

ISSN 1728-1938

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

2014 * Том 13 * № 2

**RUSSIAN
SOCIOLOGICAL
REVIEW**

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ



2014
Том 13. № 2

ISSN 1728-1938

Эл. почта: puma7@yandex.ru

Веб-сайт: sociologica.hse.ru

Адрес редакции: ул. Петровка, д. 12, оф. 402, Москва 107031

Тел.: +7-(495)-621-36-59

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

О журнале

«Социологическое обозрение» — академический рецензируемый журнал теоретических, эмпирических и исторических исследований в социальных науках. Журнал выходит три раза в год (в апреле, августе и декабре). В каждом выпуске публикуются оригинальные исследовательские статьи, обзоры и рефераты, переводы современных и классических работ в социологии, политической теории и социальной философии.

Цели

- Поддерживать дискуссии по фундаментальным проблемам социальных наук.
- Способствовать развитию и обогащению теоретического словаря и языка социальных наук через междисциплинарный диалог.
- Формировать корпус образовательных материалов для развития преподавания социальных наук.

Область исследований

Журнал «Социологическое обозрение» приглашает социальных исследователей присылать статьи, в которых рассматриваются фундаментальные проблемы социальных наук с различных концептуальных и методологических перспектив. Нас интересуют статьи, затрагивающие такие проблемы как социальное действие, социальный порядок, время и пространство, мобильности, власть, нарративы, события и т. д.

В частности, журнал «Социологическое обозрение» публикует статьи по следующим темам:

- Современные и классические социальные теории
- Теории социального порядка и социального действия
- Методология социального исследования
- История социология
- Русская социальная мысль
- Социология пространства
- Социология мобильности
- Социальное взаимодействие
- Фрейм-анализ
- Этнометодология и разговорный анализ
- Культурсоциология
- Политическая социология, философия и теория
- Нарративная теория и анализ
- Гуманитарная география и урбанистика

Наша аудитория

Журнал ориентирован на академическую и неакадемическую аудитории, заинтересованные в обсуждении фундаментальных проблем современного общества и социальных наук. Кроме того, публикуемые материалы (в частности, обзоры, рефераты и переводы) будут интересны студентам, преподавателям курсов по социальным наукам и другим ученым, участвующим в образовательном процессе.

Подписка

Журнал является электронным и распространяется бесплатно. Все статьи публикуются в открытом доступе на сайте: <http://sociologica.hse.ru/>. Чтобы получать сообщения о свежих выпусках, подпишитесь на рассылку журнала по адресу: puma7@yandex.ru.

RUSSIAN SOCIOLOGICAL REVIEW



2014
Volume 13. Number 2

ISSN 1728-1938

Email: puma7@yandex.ru

Web-site: sociologica.hse.ru/en

Address: 12 Petrovka str., Room 402, Moscow, Russian Federation 107031 Phone: +7-(495)-621-36-59

Editor-in-Chief Alexander F. Filippov

Deputy Editor Marina Pugacheva

Editorial Board Jeffrey C. Alexander (Yale University, USA)
Svetlana Bankovskaya (HSE, Russian Federation)
Gary David (Bentley University, USA)
Andrei Korbut (HSE, Russian Federation)
Dmitry Kurakin (HSE, Russian Federation)
Peter Manning (Northeastern University, USA)
Edouard Nadtochi (Université de Lausanne, Switzerland)
Albert Ogien (EHESS, France)
Anne W. Rawls (Bentley University, USA)
Irina Savelyeva (HSE, Russian Federation)
Victor Vakhshayn (RANEPA, Russian Federation)
Jaan Valsiner (Aalborg University, Denmark)

Internet-Editor Nail Farkhatdinov

Copy Editor Karine Schadilova

Russian Proofreader Inna Krol

English Proofreader Perry Franz

Layout Designer Andrei Korbut

About the Journal

The Russian Sociological Review is an academic peer-reviewed journal of theoretical, empirical and historical research in social sciences.

The Russian Sociological Review publishes three issues per year. Each issue includes original research papers, review articles and translations of contemporary and classical works in sociology, political theory and social philosophy.

Aims

- To provide a forum for fundamental issues of social sciences.
- To foster developments in social sciences by enriching theoretical language and vocabulary of social science and encourage a cross-disciplinary dialogue.
- To provide educational materials for the university-based scholars in order to advance teaching in social sciences.

Scope and Topics

The Russian Sociological Review invites scholars from all the social scientific disciplines to submit papers which address the fundamental issues of social sciences from various conceptual and methodological perspectives. Understood broadly the fundamental issues include but not limited to: social action and agency, social order, narrative, space and time, mobilities, power, etc.

The Russian Sociological Review covers the following domains of scholarship:

- Contemporary and classical social theory
- Theories of social order and social action
- Social methodology
- History of sociology
- Russian social theory
- Sociology of space
- Sociology of mobilities
- Social interaction
- Frame analysis
- Ethnomethodology and conversation analysis
- Cultural sociology
- Political sociology, philosophy and theory
- Narrative theory and analysis
- Human geography and urban studies

Our Audience

The Russian Sociological Review aims at both academic and non-academic audiences interested in the fundamental issues of social sciences. Its readership includes both junior and established scholars.

Subscription

The Russian Sociological Review is an open access electronic journal and is available online for free via <http://sociologica.hse.ru/en>.

Содержание

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Речевой акт как событие: Деррида между Остином и Арендт..... 9
Анна Ямпольская

РУССКАЯ АТЛАНТИДА

- Создавая понятие «Родина»: вступительные замечания к статье
Т. К. Кораева «„Союз в рвении“ или „Молодая Турция“»..... 25
Андрей Тесля
- «Союз в рвении», или «Молодая Турция»: к истории османской общественно-
политической мысли второй половины XIX века..... 33
Тимур Кораев

ÉTUDES RICOEURIENNES

- «Освободительные деяния» Поля Рикёра: между символом и рассказом.....72
Сергей Зенкин

ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ И КОНВЕРС-АНАЛИЗ

- Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент..... 84
Энн Уорфилд Роулз

CULTURAL SOCIOLOGY

- Воплощенная память: коммеморативный ритуал в социологии
Эмиля Дюркгейма.....141
Алексей Васильев

СТАТЬИ И ЭССЕ

- A Sociological View on Marital Satisfaction: Measuring Capabilities..... 168
Lesya Zolotnyik
- «Маргинальность» текстового анализа, или проблемы социологического
«чтения»..... 177
Ирина Троцук

РЕЦЕНЗИИ

- Review: *Tsaritsyno: atrakcion s istoriej* [Tsaritsyno: An Attraction with History] (Moscow: Novoe literaturnoye obozrenie, 2014), Edited by Natalia Samutina and Boris Stepanov..... 201
Alisa Maximova
- Дискурсивное конструирование социальной реальности: концептуальные основания и эмпирические приемы разоблачения «скверных» практик..... 206
Ирина Троцук
- Рецензия: *Ethnomethodology at Work* (Burlington: Ashgate, 2011), Edited by Mark Rouncefield and Peter Tolmie; *Ethnomethodology at Play* (Burlington: Ashgate, 2013), Edited by Peter Tolmie and Mark Rouncefield..... 225
Андрей Корбут
- Коллапс социального..... 231
Сергей Попов
- Нейтрализовывать, уравнивать и сеять разногласия...: Далмацио Негро и его книга «Введение в историю форм государства».....237
Александр Марей

Contents

POLITICAL PHILOSOPHY

- Speech Act as Event: Derrida, Austin and Arendt..... 9
Anna Yampolskaya

RUSSIAN ATLANTIS

- Making the Concept of “Patria”: Introductory Remarks to T. Koraev’s Article
“‘United by Enthusiasm’ or ‘Young Turkey’”25
Andrey Teslya
- “United by Enthusiasm” or “Young Turkey”: Glimpses of Ottoman Sociopolitical
Thought in the Second Half of the 19th Century..... 33
Timur Koraev

ÉTUDES RICOEURIENNES

- Paul Ricœur’s “Acts of Liberation”: Between Symbol and Narrative.....72
Sergey Zenkin

ETHNOMETHODOLOGY AND CONVERSATION ANALYSIS

- Durkheim’s Epistemology: The Neglected Argument..... 84
Anne Warfield Rawls

CULTURAL SOCIOLOGY

- Embodied Memory: Commemorative Ritual in Sociology of Émile Durkheim..... 141
Alexey Vasilyev

ARTICLES AND ESSAYS

- A Sociological View on Marital Satisfaction: Measuring Capabilities [in English].....168
Lesya Zolotnyik
- “Marginality” of Textual Analysis: The Problem of Sociological “Reading”.....177
Irina Trotsuk

BOOK REVIEWS

- Review: *Tsaritsyno: atrakcion s istoriej* [Tsaritsyno: An Attraction with History] (Moscow: Novoe literaturnoye obozrenie, 2014), Edited by Natalia Samutina and Boris Stepanov [in English].....201
Alisa Maximova
- Discursive Construction of Social Reality: Conceptual Foundations and Empirical Devises for Unmasking the “Abominable” Practices.....206
Irina Trotsuk
- Review: *Ethnomethodology at Work* (Burlington: Ashgate, 2011), Edited by Mark Rouncefield and Peter Tolmie; *Ethnomethodology at Play* (Burlington: Ashgate, 2013), Edited by Peter Tolmie and Mark Rouncefield..... 225
Andrei Korbut
- The Collapse of the Social..... 231
Sergey Popov
- Neutralize, Equalize and Disseminate Discord...: Dalmacio Negro and His Book “Introduction to the History of the Forms of State”..... 237
Alexander Marey

Речевой акт как событие: Деррида между Остином и Арендт¹

Анна Ямпольская

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник
Учебно-научного центра феноменологической философии
Российского государственного гуманитарного университета
Адрес: Миусская площадь, д. 6, ГСП-3, Москва, Российская Федерация 125993

Старший научный сотрудник
Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, Москва, Российская Федерация 101000

E-mail: iampolsk@gmail.com

В своем анализе перформативного характера адресной речи Деррида следует пути, проложенному Остином и Сёрлем, однако он меняет концептуальную рамку анализа. Если англо-американская традиция изучала речевые акты в первую очередь в контексте философии языка, то Деррида рассматривает их в двойной перспективе философии субъекта и политической философии. Вопрос, который ставит Остин: «Как и каким образом речевая деятельность субъекта может менять положение дел?» — заменяется вопросом о природе социальных связей, которые являются условием возможности перформативных высказываний, а также языковой коммуникации вообще. Этим условием является исходное доверие между собеседниками, которое, в свою очередь, открывается как взаимообусловленность двух гетерогенных форм опыта: трансформирующего субъект опыта отношения с абсолютно Другим в его уникальности и опыта веры в сакральность универсального закона, гарантирующего стабильность социума. Напряжение между этими двумя формами опыта описывается в терминах исключительного события доверия, одновременно нарушающего и подтверждающего социальность порождения Бога как трансцендентного гаранта нерушимости социальных обязательств. Противопоставление событийности адресной речи автоматическим формам социальной жизни сближает анализ Деррида с концепцией Арендт. В то же время существенны и отличия между этими двумя мыслителями: если для Деррида событие речи — это производство истины, августинианское *facere veritatem*, то для Арендт событие речи как суждение — это в первую очередь производство согласия, возможное только в контексте плюральности. Ключевая для Деррида проблематика скрытой трансформации субъекта в акте обращенной к Другому речи остается за рамками политической философии Арендт, с точки зрения которой доступ субъекта к самому себе возможен только посредством феноменализации в публичном пространстве политического действия.

Ключевые слова: событие, речевой акт, доверие, социальные связи, авторитет, Деррида, Остин, Арендт

© Ямпольская А. В., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

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

В эпоху фейсбука немало форм человеческой совместности — научные семинары и конференции, политические митинги, безобидные посиделки в кафе и кровавые революции — начинаются с нажатия кнопки «create event»: множество events, играющих существенную роль нашей личной, научной и общественной жизни, начинаются с этого нехитрого акта письменной речи. Однако можно ли на самом деле словом *произвести* (создать, образовать) *событие* как нечто новое, непредсказуемое, разрывающее автоматическое течение времени — или же мы обречены вечно давать объявления о различных *мероприятиях*, заранее вписанных в рутину социальных обязательств? Может ли речевой акт, то, что мы «делаем» словами — заключение брака, провозглашение новой государственности или же простое обещание быть искренним, говорить правду, — лечь в основу *нового* способа со-бытия с другими, будь то в частной или общественной жизни? Этот вопрос находился в центре размышлений Жака Деррида на протяжении более двух десятилетий, и в настоящей работе мы хотим как пересмотреть его спор о речевых актах с представителями аналитической традиции, так и сопоставить его позицию с взглядами одного из самых значительных политических мыслителей XX века — Ханны Арендт. Мы надеемся, что обращение к наследию Арендт даст возможность по-новому взглянуть на апории, выявленные в работах Деррида, и позволит сделать хотя бы небольшой шаг вперед в исследовании этой трудной, но очень важной проблематики.

Наверное, сразу же следует отметить, что полемика Деррида с Дж. Остином и Дж. Сёрлем очень хорошо изучена, во всяком случае в западной научной литературе; поэтому мы не ставим своей целью познакомить с ней читателей и воспроизведем только те ее моменты, которые необходимы, чтобы развернуть нашу собственную аргументацию. Как и Остин, Деррида, рассматривая вопрос о коммуникации, стремится покинуть рамки традиционного подхода, редуцирующего всю полноту феномена адресной речи к вопросу об эпистемической ценности различных форм социального знания, основанного на чужом сообщении. Остин считает, что исходить следует не из ценности адресной речи для установления истины или лжи, а из *социальной функции языка*. Язык не может рассматриваться в отрыве от того социального пространства, в котором он развивается и живет (Austin, 1979: 245), и, соответственно, его роль отнюдь не сводится к апофансису, к выявлению истинных (или же ложных) фактов: адресная речь служит для создания *связей между людьми*² — но только если выполнены определенные условия, а именно условия «успешности» перформатива. Другими словами, когда мы обращаемся со словом к другому человеку, *нечто происходит*. Что же именно? Согласно Остину, в этот момент возникают и/или фиксируются социальные обязательства, связывающие тех или иных участников коммуникации. Эти условия, относящиеся к социальной функции языка, носят характер общественного уговора, «конвенциональной процедуры» (Austin, 1962: 14; Остин, 1999: 25), а значит, они установлены «в соответ-

2. «„Я обещаю...“ обязывает меня, налагает на меня духовные вериги» (Austin 1962: 10, русский перевод: Остин 1999: 20).

ствии с набором конститутивных правил» (Searle, 1970: 37), которые касаются как внешних условий (кто и в каких обстоятельствах уполномочен совершать данные действия), так и внутренней расположенности участников (их искренности, наличия соответствующих намерений и проч.). Например, в случае брака необходимо, чтобы лица, вступающие в брак, не состояли в другом браке, в случае свидетельских показаний — чтобы тот, кому доверяют, был свидетелем *bona fide*, хорошо информированным и т. д. Эту образцовую в своей ясности схему Деррида пытается деконструировать. Перечислим его основные аргументы.

Во-первых, Остин (а за ним и Сёрль) в своем анализе исключают из рассмотрения многие формы речи, в частности, цитирование, письменную речь, литературную фикцию, театр, жесты и проч. Ограничивая свой анализ рамками *успешной коммуникации в устной речи* и отмечая другие формы речи как «паразитарные» (Derrida, 1972: 386–387), они идут на методическое упрощение³, которое Деррида оценивает как недопустимое, поскольку в конечном итоге оно вынуждает Остина вернуть в анализ перформативных высказываний эпистемологический критерий «истинности» (Derrida, 1972: 383). Во-вторых, если изменение положения дел и образование социальных связей производится иллокутивной или перлокутивной силой перформативного высказывания, то природа этой силы восходит к моей интенции значения, а значит, к моей суверенной власти над ситуацией и самим собой. В-третьих, Деррида утверждает, что Остин подчиняет адресную речь обстоятельствам ее произнесения (Derrida, 1972: 385): речевой акт может быть успешным, только если был соблюден определенный ритуал, если в нем осуществляется своего рода «цитирование» (Derrida, 1972: 387), воспроизведение некоторого образца. В то же время именно эта «цитируемость», которая наделяет перформативное высказывание способностью «производить» событие, вступает в конфликт с уникальностью этого события. Иначе говоря, перформатив *должен* производить событие, хоть это и *невозможно*. Причем если в «Полях философии» Деррида лишь указывает на «странную логику», согласно которой «событийность события» обеспечивается «повторяемостью», вытекающей из ритуализированных условий успешности перформатива, в поздних своих работах он занимает более пессимистическую позицию. В частности, на конференции в университете Виллановы он говорит:

«Несмотря на все оговорки, которые я счел нужным делать, когда шла речь об остиновской теории констатирующих и перформативных речевых актов, я долгое время считал, что перформативный речевой акт есть способ произ-

3. Следует отметить, что Сёрль полностью отдает себе отчет в том, что его анализ исходит из «упрощенной и идеализированной модели», однако для него именно в использовании упрощенных моделей и заключается научность его философского метода, подобная научности «настоящих» наук, например, экономики. Обосновывая свою позицию, Сёрль пишет: «Я собираюсь рассматривать лишь простые и идеализированные случаи. Этот метод, а именно метод построения идеализированных моделей, аналогичен теоретическому конструированию, применяемому в большинстве наук, например, построению экономических моделей» (Searle, 1970: 56).

