять социологическое «лечение»? Почему социолог думает, что социологическая терапия поможет лучше понять то, что уже и так известно?

Мы будем сталкиваться с этими вопросами до тех пор, пока предполагаем, что основной целью прояснений концептуальных путаниц является исключительно разрешение «иллюзорных проблем», вызванных неправильным использованием языка. Как только они решены, социолог должен замолчать. «Все, что нужно знать, чтобы „решить“ (лучше, „разрешить“) философскую проблему, уже известно. Нужно лишь... должным образом работать с тем, что известно. Если делать это правильно, мы увидим, что настоящая проблема состоит скорее в отсутствии ясности, чем в недостаточности информации...» (р. 72).

Если деятельность социолога по восстановлению ясности состоит лишь в сопоставлении известного и в конце концов прояснение концептуальных путаниц служит целям терапии, т. е. «излечению» от неправильного использования языка, то такой социолог-терапевт действительно не может и не должен говорить ничего нового и позитивного. Не существует социологического знания. Но в таком случае остается непонятным, почему такую терапию должен осуществлять именно социолог? Обладает ли он какими-то техниками, недоступными другим? Или мы должны предположить, что каждый, кто занимается «лечением» от «неправильного» использования языка, становится социологом-терапевтом? Без какой-либо позитивной программы социоло-

логии очень сложно отделить себя от других форм «прояснительской» деятельности. Действительно, почему прояснять в целях терапии должен именно социолог? Эти вопросы не находят ответа в рассматриваемой работе.

Таким образом, если усматривать цель проекта «прояснительской» социологии исключительно в осуществлении терапии, то неизбежно возникновение ряда проблем. Во-первых, неясно, как социология может быть исключительно «терапевтической». Может ли она не давать вообще никакой новой информации? Во-вторых, даже для терапевтических целей необходимо провести различие осмысленного и бессмысленного, правильного и неправильного использования языка, и это различие не изоморфно тем, которые мы встречаем в обыденной практике и в обыденных контекстах. Сказать (как социолог-терапевт), что это осмысленно, а это нет — уже сказать нечто большее, чем уже известно. Говоря это, мы уже сообщаем нечто позитивное, накладываем на обыденные различия свои собственные.

Значит ли это, что невозможен проект социологии, имеющей своей целью не поиск новой эмпирической информации, а прояснение концептуальных вопросов? Иными словами, значит ли это, что критика «социологического просвещения» не имеет под собой оснований? На мой взгляд, мы можем прийти к позитивной программе «прояснительской» социологии, если уйдем от радикальной терапевтической интерпретации ее целей. Фактически мы должны признать, что целью прояснений является не (исключительно) терапия. Первый шаг к этому — сказать, что в своей философии «Витгенштейн видел что-то большее, чем лишь способ лечить. Идея в том, что Витгенштейн стремился добиться чего-то позитивного в своей философии, что радикальное терапевтическое прочтение рассматривает как неуместное, софистическое и опасное» [6, p. 632].

Какова может быть позитивная программа «прояснительской» деятельности? Хутто отсылает к идее «понятных репрезентаций» (*perspicuous representations*), которые, наподобие карт, помогают действующим ориентироваться в том, что происходит. «В действительности амбиции «прояснительского» (*clarificatory*) подхода могут быть значительно более скромными и привязанными к специфичным нуждам конкретных пользователей картами. Эти карты лучше расценивать как подобные карте лондонского метро, потому что то, что от них требуется, заключается в предоставлении полезных навигационных средств и руководств, помогающих сориентироваться на местности... Им не обязательно быть полными, чтобы служить своим целям, — успешность карты метро состоит именно в том, что она не стремится досконально отобразить каждую черту железнодорожной системы в деталях... Но это не делает их [карты] случайными. Полезные карты не отображают исключительно все черты некой области» [p. 637].

Хутто верит, что результатом «прояснительской» деятельности должно быть позитивное знание, выражаемое в такого рода понятных репрезентациях. С одной стороны, они действительно сообщают что-то новое, а не просто указывают на неправильное пользование языком. С другой — сообщая новую информацию, помогают сориентироваться действующим в том, что происходит. «Результат такого труда... подводит нас к пониманию того, что является буквально обыденным и повседневным» (p. 641). «Целью философского прояснения является не просто осуществление

терапии. Оно стремится пролить свет на важные факты и свойства наших повседневных практик, которые были бы в противном случае не замечены или не поняты нами... Задача такого рода философии состоит не в простом ниспровержении путающих нас представлений, а в уничтожении их для того, чтобы получить лучшее понимание, что они не позволяли нам увидеть» (р. 643).

Такая позиция позволяет нам уйти от сильных, но сомнительных притязаний терапевтического подхода. Социолог может давать позитивное знание. Целью его работы является не устранение «бесмысленного», но предоставление «навигационных средств», позволяющих лучше понять, что происходит. Его цель — не исправить различия, но, скажем так, улучшить различительную способность. Но при этом он остается в сфере концептуальной работы, не занимаясь эмпирическими вопросами. Важно, что то знание, которое дает нам такая практика прояснения, не может быть переведено на язык эмпирических гипотез. Оно лежит в сфере повседневных уверенностей, которые бессмысленно проверять гипотетически. Это не значит, что в нем нельзя усомниться, но к нему применяются иные критерии проверки его правильности и «достоверности», чем к эмпирическим знаниям.