водства события. Сегодня я считаю, что перформатив на самом деле представляет собой утонченный способ нейтрализовать событие. Я совершаю речевой акт, подчиняясь определенным условиям, условностям, условным условностям. У меня есть способность так себя вести и производить событие актом речи. А значит, я могу или смею быть хозяином ситуации, принимая во внимание эти условности: могу, например, открыть заседание на конференции. Я могу сказать „да“ во время бракосочетания и так далее. Но именно потому, что я оказываюсь хозяином ситуации, что я владею ею, оказывается, что эта власть над ситуацией ограничивает событийность события. Я нейтрализую событийность события именно перформативностью речевого акта» (Derrida, 2005d: 20).

Итак, теория речевого акта подчиняет событие в его уникальности моей власти, с одной стороны, и условиям его повторяемости, «цитируемости» — с другой. Субъект как производитель события речи выступает как хозяин собственной судьбы, а событие — событие обещания, прощения, обращения к другому человеку в его инаковости — редуцируется к изначальному ритуалу, лежащему в основе социальных связей. Согласно Деррида, этот подход редуцирует событие речи к производству определенного «мероприятия», которое имеет место или нет в зависимости от выполнения определенного свода предустановленных правил.

Деррида предлагает распространить достижения теории речевых актов на все формы адресной речи, когда все они рассматриваются как свидетельство, но понимаемое в самом широком смысле. Это расширение области аналитической работы немедленно выводит на первый план *проблему доверия*. Действительно, уже Остин отмечал, что констатив в адресной речи выступает как своего рода имплицитное свидетельство, которое, как и всякое свидетельство, предполагает доверие между собеседниками: когда я сообщаю другому, что «кот лежит на коврике», я тем самым уже свидетельствую ему о своем внутреннем состоянии: «я верю, что кот находится на коврике» (Austin, 1979: 248). С точки зрения Деррида, эта имплицитная отсылка к доверию означает, что обещание искренности служит своего рода «условием возможности» любой вербальной и невербальной коммуникации. Он пишет:

«Как только мы открываем рот, как только мы обмениваемся взглядом, пусть и в молчании, «верь мне» уже задействовано, уже отзывается в другом. Никакая ложь и никакое клятвопреступление не смогут преодолеть этот призыв к вере; они в состоянии лишь подтвердить его; профанируя его, они могут лишь подтвердить его непобедимость. Я могу солгать, нарушить клятву, предать, только если я обещаю под клятвой (неявной или явной) говорить то, в истинность чего я верю, и претендую на верность этому обещанию» (Derrida, 2005: 49).

Иными словами, адресная речь — уже самим наличием адресата — мыслима только в ситуации *исходного доверия*. Разумеется, обещание искренности неизбежно будет нарушено, доверием злоупотребят; «осечки» перформатива, наруше-

ния обещания, клятвopеступления представляют собой отнюдь не патологические случаи, которыми при рассмотрении нормы можно пренебречь, а основную форму существования речи. Однако *доверие, пусть даже и попранное, предполагается самим понятием об обещании, а значит, и самим нашим представлением о языке как о медиуме intersубъективных отношений*. Именно поэтому Деррида так много внимания уделяет периферийным формам адресной речи: апострофе в философском трактате⁴, обращению к читателю в литературном произведении, в то время как в теории речевых актов эти формы речи оказываются «за кадром» аналитической работы. Это связано с отличием исходных предпосылок у Деррида и у Остина и его последователей. Для Остина речевые акты представляют интерес постольку, поскольку в них образуются *действительные социальные связи*, а условием таких связей является возможность полной *ответственности субъекта* за свои слова. Соответственно, любые формы игровой, фиктивной, «несерьезной» речи следует вывести из рассмотрения — поскольку они не предполагают образования каких бы то ни было обязательств (Austin, 1979: 240–241). Деррида же, напротив, хочет показать, что социальные связи сами по себе немислимы вне речи, обращенной к Другому. Именно поэтому «вырожденные» случаи адресности — например, обращение писателя к читателю — не могут быть исключены из рассмотрения лишь потому, что коммуникация в них остается неуспешной⁵, а действительных социальных связей (например, обещания или приказа) в них не возникает. *Событие речи в качестве события* — будь то прощение, обещание, приветствие — не может быть сведено к «мы с тобой так договорились», к «я беру на себя ответственность», к «я передаю тебе свои полномочия». Вслед за Левинасом⁶ Деррида считает, что отношение *к другому человеку как к Другому* является исходной, изначальной формой речевого обмена, который не может быть редуцирован ни к передаче информации, ни к функционированию социальных условий, договоренностей, конвенций. Все формы социальных связей вторичны по

4. Анализ апострофы в Ареопагитиках см. в «Как не говорить» (Derrida, 1987: 524–540); анализ апострофы в «Исповеди» см. в «Кроме имени» (Derrida, 1993: 22–28), анализу обращения автора к читателю в автобиографическом рассказе посвящена вся книга о Бланшо (Derrida, 1998).

5. См. недавнюю статью Х. Кенаана, где, в частности, отмечается, что в аналитической философии стандартом коммуникации выступает «успешный коммуникативный акт». Однако «если для Сёрля ясно, что выбор Остина представляет собой лишь „вопрос о стратегии исследования“, для Деррида этот выбор служит признаком очень спорной метафизической исходной позиции» (Кенаан, 2002: 112). С нашей точки зрения, то, что Деррида не интересуют ни вопрос, достоин ли свидетель доверия, ни вопрос об успехе или провале эмпирической коммуникации, связано с тем, что у него имеет место своего рода феноменологическое «эпохе»: рассматривается лишь то, что происходит на «моей» стороне речевого акта.

6. Ср. в «Тотальности и бесконечном»: «Выражение заключается не в том, чтобы дать нам доступ к внутренней жизни Другого. Другой, выражая себя, не дает себя нам — и следовательно, сохраняет свободу лгать. Но лживость и правдивость уже предполагают абсолютную подлинность лика. <...> Ради поиска истины я оказываюсь в отношении с ликом, который подтверждает сам себя, чья эпифания уже есть честное слово. Любой язык как обмен вербальными знаками уже отсылает к этому изначальному честному слову» (Levinas, 2003: 221). В переводе И. С. Вдовиной выражение *parole d'honneur* передано как «клятва» (Левинас, 2000: 206).

отношению к событию речи, поскольку субъект ответственности, тот субъект, которому ответственность можно вменить, не предшествует обращению к Другому, но, напротив, производится в этом обращении — подобно тому, как народ Соединенных Штатов Америки, тот самый «добрый народ», «во имя и по уполномочию (in the Name, and by Authority)» которого объявляется о создании Соединенных Штатов, возникает лишь ретроактивно, а именно в тот момент, когда эта конституция оказывается подписана отцами-основателями (Derrida, 2002: 46–54).

Итак, этическая трансформация, которую субъект переживает в событии обещания или прощения, отчасти напоминает политический акт основания суверенного государства, составляющий суть американской революции. Как и в случае события установления суверенитета, *событие речи неотделимо от «производства субъективности»*: субъект ответственности не предшествует речевому акту, но, напротив, этот лишенный самотождественности *субъект как таковой возникает в том же самом речевом акте, в котором он на себя эту ответственность берет*. Здесь видно радикальное отличие теории Деррида от аналитической теории речевого акта. В одной из ранних работ Остин объясняет, что речевой акт «я обещаю» (который всегда подразумевается в высказывании «я знаю») основан на *передаче другому авторитетных полномочий*⁷ действовать на основании моих слов:

«Сказав „я обещаю“... я не просто объявляю о наличии у меня такой интенции, но, используя данную формулу (исполняя данный ритуал), я связываю себя с другими и ставлю на кон свою репутацию... Сказав „я знаю“, я даю слово другим: я передаю другим свои полномочия (authority) сказать „S есть P“.<...> Если я сказал „я обещаю“, ты имеешь право (entitled) действовать на основании моих слов <...> право сказать „я знаю“ поддается передаче, как и любые другие полномочия (authority). Грубо говоря, я могу быть *ответственен* за то, что ты попал в беду» (Austin, 1979: 99–100; курсив автора).

Этот фрагмент из статьи 1946 года интересен тем, что здесь (в отличие от зрелой версии теории речевых актов) Остин утверждает, что сама ситуация адресной речи неявно предполагает доверие слушающего говорящему, причем это доверие создает ситуацию ответственности со стороны говорящего. Другими словами, с точки зрения Остина, речевой акт, будучи светским аналогом «тайносовершенных формул» (Mulligan, 1987: 33), предполагает наличие определенной политико-религиозной традиции доверия, внутри которой субъекты обмениваются полно-

7. Мы затрудняемся в переводе слова *authority/autorité* на русский язык и передаем его ситуативно как «авторитет», «(авторитетные) полномочия» или «авторитетность». Приведем цитату из Арендт, которая, на наш взгляд, проясняет двойственную природу этого понятия: «Поскольку авторитетные полномочия подразумевают послушание, их часто принимают за определенную форму насилия или власти. Однако авторитетность исключает использование внешних способов принуждения: использование силы показывает, что авторитета самого по себе оказалось недостаточно. С другой стороны, полномочия, основанные на авторитете, несовместимы с убеждением, которое предполагает равенство и осуществляется с помощью аргументов. Там, где используются аргументы, авторитетные полномочия бездействуют» (Arendt, 1961: 92–93).

мочиями и ответственностью. Само же существование этой традиции, равно как и предполагаемого ею самотождественного субъекта ответственности под вопрос не ставится, поскольку Остин, а за ним и Сёрль ограничивают свое исследование рамками философии языка. Деррида же ведет анализ *одновременно в двух плоскостях*: в плоскости *этической философии субъекта* (и тут тема становления субъективности занимает центральное место) и в *плоскости политической*. Именно постоянное пересечение этих двух планов исследования и делает его мысль столь трудной для читателя.

С точки зрения этики и философии субъекта остиновское описание представляется Деррида глубоко неподлинным: в этической ситуации мои полномочия как таковые возникают в тот момент, когда я нечто обещаю Другому — еще не имея на то никакого права, никаких оснований, никаких полномочий. Именно доверие Другого создает мой авторитет, мои полномочия, мою ответственность и в конечном итоге меня самого — а вовсе не наоборот. Однако природа этого доверия не может быть прояснена без обращения к политической, а точнее, теолого-политической сфере.

Как исходный феномен, лежащий в основе любого речевого акта, доверие рождается на перекрестье двух принципиально различных видов опыта: опыта *веры* как открытости совершенно иному и опыта нерушимости социальных связей (Derrida, 2001: 52, 96). Нетрудно узнать в этом противопоставлении двух видов опыта левиновское противопоставление этики и политики: политическое отношение зачастую интерпретируется Левиным в терминах универсализации, «насилия понятия» по отношению к уникальному Другому. В то же время Деррида стремится «скорректировать» Левинаса и показать, что не только этическое не может быть редуцировано к политическому, но и что этическое без политического оказалось бы невозможно. Однако социально-политическое прочитывается Деррида как теолого-политическое: анализ *доверия* проводится Деррида в рамках анализа *веры*, понимаемой в самом широком эпистемологическом, религиозном и политическом контексте. Вера же подразумевает отсылку к некоторой сакральной инстанции, которая и выступает гарантом того, что доверие не будет обмануто. Иначе говоря, одного лишь доверия не достаточно: обещание искренности должно быть чем-то подкреплено, на чем-то основано, чем-то обеспечено — и это обеспечение осуществляется посредством *sacramentum*, клятвы. Деррида пишет:

«Свидетельство разворачивается в плоскости *sacramentum*. Та же клятва, например, связывает свидетеля с адресатами свидетельства, но это лишь один пример сцены из зала суда: „Я клянусь говорить правду, всю правду, ничего кроме правды“. Эта клятва (*sacramentum*) священна, она означает принятие священного, согласие на вход в святую или священную область отношений с другим. Клятвопреступление в акте святотатства предполагает такую сакрализацию. Клятвопреступник (*perjurator*) совершает клятвопреступление (*perjury*) как таковое лишь постольку, поскольку помнит о святости клятвы» (Derrida, 2005a: 46–47).

Таким образом, та связь, которая образуется между мной и другим в речевом акте, всегда двусоставна, амфиболична. С одной стороны, это этическая, «фидуциарная» (*fiduciare*) связь, которая не носит характера конвенции, общественной условности, но, напротив, фундирует всякую социальную связь, всякую религию (в Цицероновском смысле *re-ligare*), и вообще «всякий онто-антропо-теологический горизонт» (Derrida, 2001: 29). С другой стороны, это теолого-политическая связь, которая вытекает из наличия в обществе *правовой, юридической* структуры. Нет права без *веры в закон*: именно вера граждан в законы, именно доверие и уважение граждан к закону как таковому (Derrida, 1994: 30; Derrida, 2001: 32) и образует то, что Паскаль вслед за Монтенем называет «мистическим основанием авторитета и полномочий (*l'autorité*)»⁸ закона (Montaigne, 2004: 1072 (III, 13); Pascal, 1962: 52 (60 по нумерации Лафума)). Это основание заключается в отсылке к сакральной, то есть не-человеческой, или сверхчеловеческой, инстанции. Комментируя реплику Шейлока⁹ в «Венецианском купце», Деррида пишет, что:

«...человеческий язык... не может быть соизмерен... с абсолютной клятвой, которая связывает его [Шейлока] перед Богом... *То есть* клятва, высказанная на языке человек, есть обязательство, которое человеческий язык не в состоянии отменить или стереть, которым он не может овладеть, которое он не может себе подчинить, освободив от нее. Клятва — это связь *внутри* человеческого языка, которую человеческий язык в качестве языка человек разорвать не может. <...> Клятва, клятвенное обещания, акт клятвы — это само трансцендирование, это опыт перехода за пределы человеческого, источник божественного, или, если угодно, божественный источник клятвы» (Derrida, 2005b: 37).

Но тот Бог, который, согласно Деррида, необходим политике потому, что служит гарантом клятвы, — это вовсе не Бог Авраама, Исаака и Иакова. Как и у Арндт, это «не живой бог и не бог философов, и даже не языческое божество: это политическое орудие (*device*)»¹⁰. Мир Деррида, который, как и мир Арндт, является наследником *рaх Romana*, это мир, где «мы уже всегда говорим на латыни» (Derrida, 2001: 47; курсив автора), т. е. мир, в котором, «в отличие от Греции, где благочестие подразумевало непосредственно открывшееся присутствие богов, религия буквально значит *re-ligare*: быть связанным, обязанным чудовищной, почти сверх-человеческой»¹¹ инстанции. Таким образом это мир, в котором бог представ-

8. В русском переводе Паскаля: «мистическое основание их власти» (Паскаль, 1995: 93).

9. *By my soul I swear / There is no power in the tongue of man / to alter me. I stay here on my bond (The Merchant of Venice. Акт IV. Сцена 1).*

10. Продолжение цитаты: «...согласно которому можно основать Город и установить правила поведения для толпы» (Arendt, 1961: 131). У Деррида, напротив, речь о толпе не идет: *ergo deus ex machina* «работает» для всех, философов и нефилософов, в частной жизни и в общественной.

11. Продолжение цитаты: «...чудовищному, почти сверхчеловеческому и тем самым обязательно легендарному усилию заложить основания, краеугольный камень, усилию построить на века и навечно» (Arendt, 1961: 121). Соответственно, единственной альтернативой теолого-политической концепции нового основания как «исправленного восстановления древнего» (Arendt, 1981: II, 216–217) может стать лишь восходящая к Августину мессианская натальность (Dolan, 2004: 606–609).

ляет собой политическую необходимость: в каждом акте общения, который может быть искренним или лживым, в каждом акте неформального свидетельства бог «квазимашинально порождается» в качестве «абсолютного свидетеля», обеспечивающего действенность клятвы (Derrida, 2001: 44).

Клятва — это явный или неявный ритуал, который в самой своей повторяемости, предписанности слов, жестов, мыслей и чувств отсылает к обезличенной, механистической социальной связи, возведенной в ранг божественного установления. Таким образом, сакральное измерение социальных связей непременно «контаминирует» (Derrida, 2001: 47), загрязняет, заражает чистоту моего отношения к Другому. К тому же эти *два вида опыта* — опыт абсолютно уникальной инаковости и опыт сакральной, безличной социальности, опыт события и опыт машинально — *постоянно переходят один в другой*. Не может быть ни государства, ни права, ни институций, ни науки, ни религии, ни даже «социальной связи» без «исходного», «элементарного» доверия Другому — однако это доверие Другому невозможно без отсылки к техническому, воспроизводимому, автоматическому и сакральному (Derrida, 2001: 71–72). Требование справедливости — всегда единичной и невычислимой — подразумевает установление универалистских, безличных институций права (Derrida, 1994: 61), точно так же, как требование абсолютного дара все равно предполагает экономику обмена — пусть и в «сублимированном» виде экономики жертвенности. Более того, как и у Хайдеггера (Agamben, 2010: 324), «собственные» модусы бытия (отношение с абсолютно иным, событие, «мессианство без мессианизма», τύχη, дар) предполагают «несобственные» (сакральность безличной социальности, αὐτόματων, горизонт ожидания, догму, экономику и проч.).

Обращение Деррида к теолого-политическому измерению доверия не может быть, на наш взгляд, понято вне полемики — как явной, так и неявной — с Ханной Арендт. Дело не только в том, что Деррида, как мы уже видели выше, в своей критике «мондиалатинизации» (Derrida, 2001: 47–49) в значительной степени следует критике наследия Рима у Арендт. На наш взгляд, существеннее другое: именно у Арендт мы встречаем ключевое для Деррида противопоставление автоматических, механических, самовоспроизводящихся форм жизни — событийности «чуда», нарушающего естественный ход вещей (Arendt, 1961: 166; Арендт, 2000: 327). Однако Деррида не только отказывается видеть в Арендт свою предшественницу — он приписывает ей стремление отождествить свободу субъекта и его суверенитет (Derrida, 2001: 112, 133), несмотря на ее эксплицитные усилия развести эти два понятия: «...между свободой и суверенностью столь мало общего, что они не могут иметь место одновременно... если люди хотят стать свободными, они должны отказать от суверенитета» (Arendt, 1961: 163).

Дело, с нашей точки зрения, в том, что само *представление о событийности* у этих двух мыслителей диаметрально разнится. Для Деррида событие — событие дара, прощения или обещания — характеризуется нефеноменальностью, «беззаконностью», безусловностью и предельной пассивностью субъекта¹². Позиция

12. Позволим себе сослаться на наш собственный анализ событийности у Деррида (Ямпольская, 2012: 8–12).

Арендт, которая видит в чуде прощения прежде всего поступок, «действие, направленное на *кто*» (Арендт, 2000: 312), т. е. пусть исключительный, но все же *акт субъекта*, представляется Деррида неубедительной: любое отождествление прощения с каким-либо поступком, *то есть* с проявлением суверенной свободы, с занятием позиции «я тебя прощаю», представляется ему чем-то «невыносимым и отвратительным» (Derrida, 2001: 132). С точки зрения Арендт, едва ли можно говорить о «суверенитете» там, где обнаруживается наша сущностная зависимость: в силу своей направленности на «кто», на личность, в прощении «мы зависимы от других» (Arendt, 1970: 243)¹³. Лишь тот, кого простили, может простить сам себе; тот, обещание кому сдержали, может обещать самому себе и сдерживать это обещание (Арендт, 2000: 325). Равным образом и правитель, ἄρχων, правит лишь «с помощью других»: поступок как таковой мыслим лишь в той мере, в которой сущностная плюральность политического пространства принимается во внимание.

Для Деррида же зависимости или даже «взаимозависимости» (Arendt, 1961: 237) не достаточно: о прощении, равным образом как и об обещании или признании, можно говорить лишь там, где оно выходит за рамки «возможностей» или «способностей» субъекта (Derrida, 2001: 112). Это связано с темпоральной структурой событийности, как ее видит Деррида. Возможность и/или способность означает вписанность в определенный смысловой горизонт: ограничение прощения «простительным», как это делает Арендт, разрушает саму идею прощения (Ibid.). Возможности — например, революции — меняют лишь *обычный* ход истории, настаивает Деррида, но тот разрыв самой истории, связанный с инаковостью Другого, который он называет «мессианством без мессианизма» (Derrida, 2001: 29), подразумевает, что мы выходим в область невозможного. Событие не может быть предвосхищено: я должен быть открыт Другому в его абсолютной инаковости и непредвиденности¹⁴, я должен быть способен совершенно пассивно ожидать («ожидать без ожидания», без темпорального горизонта, в которое встроено обетование, подчеркивает Деррида) *решение другого*, которое тем не менее не освобождает меня от ответственности (Derrida, 2001: 29–30). Событийности чуда недостаточно: пусть чудо, нарушая порядок обыденности, устанавливает свой собственный исключительный, революционный порядок (Derrida, 2012: 135), но только то, что выходит за рамки порядка как такового может поистине рассматриваться как неподдающееся экономике и расчету.

13. В переводе В. В. Бибихина (Арендт, 2000: 322–323) эти слова отсутствуют.

14. «If you make the truth in the performative sense... it is not an event. For the truth to be „made“ as an event, then the truth must fall on me — not to be produced by me, but to fall on me, or visit me. That's „visitation“. Usually when I refer to hospitality (using and not using Levinas' concept of visitation), I distinguish between hospitality of „invitation“ and hospitality of „visitation“. When I invite somebody, I remain the master of the house: „Come, come to me, feel at home“, and so on, „but you should respect my house, my language, my rules, the rules of my nation“ and so on. „You are welcome, but under some conditions“. But „visitation“ is something else: absolute hospitality implies that the unexpected visitor can come, may come and be received without any conditions. It falls upon; it comes; it is an intrusion, an eruption — and that's the condition of the event» (Derrida, 2005d: 20).

Для Арендт же дело обстоит совершенно по-другому:

«Каждый поступок, если рассматривать его не с точки зрения агента, а в перспективе того процесса, в рамках которого он случается, чей автоматический ход он разрывает, представляет собой „чудо“ — то, чего нельзя было ждать. Если поступок и начало в сущности одно и то же, то и дар (*caracity*) чудотворства представляет собой одну из человеческих способностей (*faculties*)» (Arendt, 1961: 168).

«Чудо» имеет в себе элемент неожиданности, но эта неожиданность не сводится к тому, что происходит нечто, чего мы не ждали. Чудо не просто не поддается предвосхищению и ожиданию: сколько бы мы ни ждали события «с надеждой и страхом» (Arendt, 1961: 168), оно все равно поражает нас, когда случается: мы можем бояться смерти близкого в результате длительной болезни или готовиться к рождению ребенка, но и то и другое событие навсегда изменят нашу жизнь. Другими словами, нарушение структуры предвосхищения связано не столько с «непредвиденностью» события, сколько с тем «впечатлением» (*impact*), которое оно на нас произвело¹⁵. Поэтому событие вполне может оказаться частью обычной повседневной жизни: в нем самом по себе нет ничего исключительного. В частности, акт лжи также образует «маленькое чудо», меняющее реальность (Arendt, 1961: 246)¹⁶.

Для Деррида событие не может быть результатом моего волевого усилия, свободного акта: оно должно быть «ни для чего», в то время как для Арендт событие речи, будь то обещание или прощение, представляет собой в первую очередь свободный акт субъекта, который совершается всегда *ради других*, ради того, *кто* другие суть (Арендт, 2000: 322). Однако «ради других» есть особая форма целеполагания, которая отличается от любых форм целеполагания, связанных с производством чего бы то ни было, пусть даже производством произведений искусства: «ради» других означает как «для других», так и «вместо других». Этот момент замещения, субституции составляет, согласно Арендт, одну из основных черт акта суждения: в отличие от мышления как диалога с самим собой речевое суждение предполагает «взаимозависимость» меня и других, которых я «представляю» (Arendt, 1961: 237) и «вместо которых» я мыслю (Arendt, 1961: 217). Именно это замещение, или, точнее, представительская функция, которую агент на себя берет в суждении, и делает возможным то явление агента в акте (Arendt, 1970: 180; русский перевод см. Арендт, 2000: 233), без которого речь и поступок утрачивают свое собственное своеобразие и становятся одной из форм производства и достижения определенных целей.

15. Это различие в описании темпоральной структуры события хорошо выражается на языке Гуссерля: для Деррида событие нарушает в первую очередь протенциальную структуру интенциональности, а для Арендт — скорее ретенциальную.

16. К сожалению, рамки этой статьи не дают нам возможности рассмотреть спор о лжи между Деррида и Арендт (Derrida, 2005c: 79–107).

Однако явление говорящего в акте речи не являет его самому себе: «кто» *доступен лишь в политическом пространстве плюральности, которое служит своего рода средой феноменализации для самости*. Как отмечает Поль Рикёр,

«Арендт... полагает, что мы могли бы сами себя прощать, если бы были в состоянии сами себя воспринимать: если считается, что мы неспособны прощать самих себя, то это потому, что «тот кто, ради кого кому-то что-то прощают, располагается вне опыта, который мы можем иметь с самими собой; он вообще доступен только восприятию других» (Рикёр, 2004: 677; цитата из «Vita Activa» приведена по: Арендт, 2000: 322–323).

Именно поэтому я не могу простить себе сам: без других я не в состоянии установить отношение с *кто* меня самого. Индивидуация Я, осуществляемая в одиночестве мышления, недостаточна: философская задача, которую ставит себе Арендт, заключается в том, чтобы «выманить» мыслящее Я из того «укрытия», в котором оно избегает других, в пространство явленности (Arendt, 1981: I, 167). Как пишет А. Ф. Филиппов, «ключевым» для Арендт является именно «утверждение феноменальной сферы» (Филиппов, 2013: 162) как сферы публичного. Стоит подчеркнуть, насколько для Арендт существенна множественность других: не только сугубо частная жизнь мышления, но в равной степени и полупубличность диалога не позволяет достичь подлинно политической плюральности (Arendt, 1981: II, 200), а значит, и подлинно индивидуализированной самости. Для Деррида же утверждение гетерогенности опыта отношения с Другим опыту отношения с другими носит принципиальный характер: «абсолютная гегемония политического разума», предполагающая редукцию частного или полупубличного к политическому, чревата «тоталитаризмом с демократическим лицом» (Derrida, 2005c, 96). Однако акцент на нефеноменальности любых трансформаций субъекта ведет к тому, что все, что поддается феноменализации, все то, о чем можно рассказать, что можно засвидетельствовать, — оказывается уже не моим собственным, а общим достоянием. В результате событие речи как таковое, а вместе с ним и радикальная трансформация субъекта оказываются феноменологически невозможны, потому что любой отчет о подобной трансформации сделал бы явным, вывел бы на свет то, что должно навсегда остаться тайным — тайным даже от самого себя «каков я сейчас» по сравнению с самим собой «каким я был». Единственной формой феноменализации прощения, признания или обещания может быть лишь художественное произведение, фикция, выдумка, ложь — которая самой своей ложностью указывает на недостижимую, но в то же время сущностно необходимую истину.

Попытаемся резюмировать основные моменты нашего анализа. Философский прорыв Остина заключался в обнаружении действенности речи, в выявлении заложенного в ней потенциала к изменению положения дел и создания новых социальных связей. Деррида не столько критикует Остина, сколько меняет перспективу исследования: его интересует не столько, каким именно образом, в каких именно речевых актах меняется положение дел, сколько условия возможности такого из-

менения, выявление того исходного феномена, который стоит за иллюкативной силой перформативного высказывания. Этим исходным феноменом является *доверие*. Социальная значимость доверия двойственна: с одной стороны, доверие как вера в институции, механически порождая некую сакральную или трансцендентальную инстанцию, обеспечивающую нерушимость социальных обязательств, стабилизирует общество в целом, с другой стороны, доверие Другого и Другому дестабилизирует субъекта, делая возможным его радикальную трансформацию. Эта дестабилизация субъекта, предполагающая вторжение чужой речи в мою собственную, означает, в частности, что событие (если оно имеет место) должно оставаться в тайне, в недоступности и недостоверности. Сходную схему мы встречаем и у Арендт, которая видит в свободном акте субъекта способность к чудотворению, т. е. к прерыванию любых автоматических форм социальной жизни. Тем не менее проблематика трансформации субъекта, столь существенная для Деррида, остается за рамками работы Арендт, которая сознательно ограничивается политическим анализом плюральности. В то же время некоторую тревогу вызывает эстетизация этического и политического, которая служит своего рода концептуальной предпосылкой и для Деррида, и для Арендт: эстетический акт, будь то литературное творчество или суждение вкуса, служит основной моделью для описания трансформации субъекта, его отношений с Другим и другими. Возникает вопрос: не является ли подобная приверженность эстетической модели с философской точки зрения столь же наивной, сколь и простодушный сциентизм Остина и Сёрля?

Литература

- Арендт Х. (2000). *Vita activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина. СПб.: Алетейя.
- Левинас Э. (2000). *Избранное. Тотальность и бесконечное* / Под ред. Г. М. Тавризян. М., СПб.: Университетская книга.
- Паскаль Б. (1999). *Мысли* / Пер. с фр. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых.
- Рикёр П. (2004). *Память, история, забвение* / Пер. с фр. И. И. Блауберг и др. М.: Издательство гуманитарной литературы.
- Ямпольская А. В. (2012). Прощение, дар, обмен // *Артикульт*. № 3 (7). С. 1–14.
- Остин Дж. (1999). *Избранное*. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги.
- Филлипов А. Ф. (2013). Мышление и смерть: «Жизнь ума» в философской антропологии Ханны Арендт // *Вопросы философии*. № 11. С. 155–168.
- Agamben G. (2010). *La passione della fatticità* // *Agamben G. La potenza del pensiero: saggi et conferenze*. Vicenza: Neri Pozza. P. 297–328.
- Arendt H. (1961). *Between past and future*. London: Faber and Faber.
- Arendt H. (1970). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (1981). *The life of the mind. One-Volume Edition*. San Diego etc.: Harvest.
- Austin J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.

- Austin J. L.* (1979). *Philosophical papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Derrida J.* (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Derrida J.* (1987). *Comment ne pas parler // Derrida J. Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée. P. 524–587.
- Derrida J.* (1993). *Sauf le nom*. Paris: Galilée.
- Derrida J.* (1994). *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée.
- Derrida J.* (1998). *Demeure*. Maurice Blanchot. Paris: Galilée.
- Derrida J.* (2001). *Foi et Savoir. Suivi de: Le Siècle et le Pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*. Paris: Seuil.
- Derrida J.* (2002). *Declarations of Independence // Derrida J. Negotiations: interventions and interviews, 1971–2001*. Stanford: Stanford University Press. P. 46–54.
- Derrida J.* (2005a). *Poétique et politique du témoignage*. Paris: L'Herne.
- Derrida J.* (2005b). *Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»? Paris: L'Herne.*
- Derrida J.* (2005c). *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Paris: L'Herne.
- Derrida J.* (2005d). *Composing «circumfession» // Augustine and postmodernism: confessions and circumfession / Ed. John D. Caputo, Michael J. Scanlon*. Bloomington: Indiana University Press. P. 19–28.
- Derrida J.* (2012). *Séminaire «La peine de mort». Volume I (1999–2000)*. Paris: Galilée.
- Dolan F. M.* (2004). *An ambiguous citation in Hannah Arendt's «The Human Condition» // Journal of Politics*. Vol. 66. № 2. P. 606–610.
- Kenaan H.* (2002). *Language, philosophy and the risk of failure: re-reading the debate between Searle and Derrida // Continental Philosophy Review*. Vol. 35. P. 117–133.
- Levinas E.* (2003). *Totalité et Infini: essais sur l'extériorité*. Paris: Kluwer.
- Mulligan K.* (1987). *Promisings and other social acts: their constituent structure // Speech act and Sachverhalt / Ed. K. Mulligan*. The Hague: Martinus Nijhoff. P. 29–90.
- Montaigne M. de.* (2004). *Essais: Édition Villey-Saulnier*. Paris: PUF.
- Pascal B.* (1962). *Pensées / Texte établie par Louis Lafuma*. Paris: Seuil.
- Searle J. R.* (1970). *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Speech Act as Event: Derrida, Austin and Arendt

Anna Yampolskaya

Leading Research Fellow, Russian State University for the Humanities

Address: 6 Miusskaya sq., GSP-3, Moscow, Russian Federation 125993

E-mail: iampolsk@gmail.com

While the Anglo-American tradition (Austin and Searle) approaches speech acts mainly through the philosophy of language, Derrida relocates the field of analysis and considers speech acts within the broader context of political philosophy as well as the philosophy of subject. Instead of asking 'how and under which conditions certain speech acts change the state of affairs' (as Austin

did), Derrida questions the very nature of social links in order to reveal the 'condition of possibility' of performative acts in particular and of verbal communication in general. He shows that this condition is the primordial trust between interlocutors. The primordial trust is based on two heterogeneous types of experience: experience of relation to the absolute Other and experience of a sacral universal law that ensures stability of society. The speech act as based of the trust is twofold: it is both an event and a reinstatement of an automatic process. This juxtaposition of the event and the mechanical forms of social life links Derrida's political thought to that of Arendt. Their agreement, however, does not continue into the realm of the philosophy of subject. Derrida insists on the importance of the hidden conversion of the speaker who privately addresses the Other, whereas for Arendt the self has no genuine access to itself outside of the public domain of the political.