Социология и концептуальные вопросы. Заключение

На мой взгляд, Хатчинсон, Рид и Шэррок смогли последовательно провести идею о том, что общий метод изучения социальной реальности, цель которого — открыть нам действительность, стоящую за «лежащими на поверхности» социальными феноменами, приводит к серьезным затруднениям.

Авторы подвергают критике эмпирическую социологию, которая претендует на то, что способна показать, как устроена социальная жизнь на самом деле. Или, как об этом ярко говорится в другом месте: «Столь упорная критика обыденных мнений со стороны социологов связана с их желанием поставить свои идеи в особое привилегированное положение; придать им видимость независимости от ограничений, налагаемых на (других) членов общества; объяснить расхождение между социологическими суждениями и суждениями, которые идентифицируются в качестве повседневных, тем, что повседневное мышление не способно производить социологические идеи, поскольку ему попросту недоступны необходимые процедурные ресурсы. Поэтому на тот факт, что люди обычно находят социологические аргументы неправдоподобными, можно не обращать внимания, так как он является результатом их когнитивных дефектов, из чего можно сделать вывод, что они признали бы их правдоподобность, если бы им представилась возможность мыслить в терминах, отличных от тех, в границах которых они „замкнуты“» [1, с. 55].

Такую позицию эмпирических социологов мы назвали «просветительской социологией». Хатчинсон, Рид и Шэррок проводят ряд продуктивных различий, демонстрируют, к каким проблемам подходит социолог, если он использует общий метод «достижения» действительности в познании, не обращает внимания на практические критерии идентификации событий и т. д. Однако предлагаемая авторами альтернатива — переход от «просветительской социологии» к «терапевтической социологии» — вызывает не меньше вопросов. Об этом мы говорили выше.

Как в целом можно оценить книгу Хатчинсона, Рида и Шэррока? Безусловным ее преимуществом является то, что авторы еще раз напоминают эмпирическим социологам, что их различия не являются привилегированными по отношению к различиям обыденных действующих, скорее даже наоборот. Поэтому нельзя расценивать эмпирическую социальную реальность, изучаемую социальными учеными, как действительную, настоящую реальность, существующую безотносительно научной деятельности самих социологов. Все, что социологи изучают, создано их собственными различиями. Авторы еще раз призывают нас к методологической иронии.

Хатчинсон, Рид и Шэррок обрушиваются с критикой на идею, что социология может просто-напросто импортировать свою методологию из естественных наук, критикуя теоретико-гипотетический способ построения социологических моделей. Говоря о невозможности теоретической и эмпирической работы в социологии, они, на мой взгляд, имеют в виду такую сциентистски инспирированную методологию. Однако предлагаемый ими проект социологии, занимающейся прояснениями концептуальной путаницы, страдает от радикального терапевтического прочтения. Если цель прояснения — терапия, то в известном смысле социологам нечего сказать. Их терапия подобна той форме философской терапии, которую радикальные философы-терапевты находят в логико-философском трактате. Однако в таком случае результат любой терапии должен состоять в том, что как только она выполнила свою цель — она должна быть отброшена. Логичным завершением проекта социологической терапии был бы отказ от такой терапии, коль скоро ее может осуществлять каждый. И, наверное, книга Хатчинсона, Рида и Шэррока должна была бы быть первой и последней, провозглашающей и завершающей этот проект.

Между тем радикальное терапевтическое прочтение задач «прояснительской» деятельности не является единственно возможным. Она может давать позитивное знание, социологи могут решать концептуальные путаницы и говорить что-то новое. При этом мы отходим от сильной интерпретации утверждения Витгенштейна, что «философии нечего сказать» к менее радикальной его форме: «Философии, как и любой другой деятельности, занимающейся прояснением концептуальных путаниц, нечего сказать, что могло бы быть проверено посредством тестирования эмпирических гипотез».

Литература

1. *Андерсон Д., Шэррок У.* Ирония как методологическая теория: эскиз четырех социологических вариаций / пер. с англ. А. М. Корбута // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 1. С. 53–65.
2. *Луман Н.* «Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии и теория общества / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Теоретическая социология: Антология. Ч. 2 / под ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. С. 319–352.
3. *Филиппов А. Ф.* От социологического просвещения к социальному действию // Пути России. Современное интеллектуальное пространство / под общ. ред. М. Г. Пугачевой и В. С. Вахштайна. М.: Университетская книга, 2009. С. 263–270.
4. *Уинч П.* Идея социальной науки и ее отношение к философии / пер. с англ. М. Горбачева и Т. Дмитриева. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.

5. *Hutto D.* Misreadings, clarifications and reminders: reply to Read and Hutchinson // *International Journal of Philosophical Studies*. 2006. Vol. 14. № 4. P. 561–567.
6. *Hutto D.* Philosophical clarification: its possibility and point // *Philosophia*. 2009. Vol. 37. № 4. P. 629–652.
7. *Rorty R.* Wittgenstein and the linguistic turn // *Rorty R.* *Philosophical papers*. Vol. 4: *Philosophy as cultural politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 160–175.
8. *Wittgenstein L.* *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge Classics, 2004.
9. *Wittgenstein L.* *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
10. *Winch P.* *The idea of a social science and its relation to philosophy*. London: Routledge, 1990.