Keywords: event, speech act, trust, social links, authority, Derrida, Austin, Arendt

References

- Agamben G. (2010) La passione della fatticità. *La potenza del pensiero: saggi et conferenze*, Vicenza: Neri Pozza, pp. 297–328.
- Arendt H. (1961) *Between Past and Future*, London: Faber and Faber.
- Arendt H. (1970) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (1981) *The Life of the Mind*, San Diego: Harvest.
- Arendt H. (2000) *Vita activa, ili O dejatel'noj zhizni* [Vita Activa; or, On Active Life], Saint-Petersburg: Aletejja.
- Austin J. L. (1962) *How to Do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press.
- Austin J. L. (1979) *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press.
- Austin J. L. (1999) *Izbrannoe* [Selected Works], Moscow: Ideja-Press, Dom intellektual'noj knigi.
- Derrida J. (1972) *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit.
- Derrida J. (1987) Comment ne pas parler. *Psyché: inventions de l'autre*, Paris: Galilée, pp. 524–587.
- Derrida J. (1993) *Sauf le nom*, Paris: Galilée.
- Derrida J. (1994) *Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité"*, Paris: Galilée.
- Derrida J. (1998) *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris: Galilée.
- Derrida J. (2001) *Foi et Savoir. Suivi de: Le Siècle et le Pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*, Paris: Seuil.
- Derrida J. (2002) Declarations of Independence. *Negotiations: interventions and interiews, 1971–2001*, Stanford: Stanford University Press, pp. 46–54.
- Derrida J. (2005) *Poétique et politique du témoignage*, Paris: L'Herne.
- Derrida J. (2005) *Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?* Paris: L'Herne.
- Derrida J. (2005) *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Paris: L'Herne.
- Derrida J. (2005) Composing "circumfession". *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession* (eds. J. D. Caputo, M. J. Scanlon), Bloomington: Indiana University Press, pp. 19–28.
- Derrida J. (2012) *Séminaire "La peine de mort", Vol. I (1999–2000)*, Paris: Galilée.
- Dolan F. M. (2004) An ambiguous citation in Hannah Arendt's *The Human Condition*. *Journal of Politics*, vol. 66, no 2, pp. 606–610.
- Filippov A. (2013) Myshlenie i smert': "Zhizn' uma" v filosofskoj antropologii Hanny Arendt [Thought and Death: *The Life of the Mind* in the Philosophical Anthropology of Hannah Arendt]. *Voprosy filosofii*, no 11, pp. 155–168.
- Kanaan H. (2002) Language, philosophy and the risk of failure: re-reading the debate between Searle and Derrida. *Continental Philosophy Review*, vol. 35, pp. 117–133.
- Levinas E. (2000) *Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnoe* [Selected Works: Totality and Infinity], Moscow: Universitetskaja kniga.
- Levinas E. (2003) *Totalite et Infini: essais sur l'extériorité*, Paris: Kluwer.
- Mulligan K. (1987) Promisings and other social acts: their constituent structure. *Speech Act and Sachverhalt* (ed. K. Mulligan), The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 29–90.
- Montaigne M. de (2004) *Essais*, Paris: PUF.
- Pascal B. (1962) *Pensées*, Paris: Seuil.

- Pascal B. (1999) *Mysli* [Thoughts], Moscow: Izdatel'stvo imeni Sabashnikovyh.
- Ricœur P. (2004) *Pamjat', istorija, zabvenie* [Memory, History, Forgetting], Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury.
- Searle J. R. (1970) *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Yampolskaya A. (2012) Proshhenie, dar, obmen [Forgiveness, Gift, Exchange]. *Artikul't*, no 3, pp. 1–14.

Создавая понятие «родина» Вступительные замечания к статье Т. К. Кораева «„Союз в рвении“, или „Молодая Турция“»¹

Андрей Тесля

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

В статье тезисно анализируются основные аспекты интереса к османской проблематике в отечественном интеллектуальном пространстве на протяжении XIX–XX вв. Обращается внимание на ориенталистский характер данного интереса и его взаимоувязку с трансляцией ориенталистских моделей описания на внутрироссийский материал, когда «внутренний наблюдатель» отождествляет себя с «Западом» (в силу чего при столкновении с взглядом извне возникает конфликт как реакция на объективирующее и гомогенизирующее описание там, где «внутренний наблюдатель» осуществляет дифференциацию). Сопоставление Российской и Османской империи в России редко выходит за рамки противопоставлений, тогда как при описании Османской империи российскими наблюдателями допускаются сближения и аналогии, построенные, однако, на принципиальной рассинхронизации: позиция наблюдателя в данном случае апеллирует к прошлому России (которое оказывается, по крайней мере, типологически соотносимым с Османской империей), тогда как в настоящем империи трактуются как несоизмеримые. Обращение к истории «Новых османцев» позволяет акцентировать близость проблематики, связанной с формированием и статусом «имперской нации». Основное внимание уделяется выработке понятийного аппарата («родина», «нация», «свобода» и др.). Транзит концепций и понятий в ситуации Османской империи 1850–1870-х гг. характеризуется одновременным присутствием широкого круга альтернативных вариантов формирования нового политического целого, которые в случае западноевропейской общественной мысли складывались на протяжении значительного периода времени и выступали последовательно. При этом в турецкой мысли данные концепции оказываются не только даны практически одновременно, но и нередко в творчестве одного и того же автора, в работах которого можно наблюдать ситуацию «перебора готовых вариантов».

Ключевые слова: «Новые османцы», национализм, Османская империя, турки, имперская нация, ориентализм

История Османской империи не часто привлекает внимание отечественных интеллектуалов. Как правило, «в фокусе» оказываются либо сюжеты русско-турецких конфликтов (при этом изложение действий и мотиваций противной сто-

© Тесля А. А., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

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

роны достаточно поверхностное, ограниченное политическим уровнем), либо те или иные эпизоды, имеющие ярко выраженный «ориентальный» характер. За исключением специалистов по истории Османской империи, ориенталистский взгляд остается едва ли не подавляющим. Это та оптика, которая (при всех сомнениях в статусе самого наблюдателя) позволяет «от противного» соотнести себя с воображаемым пространством «Запада». Подобная модель рассмотрения восходит к топике екатерининского царствования, когда на смену прежней, конфессиональной, интерпретации конфликта приходит новая, апеллирующая к противопоставлению цивилизации/варварства. В ней «христианство» переопределяется уже как признак «цивилизованности» или, во всяком случае, ресурс для последнего. Истинное христианство противопоставляется «фанатизму», свойственному как тем, кто ложно понимает христианство, так и мусульманам, что позволяет сохранить с пониманием ислама как «ложной религии»: если христианин, избавившись от заблуждений, становится терпимым, то мусульманин, именно истинно понимая свою веру, является нетерпимым.

Логика данного противопоставления остается неизменной независимо от оценок, даваемых каждому из членов. Так, леонтьевская «балканская» проза представляет восточный мир как привлекательный, персонажи, чем дальше они от полюса «Запад», получают тем более высокую оценку. Однако это — пересмотр оценок в рамках сохранения самой схемы. Отсюда же, из представления, что Российская империя сама слишком далеко продвинулась «на [современный] Запад», не похожа ни на свое прошлое, ни на тот мир, который, с явными чертами разрушения, все еще можно наблюдать в Османской империи, вытекает пессимизм Леонтьева в отношении будущего России. «Восток» здесь по-прежнему, если угодно, «отсталость», но — при перевороте оценок, когда прошлое «Запада» предпочитается его настоящему, «Восток» оказывается типологически ближе к ценимому Леонтьевым состоянию общества. Его «отсталость» (используя леонтьевскую терминологию, то обстоятельство, что он еще не вступил в состояние «вторичного упрощения» или не зашел в нем так далеко) является в леонтьевской системе координат его преимуществом.

У Лескова образы «турок» (как и «казахов») утрачивают дистанцию по отношению к «своему», мир «Востока» (как и мир степей: для литературы того времени, что французской, что русской, относится преимущественно к миру «Леванта», выступающего его «воображаемым центром», далее с той или иной степенью уверенности распространяясь на окружающее пространство), не противопоставляется «России», поскольку противопоставление это внутреннее. Лесков «открывает» «внутренний «Восток» России: граница проходит вертикально, между «образованным обществом», «интеллигенцией», «дворянами и чиновниками», с одной стороны, и «народом» — с другой. «Народ» оказывается столь же «ориентальным», как и «турок», и воспринимается как «естественное», «стихийное» начало. Он демонстрирует (нередко — весьма утонченную) «духовность» и в то же время — стран-

ное для наблюдателя-рассказчика² безразличие к добру и злу, нечувствительность к физическому насилию, физической боли (и чуткость к боли нравственной и/или духовной там, где ее не ожидает внешний наблюдатель). Лесковское противопоставление уравнивает «Восток» с «человеческим»: его «простые» персонажи находят язык, позволяющий им понимать и взаимодействовать друг с другом там, где «цивилизованный» герой либо не способен понять, либо способен лишь к отстраненному пониманию.

Если на взгляд «западного» наблюдателя и Российская, и Османская империи попадают в пространство «Востока» (достаточно вспомнить многосмысленный «комплимент» Вольтера Екатерине II, назвавшего ее «северной Семирамидой», или традиционные аналогии с «восточным» городом, ставшие топомом при описании Москвы европейскими путешественниками XIX — начала XX в.)³, то российским наблюдателям свойственно противопоставление в рамках «само собой разумеющегося». Характерно, что возможное попадание в один ряд попросту не дискутируется, противопоставление чаще присутствует в качестве неартикулированного, не нуждающегося в обосновании, а проявляется как реакция на «внешнее» сближение. Тем примечательнее столь же многочисленные образы «пограничья» в литературе путешествий и эпистолярной, авторы которых охотно отмечают близость или тождественность жизни по ту и другую стороны границы. Там, где они ожидают встретить контраст (или полагают такие ожидания у читателей), обнаруживается непрерывность⁴, непринужденность интонации, очерковость подчеркивают именно прочность противопоставления. Наблюдаемое сходство — лишь интересная деталь, «местная особенность» (даже если, например, тамошние крестьяне вроде бы не очень сильно отличаются от крестьян внутренних губерний, что могло бы позволить выстроить дальнейшую цепочку отождествлений), которая никак не затрагивает фундаментального разграничения, она идет «поверх» него.

Если сопоставления Российской империи с Османской редко выходят за рамки противопоставлений⁵ (интерес к последней сосредоточен либо на христианских святых местах и обителях, находящихся под ее властью, либо на быте христиан — в противном случае информация замыкается почти исключительно на Стамбуле,

2. Занимающего позицию «вовне», аналогичную европейскому путешественнику в Анатолии, знакомому с местными «нравами, верованиями и обычаями», и способного объяснить их парижскому или лондонскому читателю — одновременно дистанцируясь от него и симпатизируя описываемому. Но поскольку он не является частью последнего, это дает ему возможность говорить, объяснять, т. е. видеть, что в описываемом непонятно извне.

3. О «Восточной Европе» и о том, как пролегали/прокладывались воображаемые границы, см.: Вульф, 2003.

4. Примером, сочетающим принципиальное разграничение империй и единство на уровне «пограничья», могут служить письма И. С. Аксакова из Бессарабии 1848 г., где он рассуждает о казаках-некрасовцах, живущих под властью Порты, и угрозах местных жителей в случае продолжения притеснений уйти под власть султана (Аксаков, 1988: 450, 454).

5. В отличие от Московской Руси, где самым известным обращением к «турецкому опыту» являются сочинения Ив. Пересветова, для которого «Магомет-султан» выступает в качестве образца для подражания (см., напр.: Вальденберг, 2006: 264–271).

соединя политические анекдоты с «очерками нравов»⁶), то обратный взгляд — из описания или анализа того, что происходит в Османской империи — допускает сближения, редко, впрочем, развертываемые дальше поясняющих аналогий. Так, К.М. Базили охотно сравнивает Махмуда II с Петром I (это сравнение воспроизводится несколько десятилетий спустя — в начале 1880-х его повторяет М. Чайковский, более известный как Садык-паша; см.: Чайковский, 1883⁷), а кровавую ликвидацию янычаров и реформу армии предсказуемо сопоставляет со стрелецкими казнями и заведением регулярных полков Петром I. Сопоставление в данном случае оказывается одновременно и дистанцированием — для понимания происходящего в Османской империи подходящей является аналогия с событиями в России полуторавековой давности, т. е. Порты находится в «другом времени», рас-синхронизирована с «Европой» и с «Россией».

Однако с точки зрения обнаруживаемых при сравнительном изучении сходств, аналогий и различий, история Османской империи представляет значительный интерес для понимания как общих процессов в этом регионе, так и процессов в Российской империи. Законное основание для попыток проследить аналогии дает сам тип данных образований — Российская и Османская, наряду с Австрийской, являются периферийными военно-аграрными империями, властвующими посредством системы косвенного управления, в первую очередь управления профессиональными сообществами, переживающими — одни чуть раньше, другие позже — структурный кризис, вызванный необходимостью перехода к прямому управлению (см.: Андерсон, 2010; Lieven, 2000 — рус. пер.: Ливен, 2007).

Изучение османской ситуации чрезвычайно ценно для анализа национализмов Российской империи. Обращение к этой проблематике позволяет выйти за пределы центрально- и восточноевропейских национализмов. Отметим, в частности, некоторую ситуационную близость не столько греческого, сколько сербского национализма⁸ и болгарского национального движения (см.: Макарова, 2010). К подобного рода исследованиям уже обращались, однако нельзя сказать, чтобы история османской общественной мысли, политических идей XIX века была детально проработана на современном (постсоветском) этапе османских исследований в России⁹. В еще меньшей степени она включена в «большой контекст» (чему препятствует в том числе и дисциплинарная специфика). Статья Тимура Кораева —

6. Самым популярным примером последнего рода были книги К. М. Базили (Базили, 1833, 1836).

7. О М. Чайковском и о его «Турецких анекдотах» см.: Жуков, 2010.

8. Греческий «национализм» отличался от сербского тем, что благодаря своей преимущественно «имперской» направленности ориентировался на «возвращение» себе империи, на переход греков от статуса «младшего соправителя» в Османской империи к статусу «правителя». С этим связаны долговременная напряженность и многократные попытки примирения двух ретроспектив: от античной Греции и от Византии (см.: Китромилидис, 2007). При этом первая реконструкция «традиции» обладала преимуществами с точки зрения обращения к «внешней», «европейской» аудитории, позволяя легитимировать собственные политические притязания на независимость и планы территориального расширения Греческого королевства, тогда как вторая имела преобладающее значение (через связку с Константинопольским патриархатом) как проект «пересоздания» империи.

9. См. библиографию к статье Т. К. Кораева.

одна из немногих публикаций, в которой дан подробный исторический обзор истории «Союза в рвении».

В истории «Союза», который называли «Молодой Турцией» («младотурками», «младоосманами») по прямой аналогии с «Молодой Германией», «Молодой Италией» и другими движениями национально-демократического толка, распространенными в Европе 1830-х гг., в первую очередь обращает на себя внимание темп перемен. Все участники «Союза» являются первым европеизированным поколением в своих семьях, они получили традиционное образование, заинтересовались и открыли себе доступ к новым идеям в Стамбуле — у всех, кроме формально не входившего в состав «Союза» Ибрахима Шинаси-эфенди, решающим был опыт взросления и осмысления ситуации уже после 1856 г., Парижского мирного договора и предшествовавшего ему издания Хатт-и-хумаюна. Если первый период Танзимата внушал надежды на быстрые перемены под руководством действующего правительства, то после 1856 г. Османская империя оказалась не только в ситуации резко ухудшающегося финансового положения (в конечном счете приведшего к государственному банкротству), но и — в рамках режима «капитуляций» и частичной утраты суверенитета. При этом в европейских провинциях одновременно укреплялись или формировались националистические настроения.

Опираясь на идеи Шинаси, завоевавшего к этому времени большой авторитет и обретшего вес в правительственных кругах, «Союз» стал организацией, объединившей османских интеллектуалов, которые стремились найти новое основание империи, поскольку прежние механизмы имперской интеграции перестали работать. Отсюда сосредоточенность на нескольких ключевых вопросах: 1) язык, 2) роль ислама — с одной стороны, возможность его использования для трансформации империи, с другой — пределы, в каких он сам может быть изменен в зависимости от поставленных целей, 3) формирование понятий «родина», «нация», «свобода» — обретение качественно нового концептуального аппарата. Характерно, что в рамках «Союза» одновременно возникают подходы, которым в дальнейшем суждено стать противостоящими позициями — от «османизма» (как «патриотизма», через сформированное понятие *ватан*, когда прежняя «малая родина» расширяется до современной *patria*) до первого варианта «пантюркизма», данного Суави, а Намык попытается создать синкретичный османско-исламский патриотизм, вводя вслед за Шинаси понятия «народ» (*халк*) и «нация» (*миллет*) и мысля фигуру падишаха как символическое единство *халк*'а, опираясь на переосмысляемую исламскую традицию, говоря о выборности падишаха (халифа) и т. д.

Для нескольких наиболее видных членов «Союза» последующие годы принесут также опыт эмиграции — непосредственного погружения в западноевропейскую интеллектуальную среду. Сама ситуация подталкивает к внешне поразительно быстрой «интеллектуальной эволюции»: это столкновение с расхожими европейскими идеями и концепциями, усвоение их как «готовых» и быстрая «примерка» к своей стране. Стремительная эволюция сменяется затем относительно долгой паузой — когда первые опыты уже не поверхностной «европеизации», не отдельных

реформ, а целостной перестройки Османской империи наталкиваются на принципиально отличный от ожидаемого опыт. Основным затруднением — и тем, что одновременно и порождало настоятельную политическую потребность, и формировало интеллектуальный запрос — была необходимость создать новую «целостность», опираясь либо на религиозную, либо на этническую принадлежность, модифицировать их и наделить политическим значением. Эта ситуация интересна еще и тем, что основные варианты представлены практически одновременно, как альтернативные модели, зачастую в работах одного и того же автора; это перебор способов решения фундаментального затруднения, отчетливо выявляющий взаимоувязанность всех основных вопросов XIX века — от исторического романа до языка проповеди и роли конституции.

Литература

- Аксаков И. С. (1988). Письма к родным. 1844–1849 / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. М.: Наука.
- Андерсон П. (2010). Родословная абсолютистского государства / Пер. с англ. И. Курилла. М.: Территория будущего.
- Базили К. М. (1836). Босфор и новые очерки Константинополя. СПб.: Тип. Н. Греча.
- Базили К. М. (1833). Очерки Константинополя. СПб.: Тип. Н. Греча.
- Вальденберг В. Е. (2006). Древнерусские учения о пределах царской власти: очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М.: Территория будущего.
- Вульф Л. (2003). Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения / Пер. с англ. И. Федюкина. М.: Новое литературное обозрение.
- Жуков К. А. (2010). Вестернизация османского общества глазами польского ренегата: «Турецкие анекдоты» Михаила Чайковского (Садык-паши) // Христианство и русская литература: взаимодействие этнокультурных и религиозно-этических традиций в русской мысли и литературе. Сборник шестой. СПб.: Наука. С. 197–227.
- Китромилидис П. М. (2007). Эпоха Просвещения в Греции / пер. с новогреч. М. Грацианского. СПб.: Алетейя.
- Ливен Д. (2007). Российская империя и ее враги с XVI века до наших дней / Пер. с англ. А. Козлика, А. Платонова. М.: Европа.
- Макарова И. Ф. (2010). Болгары и Танзимат. М.: ЛИБОРОКОМ.
- Чайковский М. (1883). Турецкие анекдоты. Из тридцатилетних воспоминаний Михаила Чайковского (Садык-паши). М.: Университетская тип.
- Lieven D. (2000). Empire: the Russian Empire and its rivals. New Haven: Yale University Press.

Making the Concept of "Patria": Introductory Remarks to T. Koraev's Article "'United by Enthusiasm' or 'Young Turkey'"

Andrey Teslya

Assistant Professor, Pacific National University

Address: 136 Tihookeanskaya str., Khabarovsk, Russian Federation 680035

E-mail: mestr81@gmail.com

The paper briefly analyzes the main aspects of the interest in Ottoman agenda in the Russian intellectual environment during the 19–20th centuries. It pays attention to the Orientalist nature of this interest and its interrelation to the application of Orientalist models of description to the Russian agenda when an "internal observer" identified her/himself with "the West" (whereby, when external point of view was faced, a conflict arose as a reaction to objectifying and homogenizing description which emerged where the "internal observer" has accomplished differentiation). The comparison of the Russian Empire and the Ottoman Empire in Russia rarely went beyond oppositions, whereas describing the Ottoman Empire Russian observers allowed convergences and analogies built, however, on the essential mal-synchronization: the position of the observer in this case appealed to Russia's past (which was at least typologically correlated with the Ottoman Empire), whereas in the present Empires were treated as incommensurable. Turning to the history of "Young Ottomans" we are able to emphasize the closeness of issues related to the formation and status of "imperial nation". The paper mainly focuses on the development of the conceptual apparatus ("motherland", "nation", "freedom", etc.). The transit of concepts in the Ottoman Empire during 1850–1870's is characterized by the simultaneous presence of a wide range of alternative options to form a new political unity, which in the case of Western European social thought evolved over a considerable period of time and were consistent. In the Turkish thought these conceptions were present not only almost concurrently, but often in the works of the same author.

Keywords: Young Ottomans, nationalism, Ottoman Empire, Turks, imperial nation, Orientalism

References

- Aksakov I. (1988) *Pis'ma k rodnym. 1844–1849* [Letters to Relatives. 1844–1849], Moscow: Nauka.
- Anderson P. (2010) *Rodoslovnaja absolutistskogo gosudarstva* [Lineages of the Absolutist State], Moscow: Territorija budushchego.
- Bazili K. (1836) *Bosfor i novye ocherki Konstantinopolja* [Bosphorus and New Constantinople's Essays], Saint-Petersburg: Typographia N. Grecha.
- Bazili K. (1833) *Ocherki Konstantinopolja* [Constantinople's Essays], Saint-Petersburg: Typographia N. Grecha.
- Czajkowski M. (1883) *Tureckie anekdoty* [Turkish Anecdotes], Moscow: Universitetskaja typographia.
- Kitromilides P. (2007) *Jepoha Prosveshhenija v Grecii* [The Greek's Age of Enlightenment], Saint Petesburg: Aletejja.
- Lieven D. (2000) *Empire: The Russian Empire and Its Rivals*. New Haven: Yale University Press.
- Liven D. (2007) *Rossijskaja imperija i ee vragi s XVI veka do nashih dnei* [The Russian Empire and Its Rivals from the 16th Century to Our Days], Moscow: Evropa.
- Makarova I. (2010) *Bolgari i Tanzimat* [Bulgarians and Tanzimat], Moscow: Librokom.
- Valdenberg V. (2006) *Drevnerusskie uchenija o predelah carskoj vlasti: ocherki russoj politicheskoj literatury ot Vladimira Svjatogo do konca XVII veka* [Ancient Russian Doctrines of the Limits of Monarchical Authority: Essays on Russian Political Literature from Vladimir the Saint to the End of the 17th Century], Moscow: Territorija budushchego.
- Wolff L. (2003) *Izobretaja Vostochnuju Evropu: Karta civilizacii v soznanii jepohi Prosveshhenija* [Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Zhukov K. (2010) Vesternizacija osmanskogo obshhestva glazami pol'skogo renegata: "Tureckie anekdoty" Mihaila Chajkovskogo (Sadyk-pashi) [The Westrnization of the Ottoman society through the eyes of Polish renegade: M. Czajkowski's "Turkish Anecdotes"]. *Hristianstvo i russkaja literatura: vzaimodejstvie jetnokul'turnyh i religiozno-jeticheskikh tradicij v russoj mysli i literature. Sbornik shestoj* [Christianity and Russian Literature: Interaction of Ethnocultural, Religious and Ethical Traditions in Russian Thought and Literature], Saint-Petersburg: Nauka, pp. 197–227.

«Союз в рвении», или «Молодая Турция»: к истории османской общественно-политической мысли второй половины XIX века

Тимур Кораев

Кандидат исторических наук, доцент кафедры стран Центральной Азии и Кавказа
Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова
Адрес: Ленинские горы, д. 1, Москва, Российская Федерация 119991
E-mail: timur-koraev@mail.ru

В статье освещается деятельность первого в истории Османской империи политического кружка «Новых османцев» (первоначально — «Союз в рвении», *Иттифак-и хамийет*), анализируется эволюция мировоззрения его наиболее ярких представителей, в частности, Ибрахима Шинаси (1826–1871), Намыка Кемаля (1840–1888), Абдул-Хамида Зия (1829–1880), Али Суави (1839–1878). Особое внимание уделено социальному контексту зарождения «новоосманского» течения общественной мысли: конкуренция придворных группировок, неровная модернизация бюрократии, зарождение национального самосознания под влиянием идеологий модерна. Ввиду неправомерности концептуализации сообщества «Новых османцев» как организационно консолидированного движения с четкой программой действий делается упор на разнообразие конкретных позиций и карьерных устремлений, которое обуславливало отсутствие общей платформы, индивидуализм политического поведения и высокую конфликтность среди ведущих деятелей «Союза». Сделана попытка комплексно рассмотреть индивидуальные карьеры ведущих членов кружка с учетом их происхождения, уровня образования, неформальных связей, участия в патронажно-клиентных сетях Ближневосточной Порты, взаимоотношений с властной элитой империи периода Танзимата (1839–1876 гг.) и эпохи Абдул-Хамида II (1876–1909 гг.). Прослеживаются взаимодействия между европейскими и ближневосточными элементами в «новоосманских» концепциях «родины», «свободы», «нации» и др., которые определили позднейшее толкование соответствующих терминов в политическом языке исламского мира. Представлена специфика интеллектуальной позиции «Новых османцев» в условиях культурной трансформации османского социума 1830–1860-х годов. Особый акцент сделан на новаторстве «новоосманской» публицистики (газеты *Терджюман-и ахваль*, *Тасвир-и эфкяр*, *Мухбир*, *Хюррийет*) в контексте истории периодики в мусульманских странах. Выделены аспекты литературного творчества писателей — «гашатаев» движения, идеологически значимые для формирования предпосылок успеха турецкого национально-освободительного движения на базе консолидации тюркоязычного населения Малой Азии и Балкан (с точки зрения культивации «государственного» патриотизма, исламской лояльности нового типа, а опосредованно — самоотжествления по этнонациональному принципу).

Ключевые слова: «Новые османцы», Османская империя, турки, Намык, Зия, Шинаси, Суави

© Кораев Т. К., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

От «богохранимых царств» к «больному человеку»

Во второй четверти XIX в. Османская империя¹ переживала эпоху, которая определила характер дальнейшего развития этого сложного этносоциального организма, а во многом — его кризис и конечный крах, последовавший уже в начале следующего века². Этот перелом имел как внутри-, так и внешнеполитическое измерение: культурно-экономические мутации и военно-дипломатические конфликты в огромной мере сформировали общественную среду и интеллектуальную атмосферу, где формулировались светские идеологические концепты современно-го типа — первые по времени возникновения по сравнению с другими регионами мусульманского мира.

Кардинальная перекройка внутривосточного пространства Османской империи началась с тридцатилетнего правления султана³ Махмуда II (1808–1839 гг.). Среди решительных мер, которыми оно ознаменовалось, достаточно назвать уничтожение военной системы, опиравшейся на ополчение ленников и невольничью гвардию (унаследованной от XIV–XV вв. и окончательно деградировавшей уже к концу XVIII в.), ограничение влияния шариатских авторитетов (*улема*) и суфийских братств (*тарикатов*), замена ведомств-диванов министерствами. В социокультурной сфере этим сдвигам соответствовало создание сети (поначалу весьма скромной) начальных (*ибтидаийе*) и средних (*рюшдийе*) учебных заведений со светскими дисциплинами как ведущими, а также ряда административных инстанций, призванных поставить научно-технические достижения Запада на службу державе⁴.

Однако вплоть до 1840-х годов империя продолжала жить наследием «золотого века» османской династической государственности. Органический синтез принципов управления, воспринятых из Сельджукского султаната и поздней Византии, доказал свою эффективность в эпоху грандиозной экспансии конца XV — начала XVI в., но уже по меркам абсолютистской Европы эпохи Просвещения был безусловно архаичен (Lapidus, 2002: 489–490). Преимущественно религиозная легитимация верховной власти — деспотической монархии, ограниченной лишь ав-

1. Под османцами (*османлылар*) здесь и далее понимается этническое объединение огузских племен северо-запада Малой Азии, которое на протяжении XIV–XV вв. создало обширную Османскую державу: устоявшееся «османы» создает искажённое впечатление мн.ч. от имени основателя правящей династии («Осман»). Для последней используется, во избежание путаницы, обозначение «Османиды» (исходное *Ал-и Осман* — «род Османа»). Термины «Турция» и «турки» используются применительно к Османскому государству только в контексте его взаимоотношений со странами христианского Запада и Россией, где соответствующие обозначения были приняты.

2. В отечественной историографии наиболее насыщена фактическим материалом характеристика данного периода в: Новичев, 1973. Более сжатое и свободное от штампов советских гуманитарных наук изложение см.: Еремеев, Мейер, 1992. Позиция современной турецкой историографии в общих чертах представлена в: Бейдилли, 2006.

3. Здесь и далее два основных титула османских государей — «султан» и «падишах» — будут использоваться как взаимозаменяющие.

4. Детальный очерк османской системы образования и ее трансформации в XIX в. см.: Ихсаноглу, 2006.

торитетом шариатского права, — сочеталась с функционированием сложного чиновничьего аппарата, который пронизывал практически узаконенный непотизм. Громоздкая иерархия провинциальной администрации опиралась на методы косвенного управления, поиски баланса между местными элитами, признание внутренней автономии немусульманских конфессиональных сообществ и племенных объединений на имперской периферии (Lapidus, 2002: 493–494).

«Богохранимые царства» (так именовались османские владения в официальной документации) представляли собой совокупность разнотипных этнорегиональных конгломератов, поликонфессиональных⁵ и многоязычных⁶. Их сплачивали только более или менее тесные связи с имперской столицей — «Высоким порогом» — и унифицированная система территориального деления на наместничества-вилайеты и округа-санджаки⁷. Отдельно следует упомянуть полунезависимые княжества на окраинах империи, где правили собственные династии. Помимо деев и беев Северной Африки и мелких царьков запада и востока Аравии, среди которых особо выделялись шарифы священной Мекки, были князья-епископы Черногории, господа Молдовалахии и эмиры Курдистана⁸. Конкретное содержание отношений «центр — периферия» в каждом случае серьезно варьировало (Fisher, 1977: 57–58).

Внешние границы Османской империи — ценой потерь не только территориальных, но и символических — стабилизировались в начале 1830-х годов по тем линиям, на которых они останутся более или менее неизменными еще почти полвека. За 1829–1830 гг. Стамбул уступил Санкт-Петербургу Дунайские гирла и все свои позиции на Кавказе, признал независимость Греции и предоставил автономию Сербии. В 1830 году Блистательная Порты⁹ смирилась с высадкой в Алжире французского экспедиционного корпуса, который заложил здесь фундамент колониальной администрации.

5. Мусульмане были представлены как суннитами (двух религиозно-правовых школ-мазхабов — ханафитов и шафиитов), так и шиитами (умеренными — имамами и крайними — друзами и нусайритами), христиане — халкидонитами (трех диофизитских патриархий — Константинопольской, Антиохийской и Иерусалимской) и нехалкидонитами (монофизитами и несторианами), иудеи — раввинистами и саббатянцами.

6. Наибольшим распространением, помимо турецкого (в его литературной — османской — и разговорно-диалектальных формах), пользовались: в Европейской Турции — греческий, албанский, болгарский, сербский, валашский; в Азиатской — арабский, курдский, армянский, арамейский, лазский.

7. Вилайетское законодательство 1867–1871 гг. реорганизовало административно-территориальное деление, определив (не всегда окончательно) границы единиц и оговорив необходимость низового самоуправления. За управителями единиц первого и второго уровня (соотв. вилайетов и санджаков) закреплялись наименования *вали* и *мутасаррыф*. Список провинций и округов на 1877 г. см.: Devereux, 1963: 283–285.

8. Более подробно об этом, с примерами из практик разных регионов державы, см.: Ипширли, 2006.

9. Блистательная Порты — появившийся во второй половине XVI в. французский и итальянский перевод арабо-персидского словосочетания *Баб-и али* — «Высокие врата», обозначавшего ведомство садразама — главы гражданского чиновничества Османской державы, с которым прежде всего и имели дело европейские дипломаты (именовавшие этого сановника «великим визирем»). Как неформальное обозначение правительственных институтов империи термин использовался вплоть до конца XIX в.

Одновременно султанские власти расписались в собственном бессилии перед лицом внутреннего источника опасности — притязаний наместника (вали) Египта Мехмеда Али-паши (1805–1848 гг.)¹⁰. Возвысившись до положения неограниченного хозяина долины Нила, этот командир албанского ополчения в 1810-е годы присоединил Судан и уничтожил ваххабитский эмират в Аравии (Луцкий, 1965: 76–79, 82–83). Еще в 1820-е он заявлял о себе как о верной опоре падишахского трона (экспедиция в Морею), но в 1830-е, при помощи сильной армии, организованной по образцу наполеоновской, уже поставил под контроль османские провинции в Восточном Средиземноморье, одновременно прокладывая сюда дорогу европейскому (прежде всего французскому) влиянию (Lapidus, 2002: 514–515).

Лишь после Египетских кризисов 1831–1833 и 1839–1841 гг., добившись благожелательного нейтралитета России и прямой вооруженной поддержки со стороны Великобритании, Порты смогла умерить аппетиты Мехмеда Али. Последний только ценой отказа от претензий на гегемонию в Леванте удержал право передавать власть по наследству в своем африканском «вице-королевстве»¹¹. В соседней Триполитании Стамбулу в 1835 г. удалось водворить прямое управление, сместив обособившуюся тут династию беев. Однако в отношении еще одного «варварийского регентства» — Туниса — ему пришлось окончательно оставить любые попытки вмешательства не только во внутреннюю, но и в значительной мере во внешнюю политику здешнего бейского дома¹².

Таким образом, систематизация курса на преодоление дисфункций в существовавшей структуре султаната, которая происходила в царствование сына и наследника Махмуда, Абдул-Меджида I (1839–1861 гг.), находилась в тесной связи с возрастающим давлением извне. Неслучайно в первую очередь усилиями министра иностранных дел Мустафы Решид-паши¹³ подготавливался Гюльханейский рескрипт (*хатт-и шериф*) 1839 г., который провозгласил начало *Танзимат-и хайрийе* (дословно «благотворное упорядочивание»)¹⁴.

К исходу 1850-х годов политика Танзимата достигла многих из своих целей (пусть в гораздо более скромном масштабе, нежели намечалось)¹⁵. В то же время, так и не решив насущных проблем империи, она раздула бюрократический

10. Существуют две в равной мере адекватные формы передачи имени этого деятеля — Мехмед Али (турецкая) и Мухаммад Али (арабская). Предпочтение отдано первой ввиду ее соответствия языку, который был для египетского вали и его семейства родным (так же как в дальнейшем речь пойдет о Мустафе Фазыле, а не о Мустафе Фадиле).

11. Общий обзор «ближневосточного кризиса» 1831–1840 гг. см.: Новичев, 1969: 180–215.

12. Подробнее об эволюции имперской политики османцев в Северной Африке см.: Spencer, 1977: 113–118 (Триполитания), 119–122 (Тунис).

13. Об этой ключевой фигуре (главном инициаторе институциональной «перестройки» Османской империи) см.: Каунаг, 1954. Тесные связи Решиды с европейской, в частности, британской дипломатией вкратце очерчены в Кинросс, 1999: 512–522. См. также: Финкель, 2010: 614–615.

14. Компактное освещение нововведений Танзимата в административной и, шире, институциональной сфере см.: Шабанов, 1967.

15. Неслучайно хороший знаток эпохи М. Сертоглу (Sertoglu, 1973) дает этому «обновлению» броское наименование «Танзиматская революция».

аппарат и придала ему беспрецедентные полномочия¹⁶. Это вызвало отторжение не только у духовных авторитетов из среды *улема* и суфийских наставников, которые пользовались огромным влиянием на религиозно мотивированную часть городского населения, но и у того поколения османских интеллектуалов, которое в это десятилетие вступило в общественную жизнь (Mardin, 2000: 14). Однако мотивация недовольства последних, естественно, выглядела иначе. Причиной было на фоне завышенных ожиданий от «Благотворного упорядочивания» прежде всего раздражение, вызванное «соглашательской», как им представлялось, тактикой, которую избрала Порты по отношению к интересам Лондона и Парижа (Mardin, 2000: 11).

Такая аллергия на бездумное «европейничанье» (*алафрангалык*) объяснялась интенсивным, но неравномерным восприятием нарождающейся бюрократией нового типа «франкских умонастроений»¹⁷. Преклонение перед французским Просвещением, еще не затронувшее непосредственное окружение султана-реформатора Махмуда, при Абдул-Меджиде стало характерным для высшего круга стамбульских вельмож (Mardin, 2000: 107–133). За редким исключением оно не выходило за рамки сугубо технических аспектов (например, в военной сфере и в коммуникационной инфраструктуре) и не распространялось на социокультурные модели (Lapidus, 2002: 495–496). Первые целенаправленные попытки интеллектуально «присвоить» интеллектуальный и политический опыт Западной Европы, переработав его в соответствии с духом ислама и ближневосточной властной традицией, были связаны именно с «новоосманским» кружком.

Рождение «Союза»: кружок, клуб, общество?

Пристальное внимание к становлению, недолговременному существованию и постепенной, почти незаметной дезинтеграции «Общество Союз в рвении» (*Иттифак-и хамийет джемийети*)¹⁸ сразу выявляет в этом ситуативном объединении ярких личностей, совокупность отдельных, драматически вырисовывающихся судеб и индивидуальных наследий¹⁹. Идея создания тайного общества, согласно всем существующим версиям, представленным в первоисточниках (прежде всего в мемуарной литературе), родилась в июне 1865 г. на пикнике в Белградском лесу, неподалеку от побережья Босфора, куда съехались шесть молодых стамбуль-

16. Ход «Упорядочивания», трудности, с которыми оно столкнулось, и противоречия, возникшие в ходе выработки и реализации его программы, подробно освещены в Дулина, 1984.

17. Лучшим исследованием второго периода Танзимата остается Davison, 1963.

18. Перевод «Патриотический союз», который предлагает Ш. Мардин (Mardin, 2000: 10), представляется неточным, в том числе в силу своей анахроничности. Концепции «родины» в национально-патриотическом контексте на османской почве, как станет ясно из дальнейшего, еще предстояло «родиться» (точнее, привиться).

19. На Западе большей популярностью будет пользоваться термин «младоосманы», появившийся, судя по всему, по аналогии с «Молодой Европой» (подробнее ниже).

ских чиновников²⁰. В последующие месяцы к ним присоединились несколько десятков человек, связанных с «дореформенной» османской элитой и происхождением, и в еще большей степени культурной памятью, но заметно выделявшихся на фоне как предшествовавшего поколения, так и современников (в том числе тех, кто находился во власти) по своим мировоззренческим установкам²¹.

Формальными лидерами *Иттифак-и хамийет джемийети* выступили представители оппозиционно настроенной молодежи из сановных семей. Ядро группы составляли Сагырахмед-бей-задэ Мехмед Эмин-бей, Менапир-задэ Нури-бей, Кая-задэ Решад-бей, Субхипаша-задэ Айетуллах-бей и Намык Кемаль-бей (вскоре ставший знаковой фигурой в обществе)²². Краеугольный камень в интеллектуальный фундамент движения заложил Ибрахим Шинаси-эфенди, который, однако, не вошел непосредственно в состав организации.

После первых собраний, происходивших в загородной усадьбе отца Сагырахмед-бей-задэ Мехмеда Эмина — Ахмед Шюкрю-бея (экс-министра почтового и телеграфного сообщения), число участников быстро выросло. Среди них появились младший товарищ Шинаси и Намыка — Эбуззия Тевфик-бей, Мустафа Рефик-бей — первый османский журналист-профессионал, который в 1862 г. руководил изданием научно-литературного журнала *Мират* («Зерцало»), известный публицист Абдул-Хамид Зия-бей, проповедник Эльхадж Али Суави-эфенди, молодой чиновник Чапан-задэ Агях-эфенди и многие другие. Общее число «объединенных рвением» в ближайшие годы составило немногим менее двухсот пятидесяти, среди которых были как гражданские, так и военные сановники.

Большинство из тех, кто составил кружок и примкнул к этому первоначальному ядру, были земляками — стамбульцами — и если не ровесниками, то, по крайней мере, принадлежали примерно к одному поколению — в возрасте от 20 до 40 лет. Уроженцы румелийских (балканских) и анатолийских (малоазиатских) округов среди них находились в явном меньшинстве, а выходцев из других провинций-вилайетов не имелось вовсе, за одним, показательным, исключением (Мустафа Фазыл-паша), о котором речь пойдет ниже. Многие из них подошли к знаковому рубежу своего жизненного пути, уже сделав немалый вклад в османскую литературу и публицистику²³.

Ибрахим Шинаси начал свою карьеру писарем в отделе внешних связей Топханэ («Пушкарни») — главного военно-технического ведомства империи, где благодаря усилиям своего старшего сотрудника Ибрахим-эфенди освоил арабский и

20. Первое монографическое исследование истоков «новоосманского» движения, выдержанное в традициях марксистско-ленинской историографии (Петросян, 1958). Представленная в нем картина значительно скорректирована в: Mardin, 2000 [1-е издание — 1962].

21. В общих чертах «умственные запросы» Абдул-Меджида, его наследника Абдул-Азиза и их непосредственного окружения достаточно рельефно охарактеризованы в: Финкель, 2010: 615–616, 624–625; Кинросс, 1999: 542–559.

22. Подробнее о Сагырахмед-бей-задэ и Субхипаша-задэ см.: Mardin, 2000: 13.

23. О составе «Союза» и изменениях в численности его участников см.: Когау, 1983.

персидский²⁴. Его ментором во французском стал один из руководителей отдела — Решад-бей, в прошлой жизни — граф де Шатонёф, аристократ-лоялист, оставшийся служить османскому двору и принявший ислам. Способности юноши открыли ему путь к быстрому продвижению по службе. В 1849 г., по протекции Шатонёфа и с разрешения садразама Мустафы Решид-паши, Топханэ командировала его для прохождения курсов политэкономии и финансового дела во Францию.

Молодой турок застал Париж в брожении: только что по всей Западной и Центральной Европе прокатилась революционная волна, которая смела Июльскую монархию Луи-Филиппа (1830–1848 гг.), а новый глава государства — принц-президент Луи-Наполеон Бонапарт — пока еще непрочно держал бразды правления в своих руках. Ибрахим быстро завел знакомства в широком кругу французских интеллектуалов самых разных убеждений. Вполне возможно, что уже тогда он вступил в масонскую ложу «Великий Восток», с членами которой и в дальнейшем поддерживал переписку²⁵.

Сложно судить об успехах Шинаси-эфенди в тех науках, осваивать которые он был послан, но его литературные и языковедческие интересы получили сильнейший стимул. С одной стороны, он прилежно посещал собрания поэтического кружка де Ламартина и сблизился с прославленным эрудитом П. Э. Литтре — составителем авторитетнейшего толкового словаря французского языка. С другой — стал другом семьи «дуайена европейских ориенталистов» А. И. Сильвестра де Саси, тесно сотрудничал с его внучатым племянником — блестящим востоковедом А. Ж.-Б. Паве де Куртейлем и даже свел знакомство с Э. Ренаном (Mardin, 2000: 252–275).

Свидетельством признания Шинаси в парижской академической среде (прежде всего, разумеется, как хорошего практического знатока языка и высокообразованного стилиста) стало с 1851 г. членство в языковой секции Азиатского общества. По всей вероятности, еще во Франции он сделал и первые из своих художественных переводов на османский, которые впоследствии принесли ему известность. В 1852 г. II Республика переродилась во II Империю, а уже в 1853-м Шинаси пришел черед возвращаться в Стамбул, на работу в финансовом отделе Топханэ. Очень скоро он издал первый свой стихотворный сборник-диван.

В 1854 г. уникальный для чиновника Порты опыт и в немалой степени покровительство Мустафы Решида, который вновь занимал пост садразама, проложили Шинаси дорогу в Совет по просвещению при Председателе совета министров, а затем — в только что учрежденную Академию наук (*Энджумен-и даниш*). Зави-

24. Многие эпизоды биографии Шинаси (особенно связанные с его пребыванием в Европе) до сих пор не прояснены; основные работы, посвященные ему (Dizdaroglu, 1970; Seçmen, 1972). Родился он в 1826 г., в Стамбуле, в семье капитана артиллерийской службы, который в 1828 г. погиб на Русско-турецкой войне. Мать, несмотря на нужду, после начальной школы определила сына в финансируемое двором училище Фейзийе.

25. Об этом, как и о влиянии французской социально-философской мысли на интеллектуальную среду, в которой зародился официальный (Танзимат) и оппозиционный («Новые османцы») «османизм» как идейный комплекс, см.: Dumont, 1989.

симось от высокого патрона ярко проявилась в том, что даже на время недолгой отставки Решид-паши в 1857 г. он был также отстранен от всех занимаемых постов, а с возвращением Решиды в фавор — восстановлен в своих полномочиях. Уйдя с государственной службы, Шинаси продолжал пользоваться благосклонностью высокопоставленных чиновников: после кончины Решиды в 1858 г. на него распространил свое попечение Юсуф Кямил-паша, глава Верховного совета по делам правосудия — одного из подразделений Высшего совета Танзимата²⁶.

Все это позволило Шинаси подготовиться к выходу на литературное поприще как интерпретатору французской поэзии. Свои стихотворные переложения отрывков из Ж. Лафонтена, Ж. Расина, А. де Ламартина и Р.-Ш. Жильбера де Пиксе-рекура он в 1859 г. опубликовал отдельной книжкой. В 1860 г. Шинаси издал первое драматическое произведение на османском языке — одноактную комедию нравов «Женитьба поэта», где обыграл не только ходовую тему принудительного замужества, но и условности классической османской поэтики²⁷. При этом в собственных стихах (в 1862 г. он выпустил в свет отдельный сборник касыд и газелей²⁸) он продолжал неукоснительно держаться общепринятых форм.

Почти одновременно с «Женитьбой поэта» Шинаси приступил к реализации проекта, который был новшеством для империи (да и для всего мусульманского мира), — печатный орган массовой информации, существующий на частные средства. Своим ближайшим помощником он избрал еще одну примечательную личность — Чапан-задэ Агяха²⁹. Этому выпускнику Султанской медицинской школы свободное владение французским позволило легко устроиться на место писаря при Порте, а дальнейшие успехи в изучении английского и итальянского послужили основанием для его перехода на пост драгомана в Переводческую палату³⁰.

В сотрудничестве с Чапан-задэ Шинаси в 1860 г. открыл газету «Толкователь событий» (*Терджюман-и ахваль*), но уже в следующем году Агях-эфенди предпочел карьерное продвижение по почтовому ведомству, и сугубо административные обязанности на несколько лет полностью отвлекли его от общественно-политической активности³¹. Шинаси, не в силах один поддерживать на должном уровне «Толкователь событий», закрыл его³². В 1861 г. он организовал новое печатное из-

26. А также переводчик популярных «философических сентенций» из Фенелона «Телемаха».

27. Об идейном новаторстве Шинаси в рамках устоявшейся жанровой системы османской литературы см., например: Окай, 2006.

28. Издание, выполненное на базе латинской графики (Şinasi, 1960b).

29. Агях родился в 1832 г. в Соргуне, в анатолийской *лива* Йозгат, в семье местного крупного землевладельца (аяна).

30. Об этом подразделении османского дипломатического ведомства — одном из важнейших каналов ознакомления имперской элиты с общественной мыслью и техническими достижениями Запада см., например: Ортайлы, 2006.

31. В 1862 г. он стал директором отделения морской связи, где проявил себя энергичным администратором.

32. Передовицы Шинаси в *Терджюман-и ахваль*, наряду со статьями, написанными им для других печатных изданий 1860-х годов, собраны в: Şinasi, 1960a.

дание — «Отображение мнений» (*Тасвир-и эфкяр*), которое скоро трансформировалось в настоящую трибуну западничества³³.

Значительную долю содержания для этого образчика прессы, не имевшего пока аналогов в Стамбуле, обеспечивал как главный редактор сам Шинаси, который в своих статьях проповедовал возрождение османской государственности на новых культурных началах. Одним из важнейших должен был стать язык, который следовало сделать понятным для максимально большого количества читателей. Для этого предназначалась модернизация (точнее, европеизация) стиля с введением последовательной пунктуации и отказом от канцелярского велеречия, а параллельно — очищение турецкого языка от избыточных арабо-персидских заимствований и обращение к сугубо тюркскому лексическому фонду³⁴. Штудии Шинаси в 1863 г. увенчала публикация первого в своем роде собрания «Османских пословиц и поговорок».

Еще более существенным аспектом новаторства Шинаси следует считать переосмысление им для османского словоупотребления целого ряда понятийных категорий в современном (по сути, новоевропейском) духе. Так, существительные «народ» (*халк*) и «нация» (*миллет*) обрели у него позитивную и светскую коннотацию, иначе нюансированную по сравнению с классическим пониманием, которое на протяжении столетий отталкивалось от изначального (в арабском языке) смысла этих слов: *халк* носило нейтральное значение скопища людей — Божьих тварей, а *миллет* — конфессионально определенной группы верующих, религиозного сообщества.

1865 год застал Шинаси на пике журналистской карьеры. Руководя «Отображением мнений», он в то же время часто печатался в только что учрежденной «Военной газете» (*Джериде-йи аскерийе*), тематика которой далеко не ограничивалась армейскими новостями: на ее полосах находили место очерки и разыскания, способствовавшие пробуждению интереса читающей публики к истории вооруженных сил и внешней политики империи. Однако ему пришлось проститься с чиновничьим местом: за острую критику правительственного курса на страницах *Тасвир* султанское правительство освободило его от поста в Совете просвещения. Тем не менее Шинаси успел подготовить себе смену: ему удалось привлечь в газету молодых одаренных людей пера. Одним из них был 25-летний Кемаль-бей, которому предстояло стать самой яркой фигурой среди *Йени османлылар*³⁵. Именно паре

33. Наиболее значимые тексты по политической проблематике, появившиеся на страницах газеты, сведены воедино в *Müntahabat-i Tasvir-i efkar*, 1885.

34. Подробнее об этом см.: Кямилев, 1967.

35. Наиболее подробной биографией Намыка Кемалья является Kaplan, 1948; на русском языке имеется беллетризованное жизнеописание (Стамбулов, 1935). Мехмед появился на свет в декабре 1840 г., в Текирдаге, на западном берегу Мраморного моря. Его отец происходил из знатного, но обедневшего рода, который возводил свою генеалогию к одному из полководцев пращура царствующей династии; мать была дочерью Арнаута Абдул-Лятифа, в то время — заместителя мутасаррыфа Текирдага. Второе имя — *Кемаль* («Совершенство») — младенцу дал наставник соседней суфийской обители. Абдул-Лятифа часто перебрасывали на административные должности по разным провинциальным центрам Анатолии, а зять с семьей сопровождали его, и осиротевший со смертью матери внук так и не закон-

Шинаси — Кемаль суждено будет получить со временем всеобщее признание в качестве основоположников литературы Танзимата.

Намык Кемаль переехал в Стамбул в 1857 г., чтобы поступить на службу в отдел переводов при Таможенном ведомстве, а с 1859 г. перешел в Переводческую палату. Благодаря знакомству со стамбульскими витиями он значительно углубил свои и без того обширные познания в арабской и персидской учености. Так, дружба с Лескофчалы Галибом проложила ему путь в продолжавший традиции «дивана»³⁶ кружок «Собрание поэтов» (*Энджумен-и шуара*), который тот возглавлял. Усложненная манера письма в духе османского «золотого века» (середина XVI — середина XVII в.), которую проповедовали в *Энджумен-и шуара*, предопределила художественные вкусы новичка.

Однако вскоре мировоззрение молодого чиновника коренным образом изменило знакомство с Шинаси, который и привил ему интерес к истории и правоведению, а через эти науки — к началам западной мысли. Как литератор Мехмед Кемаль-бей также переориентировал свои приоритеты в сторону художественной прозы, шедевры которой мог оценить только в оригинале. Для этого он брал уроки французского у одного из писарей Переводческой палаты, куда вернулся в 1863 г. Здесь Намык ближе познакомился с западной культурой, прежде всего через посредство дипломатов, неоднократно посещавших Европу, а также благодаря переводам. Вскоре он уже мог свободно переводить заметки и статьи для *Тасвир-и эфкяр*, но, что гораздо важнее, овладел категориальным аппаратом европейской общественной мысли и благодаря опыту Шинаси научился транслировать его в арабизированной терминологии османского языка³⁷.

На полосах *Тасвир* хорошо известные читателю слова: *хакк* («право»), *ватан* («родина»), *меджлис* («собрание») заиграли новыми, доселе неизвестными смыслами. Так, арабское существительное *ватан*, ранее ассоциировавшееся только с «малой родиной» (местом рождения и домашним очагом), обретает иное измерение, максимально близкое тому, что начиная с XVIII в. культивировалось западной гражданской лирикой (прежде всего французской, ср. *patrie*). Именно Намы-

чил *рюидийе*, получив домашнее образование, базировавшееся на освоении арабского и персидского литературного наследия. В 1855 г. дед и отец Кемалья получили назначения уже в Румелии, и здесь, в Софии, Мехмед Кемаль сделал свои первые шаги в литературе, поначалу ограничивавшиеся более или менее искусным воспроизведением шаблонов османской поэтики; от одного из приятелей деда, ценителя стихотворства, он получил псевдоним *Намык* — «Изящно пишущий».

36. Подробно об *Энджумен-и шуара*, как и о позднеклассической османской литературе в целом, см.: Kabaklı, 1968. Словесное искусство XVI–XVII вв. вращалось главным образом вокруг тончайшей поэтики, которые турки-огузы восприняли из Ирана в XII–XIII вв.: оттачивалось прежде всего совершенство рифмы и сложное плетение вакхических и эротических образов, что внешне парадоксально, но внутренне гармонично сочеталось с мистической символикой и аскетической этикой позднего суфизма. Наличие сборника (диван) версификационных опытов на этикетные темы и в заданных формах считалось своего рода пропуском в среду образованных людей (Гордлевский, 1961). Любовная и благочестивая лирика, панегирики покровителям, медитативные темы находили формальное воплощение в крупных (касйда, маснави) и малых (газель, рубаи) жанрах так называемой поэзии «дивана» (общий обзор см., например: Алькаева, Бабаев, 1967).

37. Главные этапы этой эволюции см.: Mardin, 2000: 283–336.

ку приписывается честь введения категории «свободы» (которая так же, как и понятие «родина», базировалась на французском образце, в данном случае — *liberté*) в политический лексикон османского и, шире, всех языков мусульманского мира, где соответствующее слово (араб.-тур. *хюррийет*) до сей поры обозначало индивидуальную вольность полноправного верующего (в противоположность рабу).

Колонки Намыка постоянно держали читателей в курсе мировой политики, с особым вниманием к актуальным событиям, связанным с польским восстанием 1863–1864 гг. и Гражданской войной в США. Поэтому, когда Шинаси, который внес огромный вклад в подготовку идейного фона для «новоосманского» кружка, но не желал, ввиду все более рискованного характера активности *Иттифак-и хамийет*, входить в его тайную организацию, в 1865 г. решил выехать во Францию, ему было кому передать единоличное руководство *Тасвир*.

Умеренное крыло *Иттифак* возглавил давний знакомый Намыка по *Энджумен-и шуара* — Абдул-Хамид Зияэддин-бей, более известный под поэтическим псевдонимом *Зия* («Сияние»). Путь, пройденный им к сорока годам, несколько отличался от опыта Шинаси и Намыка³⁸. Начав службу с места писца в отделе внешних сношений при садразама, он в 1855 г. продолжил ее уже секретарем при внутренних султанских покоях.

Синекурой, которой Абдул-Хамид Зияэддин был обязан прежде всего тому же Решиду, он воспользовался, чтобы в дополнение к «мусульманским» выучить еще один язык — «франкский». Успехи его были столь стремительны, что он, не прерывая связей с традиционной словесностью, стал перекладывать европейскую художественную литературу почти одновременно с Шинаси. Сосредоточился он, правда, в основном на научно-популярных работах парижских беллетристов — «Истории арабов и мавров Испании» Л. Виардо и «Истории инквизиции» Шерюэля и Лявелля. Главным же вкладом Зияэддин-бея в ознакомление османского «света» с образцами французского театра был перевод «Тартюфа» Ж.-Б. Мольера (с подзаголовком «Исход двуличия») — первое стихотворное переложение драматургического произведения в истории тюркских литератур³⁹.

Поступательное карьерное восхождение Зияэддина при дворе Абдул-Меджида I прервала кончина Решиды. Судьбы Шинаси и Зия — двух протезе покойного, столь разных и по происхождению, и по послужному списку, внезапно сблизилась. Ни тот, ни другой не поладил с преемником своего патрона — Мехмедом Эмином Аали-пашой, и, отстраненные от исполняемых обязанностей, оба оказались в тени, но если Шинаси предпочел на время погрузиться в филологические изыскания, то Абдул-Хамид Зия откликнулся на события большой строфической поэмой (*терджи-бенд*). Словно суммируя эстетику и символику персианизиро-

38. Родился он в 1829 г., в семье писаря таможи стамбульской Галаты. Закончив Училище словесных наук при соборной мечети Сюлейманийе, Абдул-Хамид параллельно, как многие состоятельные османцы, брал на дому уроки классических языков ислама — арабского и персидского. Свои штудии он продолжил в кружках стамбульских поэтов и улема тех лет и никогда не прекращал их в ходе последующей многолетней карьеры.

39. Подробнее: Айзенштейн, 1968.

ванного стихотворства XVI–XVII вв., она тем не менее с небывалым реализмом отразила изменившийся социальный климат империи: в тесном переплетении абстрактно-метафизического и злободневно-политического последнее часто переходило в едкое осмеяние поверхностной вестернизации и всепроникающей коррумпции властей.

Терджи-бэнд сразу сделал Зия известностью, и новый садразам, очевидно, желая держать его подальше от двора, в 1861 г. определил его послом в Афины, куда он так и не выехал из-за политического кризиса в Греции. В 1862 г. Зия с титулом паши перевели мутасаррыфом на Кипр, но уже очень скоро он подал прошение об освобождении его от этой должности (климат острова губительно сказывался на здоровье его семьи) и после кратковременной работы в Верховном совете по делам правосудия был назначен государственным инспектором в Боснию. На этом месте он также не задержался, и в 1863 г. его назначили мутасаррыфом малоазиатской Амасьи.

На середину 60-х годов XIX в. пришелся критический период в жизни Зия — личной (в течение двух-трех лет он теряет родителей, старшего сына и жену) и общественной (строительная активность, обернувшаяся обвинениями в нецелевых растратах казенных средств). После Амасьи лишь ненадолго (1865–1866 гг.) он задержался на посту управителя причерноморского Джаника. Эти тяжелые для него годы парадоксально (а возможно, закономерно) вызвали ощутимый сдвиг и в его творчестве. Здесь все громче звучали патетика французского Просвещения и идеи, явно воспринятые у энциклопедистов, административные хлопоты не помешали Зия в трудах по переложению на османский «Эмиля» Ж.-Ж. Руссо, «Телемаха» Фенелона (полностью) и некоторых басен Лафонтена.

Следующий представитель «Союза» вырос в совершенно иной социальной среде, да и более чем двенадцатилетняя разница в возрасте между ним и Шинаси с Зия, по всей видимости, играла свою роль. **Али Суави**⁴⁰ продвигался по чиновничьей лестнице с самых низов, начиная с места писаря одной из воинских частей, расквартированных в Стамбуле. После этого ему довелось еще три года проработать на той же должности в столичной военной инспекции при канцелярии главнокомандующего.

Одновременно Суави начал педагогическую карьеру: в 1857 г. выдержал экзамен на звание «преподавателя первого разряда», через год устроился наставником низшей категории в провинциальном медресе на западе Анатолии, а затем перешел на учительскую должность в *рюидийе* старинной столицы Османидов — Бурсы. При этом, будучи работником светского образования, он, вразрез с официальными предписаниями, принятыми еще при Махмуде, оставался верен головному убору

40. Родился он в декабре 1839 г. в семье стамбульского торговца писчебумажными принадлежностями, родом из Чанкыры, на востоке Малой Азии, а среднее и высшее образование получил в медресе при соборной мечети Шехзадэ (Suavi, 2014). В 1856 г. Али ходил вместе с отцом в мекканское паломничество, что не могло не наложить свой отпечаток на его мировоззрение, придав ему выраженную религиозную окраску.

истинного мусульманина — чалме. И не случайно: одновременно с преподаванием молодой учитель также регулярно выступал с проповедями в Соборной мечети Бурсы. В 1864 г. он перебрался в Румелию, где ему довелось исправлять несколько административных должностей (до 1865-го — председатель коммерческого суда в Софии, затем начальник канцелярии в Филиппополе), а параллельно — опять-таки учительствовать в *рюидийе*. Проповеднический пыл, который Суави проявлял в своих частых выступлениях, привел к тому, что власти вилайета, усмотрев в речах хаджи бунтарский дух, способствовали его увольнению.

В 1866 г. пути блестящего стилиста — журналиста-автодидакта, управленца — популяризатора французской дидактической литературы — и мелкого чиновника, потерпевшего за излишнюю ревность по духу ислама, сходятся в Стамбуле.

Интересы, проекты, идеалы

Общество *Иттифак-и хамийет* отнюдь не ставило под сомнение неприкосновенность фигуры падишаха, при всем противоречивом отношении его членов к недавно вззошедшему на престол брату Абдул-Меджида, Абдул-Азиза. Свою конечную задачу они видели прежде всего в формировании той среды, которая призвана была влиять на государя, направляя его деятельность по нужному для державы пути. Обвиняя садразама Мехмеда Эмина Аали-пашу в своекорыстии и притеснениях, участники «Союза» добивались прежде всего назначения главой правительства деятеля, который бы способствовал обновлению политической системы империи на конституционных началах (Mardin, 2000: 12). Большие надежды возлагались на тех высших вельмож державы, которые представлялись им потенциальными союзниками. В ряде случаев (заместитель садразама Юсуф Кямил, губернатор Дунайского вилайета Мидхат-паша) эти чаяния оправдались, но по поводу большинства (прежде всего Фуад-паша) иллюзии развеялись очень скоро. Лишь значительно позже (к началу 1870-х годов) родится смутная мысль о возможности смены носителя верховной власти, которая приобретет конкретные контуры не ранее середины того же десятилетия, когда завяжутся контакты с сыновьями Абдул-Меджида — принцами Мурад-эфенди и Абдул-Хамид-эфенди (Mardin, 2000: 14).

Весьма низкий уровень организационной сплоченности «Общества Союз в рвении» не позволяет отдаленно уподобить его даже «протопартии». Примером для подражания его создателям служило европейское подполье или эзотерические ордена. И если о влиянии карбонариев можно судить только по аналогии, то франкмасонские образцы более очевидны. Значительная часть ведущих членов «Общества» (включая даже Намыка и Суави) состояла во французской ложе «Великий Восток», через которую в основном и действовали в Передней Азии «вольные каменщики». Масоном был и высокий покровитель Шинаси и Зия — Решид⁴¹.

41. На масонском «бэкграунде» «новоосманской» среды сделан акцент в: Akgündüz, Oztürk, 2011.

Обращаясь к главным задачам, которые ставили перед собой участники *Иттифак-и хамийет*, даже при отсутствии внятной политической программы, можно выделить несколько базовых лейтмотивов их публицистики. Прежде всего — установление в Османском государстве конституционного строя и разделение властей по образцу современной им II Империи как средство укрепления самостоятельности державы, доведенной до критического положения произволом падишахов. Точнее — их своекорыстного окружения, которое, разумеется, и служило наиболее удобной мишенью для нападок (Mardin, 2000: 396–397).

Члены *Иттифак* смело (хотя и не всегда продуманно) формулировали свои чаяния, но сама по себе монархическая идея критике подвергаться не могла, и далеко не только по цензурным соображениям. Даже на символическом уровне Османская империя воплощала реализацию мифа о торжестве единоличной воли родоначальника-основателя правящей династии. Вместе с тем оформление современного властного аппарата — адекватного соответствия успешно функционировавшим институтам Запада — требовало радикального переосмысления концепции единодержавия, которое призвано была уравновесить законность, трактуемую через призму либеральных теорий первой половины XIX в. (Mardin, 2000: 397–398).

Юридически санкционировать необходимое государству развитие следовало через законодательно оформленную инициативу — нечто принципиально новое, по сравнению с кодификациями султанских установлений, которые Османская империя знала с первых столетий своего существования. Необходимой предпосылкой для создания такого механизма служило введение парламентской формы правления. Создать благоприятные условия для подъема сельского хозяйства, промышленности и торговли должны были реформы в духе Прогресса. Арабское существительное *таракки*, принятое в качестве эквивалента соответствующему французскому термину, отсылало аудиторию к коннотациям из философии средневекового ислама, где оно обозначало поступательное восхождение растительных и животных видов от материальных к духовным сущностям (Mardin, 2000: 399–400).

Держава мыслилась лидерами «Союза в рвении» исключительно унитарной, и какое бы то ни было самоуправление конфессиональных общин и иноэтнических окраин не рассматривалось в принципе. Тем самым по определению исключалась малейшая возможность найти общий язык прежде всего с руководителями освободительной борьбы славян на Балканах (Mardin, 2000: 15–16). Это, собственно, следовало из этики всеобщего подданства и лояльности по отношению к царствующей династии, предлагавшейся как реформаторами во власти (Фуадом и Аали), так и «Новыми османцами» (в частности, Намыком и Суави)⁴². Верность государю и конституции должна была уравнивать как «османцев» все мусульманское, христианское и иудейское население «богохранимых царств» (Финкель, 2010: 650–651).

42. Об официальном османизме см.: Фадеева, 1985.

При заметной склонности «ревнителей» к деизму (влияние не только Просвещения, но и тысячелетней традиции мусульманской мистической мысли, в частности, суфизма) ислам как религия представлял для них незыблемую ценность, более того — возможную нить сближения с единоверцами за пределами империи. Намык, например, до конца жизни лелеял идею объединения всего исламского мира под эгидой османского властелина, которое будет способствовать приспособлению и распространению современной цивилизации в Азии и Африке и противостоять гегемонистским поползновениям европейцев. Архитекторы Танзимата заслуживали, с его точки зрения, всяческого осуждения за то, что, идя на поводу у Запада, недостаточно считались с мусульманством как политическим кредо (Финкель, 2010: 654–655).

Однако в отличие от последующих десятилетий, *Иттифак-и хамийет* не делала серьезного упора на объединительные мотивы (получившие позднее от европейских журналистов броское, но, по сути, бессодержательное определение «панисламизма»). В культурной сфере ее сторонников сближало общее, хотя и смутное пока понимание задач языкового строительства: ратуя за упрощение письменного языка, в собственном творчестве они продолжали придерживаться усложненного арабизмами и иранизмами «красноречивого» турецкого.

Из подполья в изгнание: амбиции «Молодой Турции»

К началу 1866 г. участники *Иттифак-и хамийет* чувствовали себя настолько уверенно, что организовали одно из своих собраний в Айя-Софии и уже согласовывали состав предполагаемых претендентов на министерские посты. Важнейшим пунктом расхождения для них стало вполне ожидаемо определение того лица, которое должно было сменить в должности садразама ненавистного им Мехмеда Аали-пашу. Здесь в полной мере дал о себе знать приоритет семейственности, столь глубоко укоренившийся в османской политической жизни. Сагырахмед-бей-заде Мехмед, неформальный лидер «Союза» (полунасмешливо прозванный «Революционер»), прочил в главы правительства своего дядю, Махмуда Недим-пашу, в противоположность своим соратникам, которым более предпочтительной казалась кандидатура видного интеллектуала Ахмеда Вефик-эфенди. Такая активность не могла не обратить на себя внимания властей. В мае 1866 г., во время очередного собрания — на сей раз на борту судна *Махмудийе*, часть руководителей общества подверглись аресту.

С начала 1867 г. достигли максимального накала политические страсти не только вокруг *Тасвир-и эфкяр*, но и еще одной независимой стамбульской газеты — «Корреспондент» (*Мухбир*), которую в феврале основал уроженец месопотамского Диар-Бекира, Шахин-оглу Филипп-эфенди, пригласивший на пост редактора Эльхадж Али Суави. Последний по возвращении в Стамбул вступил на поприще публициста, не оставляя еженедельных выступлений в знакомой ему с детства мечети Шехзаде, где его упражнения в красноречии собирали многочисленных слу-

шателей. Излюбленной темой Суави служили близкие ему вопросы образования: в «Корреспонденте» из-под его пера выходили материалы, задавшие тон всей последующей «актуальной» журналистике на османском языке.

В начале 1867 г. в Стамбуле впервые прозвучало словосочетание «Новые османцы» (*Йени османлылар*). То был вольный перевод французского словосочетания *Jeunes Turcs* («Младотурки»)⁴³ — так в двух публикациях в европейской прессе обозначил свою будущую опору выходец из правящего дома Египта, бывший везир Мустафа Фазыл-паша. То был своеобразный сигнал недовольства от представителя придворной элиты, мотивированный, прежде всего соображениями собственного престижа и выгоды.

Интерес внука Мехмеда Али-паши к сообществу интеллектуалов, недовольных властями предрержащими, был вполне своекорыстен. Незадолго до того особый султанский фирман пересмотрел порядок престолонаследования правившей Египтом династии хедивов (в европейских источниках — вице-короли)⁴⁴. В результате шансы Мустафы Фазыла занять трон хедива после смерти своего брата Исмаил-паши оказались сведены к нулю. Он воспринял это как покушение на свои личные права и стал действовать против Абдул-Азиза, точнее — против садразама Мехмеда Эмина Аали и министра иностранных дел Фуада, в чьих интригах видел подлинную причину ущемления своих прав. Оказавшись в опале, он перебрался в Париж и в самом начале 1867 г. установил контакт с членами *Иттифак-и хамийет*.

Поводом к публикации первого из писем послужила статья в бельгийской газете *Le Nor* («Север»), которая объявляла, что египетский вельможа связан с германо-еврейским финансовым капиталом и планирует открыть частный банк. В феврале, под предлогом опровержения, Мустафа Фазыл поместил на полосах стамбульской франкоязычной газеты *Курье д'Орьян* («Вестник Востока»), издатель которой, эмигрант-корсиканец Джампьетри, тесно сотрудничал с ним, небольшую заметку. В ней он, отвергая обвинения, заявил о своей готовности возглавить новое поколение думающих «молодых турок», среди которых зреет недовольство сложившимся в империи положением (Sungu, 1940: 777).

Турецкую версию импровизированного памфлета почти сразу перепечатал *Мухбир*. Его примеру вскоре последовал и *Тасвир-и эфкяр*, в котором и появился первый перевод словосочетания «молодые турки», что показательно, перифрастический, ввиду в целом пейоративных коннотаций, связанных в сознании

43. Оно было, в свою очередь, наваяно прежде всего произвольной аналогией с *Jeune France* («Молодой Францией») — названием кружка парижских романтиков начала 1830-х годов (в него входили Ж. де Нерваль, Т. Готье, П. Борель), а также издававшейся в те же годы радикальной республиканской газеты. Помимо перевода (*Йени османлылар*), в османском языке сразу же стала циркулировать прямая калька с французского — *жён-тюрк*. Как и исходная форма, она поначалу связывалась не с конкретной политической группировкой, а со всей совокупностью либерально мыслящих подданных султана — явных и тайных сторонников конституционного режима. В дальнейшем это прозвание охотно применял к себе столь разные представители «новоосманского» сообщества, как Намык и Суави. Лишь с 1890–1900-х годов такое словоупотребление (и то преимущественно в европейских языках) прочно свяжется с конкретной организацией — «Комитетом Единение и Прогресс» (иттихадистами).

44. Подробнее об этой коллизии см.: Финкель, 2010: 645–646.

османской элиты с этнонимом «турки» («ведущие представители молодежи Туркестана») (Sungu, 1940: 778). Решение Намыка обнародовать от своего имени и оставшихся на свободе членов движения — Эбуззия Тевфика и Садуллах-бея, открытое письмо Фазыла произвело глубокое впечатление на явных и тайных сторонников группировки, но еще больше ужесточило правительственный курс в отношении «вольнодумцев», за которыми, как полагали в Порте, вполне могли стоять британские или французские интересы, тем более что скандал получил продолжение. В следующем открытом письме Мустафы Фазыла, опубликованном в марте газетой *Либертэ* («Свобода»), печатавшейся на его собственные средства, громкие заявления о критическом положении государства и необходимости комплекса реформ сопровождались призывами к водворению конституционно-парламентских порядков и личными обвинениями Мехмеда Аали и Фуада в невежестве и продажности⁴⁵.

Не прошло и нескольких недель, как *Тасвир* пал жертвой цензуры — формальной причиной стало резкое осуждение уступок Мехмеда Аали-паши греческим повстанцам в отношении автономии Крита. Приостановка выпуска газеты на месяц только увеличила спрос на нее, по сравнению с остальными стамбульскими печатными СМИ. Поводом для ее окончательного закрытия послужила статья главного редактора — Намыка — «Восточный вопрос», броско критиковавшая растущую зависимость империи от западных держав. Правительство, по всей видимости, получив сведения о продолжающейся активности тайного общества, вознамерилось удалить Намыка из столицы через назначение его помощником вали в Эрзурум, но он нарочно затягивал свой отъезд.

Не менее щекотливым было положение Зия, который с 1866 г. вновь состоял одним из членов Верховного совета по делам правосудия. На его запрос о предоставлении отпуска на лечение во Франции Аали ответил рекомендацией ждать поездки экономической комиссии от империи на Международную выставку 1867 г. в Париже, а вскоре вторично назначил его вали Кипра. Помня о своем предыдущем болезненном опыте (он только что похоронил жену), Зия наотрез отказался, и хотя ему была предложена альтернатива — ехать мутасаррыфом на Родос, он отверг и ее. Как раз в это время стало известно о его связях с «Союзом во рвении», и он окончательно попал в немилость после того, как было установлено его авторство публиковавшихся в *Мухбир* материалов с критикой османской внешней политики.

Почти одновременно был на месяц закрыт и *Мухбир*, а Суави — арестован и затем выслан в азиатскую глубинку — Кастамону. И помимо публикации скандальных писем опального вельможи, поводов для взыскания, с точки зрения Порты, он предоставил достаточно. Ни в устных, ни в письменных излияниях не скрывая своего раздражения экстравагантным поведением Абдул-Азиза, ведущий колумнист «Корреспондента» яростно нападал на садразама за недостаточную ре-

45. Подробное рассмотрение содержания статей Фазыла в контексте его весьма противоречивых общественно-политических взглядов см.: Mardin, 2000: 276–283. Там же: Mardin, 2000: 277–278 — о спорном авторстве «открытого письма».

шительность в критском вопросе и пересмотр политики в отношении Египетского дома⁴⁶.

Контроль правительства над прессой особенно ужесточился в апреле, на фоне событий в Сербии, где османский гарнизон без боя сдал Белград администрации Обреновичей⁴⁷. Все это подвигло Аали-пашу на обнаружение первого в османской истории постановления с формальным ограничением свободы прессы⁴⁸. В этой обстановке осторожный Шинаси, который только что вернулся в Стамбул из Франции, вскоре покинул его опять. На два года он полностью посвятил себя научным изысканиям (прежде всего — по тюркской лексикографии) в Парижской Национальной библиотеке с ее богатейшими фондами восточных рукописей.

Тем временем Фазыл-паша послал в Стамбул своего эмиссара с предложением для Намыка и Зия переехать в Париж, чтобы продолжить там издание оппозиционной газеты, обещая щедрые субсидии. Через считанные недели оба публициста сделал выбор в пользу эмиграции. Получив их согласие, Фазыл сообщил им, что они вольны назвать также имена тех, кто еще был бы полезен общему делу. Таковыми оказались Агях и Суави. Поставив сочувствовавшего им Мидхат-пашу в известность о планирующемся отъезде, оппозиционеры при содействии посла Франции, обеспечившего им неприкосновенность на пароходе под триколором, покинули Османскую империю. В сицилийской Мессине к ним присоединился Суави: он бежал из кастамонийской ссылки в Стамбул, откуда выехал с помощью Джампьетри.

Эмиграция: «Корреспондент», «Свобода» и «Науки»

В мае 1867 г. беглецы съехались в Марсель, откуда отправились в Париж, где первым делом нанесли визит в резиденцию Мустафы Фазыла. По своему старшинству он был избран главой восстановленной организации (вождем «Новой Турции» он провозгласил себя во французской прессе еще раньше); примечательно, что заместителем его «новые османцы» сделали польского политэмигранта В. Плятера. С «новыми османцами» поддерживал тесные контакты один из сотрудников османского посольства Канипаша-задэ Рафет-бей.

Непредвиденные обстоятельства существенно скорректировали планы Зия и Намыка. В связи с проходившей в Париже летом 1867 г. Международной выставкой город должен был посетить султан Абдул-Азиз, и они, вняв предупреждению, вынесенному французской полицией, на июнь удалились в Лондон⁴⁹. Здесь их пути

46. Анализ стратегии, использованной Аали для предотвращения военно-дипломатического кризиса 1867–1868 гг., прозвизвшего османским позициям по всему Восточному Средиземноморью см.: Davison, 1977.

47. О вызванном этим «унижением» резонансе см., например: Финкель, 2010: 636.

48. Краткое, но весьма содержательное обозрение истории османской цензуры во второй половине XIX в. (с акцентом на положение в левантинских провинциях империи) см.: Farah, 1977.

49. Об османском участии в международных выставках (с 1830-х годов) и его символической составляющей см.: Финкель, 2010: 623–624.

опять пересеклись с маршрутом кортежа державного гостя, который продолжил свою поездку до берегов Туманного Альбиона. Новоявленные политэмигранты временно укрылись на английском курорте Брайтон, где Зия, недавно лишенный за измену титула паши, решился на дерзкий шаг: составил на имя султана докладную записку, в которой яростно критиковал и высмеивал Аали.

Только после отъезда Абдул-Азиза организация возобновила свое функционирование и даже приняла некое подобие программы действий, в которой видное место заняло развитие издательского дела. В августе 1867 г. Намык и Зия при Суави в качестве главного редактора возродили *Мухбир*, номера которого быстро начали распространяться по территории Османской империи. Противоречия между членами группы не заставили себя долго ждать. С самого начала наметились две основные позиции относительно достижения политических целей. Если Фазыл и Суави склонялись к необходимости революции и насильственного захвата власти, то Намыка и Зия объединяла точка зрения относительно приоритетности борьбы идей и решения задачи сочетания религиозного и мирского начал в османском контексте.

Однако радикализм Фазыла оказался на деле гораздо ближе к дипломатическому шантажу: принц уже постепенно искал путей компромисса с Абдул-Азизом, а скоро и возвратился вместе с ним из Европы. Теперь уже бескомпромиссная позиция Суави вызывала у главного спонсора эмигрантов только недовольство. В ноябре 1868 г. *Мухбир* перестал выходить за неимением средств.

Еще в июле того же года троица «Молодых османцев» начала издавать собственную газету — «Свобода» (*Хюррийет*), в первом номере которой Намык поместил передовицу, озаглавленную словами хадиса (речения пророка Мухаммада) «Любовь к родине (*ватан*) — от веры (*иман*)» — отныне не просто лозунг, но и прямая религиозная санкция «мусульманского патриотизма» нового времени. Тот же номер украсила статья с ядовитыми нападками на османский кабинет министров, вызвавшая раздражение Фазыла, теперь окончательно переселившегося в Стамбул. Он пригрозил редколлегии прекратить финансирование, а то и вовсе закрыть газету. Фуад потребовал от османского посла в Лондоне пресечь деятельность эмигрантов, предварительно согласовав позиции с британским правительством.

Вскоре Зия разразился пародийным «Толкованием книги побед», где глумливо воспел «славные свершения» Аали. В сентябре вышло еще несколько номеров «Свободы», в одном из которых он опубликовал свое ставшее программным эссе «Поэзия и сочинительство». Его пафос заключался в необходимости для людей пера говорить на языке, вполне понятном большинству грамотного населения. Впервые в истории османской словесности открыто ставилась под сомнение ценность классической и постклассической литературы XVII–XVIII вв., вдохновленной арабо-персидскими образцами, а подлинно турецкой литературой было признано простонародное стихотворство тюрков Анатолии — идея, которой впо-

следствии «изменил» сам автор, но которая определила характер культурно-лингвистический аспект тюркизма первых десятилетий уже следующего века.

Султанские дипломаты все же не раз добивались от правительства Ее Величества временного прекращения работы *Хюррийет*, а в 1869 г. она, казалось, перестала выходить окончательно. Более того, Зия — предполагаемый «возмутитель спокойствия» — подвергся в Великобритании полицейскому преследованию и задержанию и был выпущен только под денежный залог. Скоро, однако, «Свобода», получив дополнительное финансирование — на сей раз от противника Фазыла, хедива Египта Исмаил-паши, снова вышла в печать. Более того, ее номера с открытыми призывами к подданным султана требовать от своего государя введения конституции даже подпольно провозились в пределы империи.

Наметилось размежевание между двумя движущими силами проекта. Если публицистике Зия придавала яркую личностную окраску его неприязнь к Аали, которого, как и его подчиненных из различных министерств, он винил во всевозможных злоупотреблениях, то подход Намыка был скорее концептуальным: он предпочитал говорить о разложении самого режима, вызванном неограниченной личной властью падишаха. И если Зия нередко переходил на персональные выпады против Аали, что вполне устраивало хедива Исмаила, который не ладил с садразамом, то Намык, не поступаясь последовательностью, не щадил самого правителя Египта.

В конечном итоге в сентябре 1869 г. Фазыл, снова выйдя на Намыка, подтолкнул его с командой к выходу из редколлегии *Хюррийет*. Оказавшись в стесненном положении, Зия рассчитался по долгам за средства, затраченные на издание газеты, и перебрался в Женеву, где, теперь уже при материальной поддержке Исмаил-паши, продолжил выпуск «Свободы», который в дальнейшем перенес в Лондон. Здесь он, по сути, превратил газету в орудие личной мести главе османского правительства, что не могло не причинить ему хлопот.

После публикации желчного памфлета Суави «Курс Аали-паши», где автор прямо призывал к физическому устранению садразама, Зия был повторно арестован, отпущен только под залог, а затем бежал во Францию, откуда в апреле 1870 г. переехал в Швейцарию. Здесь он пробовал возобновить публикацию *Хюррийет* в печатне с устаревшим литографическим оборудованием, но уже в мае предпочел свернуть дело. Провалилась и попытка создать собственный журнал. Умонастроение Зия в этот тяжелый для него год отразилось в многосоставной строфической поэме (*теркиб-бенд*, сходный по тематике с предшествовавшим ему терджи-бендом), где он, сочетая старинные мотивы ближневосточной дидактики с остроумным обыгрыванием современных ему реалий, размышляет о пределах свободы, данной человеку свыше, ее соотношении с присущим ему деятельным, творческим началом и ее ограничении Божественным произволом.

Суави и Намык с 1869 г. обосновались в Париже: первому предстояло провести во Франции несколько лет, второго ждали более тревожные годы. Вскоре между ними также произошла решительная размолвка. Она назрела давно, еще с про-

шлого года, когда Намык и Зия потребовали от хаджи, не в меру пылкого в своей ревности по исламу, не связывать более свои публикации в *Мухбир* с обществом «Новых османцев» и запустили собственный проект — *Хюррийет*. Теперь же пути бывших сотрудников окончательно разошлись: в ближайшие годы они практически не будут общаться между собой.

Уже в Лондоне Суави сблизился с «Комитетом Форин-оффис» — группой британских политиков-«туркофилов» (ведущей фигурой среди них был знаменитый Д. Уркварт): он не только участвовал в их собраниях, но и издавал, при их посредничестве, свои работы, написанные в Европе, и публиковал статьи в курируемых ими журналах и газетах. После переезда в Париже он организовал очередное печатное издание — «Науки» (*Улюм*), в котором, несмотря на заявленную им скорее интеллектуальную, нежели политическую миссию, громил не только официальные власти, но и своих бывших соратников, выставляя их врагами «нации» (миллет); в нем же он в 1870 г. опубликовал свои воспоминания.

Крах II Империи далеко не благоприятствовал процветанию эмигрантской прессы. Кровавые события Парижской коммуны и Франко-прусской войны заставили Суави в 1871 г. переехать в Лион и перевести «Науки» в формат временно издающегося листка для бывших подписчиков. Фиаско закончилась и попытка выпускать газету по-французски (*Ля Републик*), где одним из первых в истории ближневосточной политической мысли нового времени он попытался описать систему, при которой большинство населения сможет свободно и на законном основании выдвигать требования к власти имущим.

Журналистика отнюдь не стала единственной сферой приложения кипучей энергии Суави, который продолжал в изгнании свою просветительскую миссию, подкрепляя ее теперь разносторонней эрудицией (ей он не в последнюю очередь был обязан парижским книгохранилищам). Сказывалось сознательное восприятие и реинтерпретация опыта британского парламентаризма и французской социальной философии, с которыми он имел возможность познакомиться не понаслышке. Здесь, в интеллектуальном средоточии западного мира, ничто не мешало ему жадно собирать материалы для задумывавшихся им научно-справочных трудов.

Так и не получив в юности завершеного образования в медресе, Суави, по сравнению с другими «новыми османцами», много и охотно писал на религиозные темы, часто призывая к преобразованию ряда практик и установлений ислама. Горячо ратовал он за допущение к использованию в главной части пятничной проповеди — риторического символа единства суннитов, — языков других народов мусульманского мира, помимо сакрального арабского, чтобы сделать ее понятной для большинства населения данной местности. Эту идею впоследствии развил виднейший представитель исламского реформизма Джамал ад-Дин ал-Афгани (1838–1897).

Многосторонняя деятельность Суави легко оборачивалась противоречиями во взглядах: будучи глашатаем единения мусульман, он порой выступал противни-

ком династического султаната и даже идеи халифата и делал акцент на благотворности парламентской демократии, более того, в ряде случаев отстаивал позиции, которые ассоциировались с секуляристскими идеалами. Так, отвергая неограниченную власть государя (которую он определял европейским термином «монархия»), Суави настаивал на том, что подлинно исламское государство должно зиждиться на принципах совещательности (*мешверет*) и выборности его верховного главы «общественностью» (*джумхур*).

Под впечатлением от продвижения России в Центральной Азии Суави обнарудовал в Париже историко-географический очерк «Хива в мухарраме 1290 г. хиджры [март 1873 г. н. э.]»; там же появился сатирический памфлет «Личные записки Аали-паши». На балканские восстания 1876 г. он мгновенно откликнулся франкоязычными брошюрами «Черногория» и «К вопросу о Герцеговине». В то же время Суави засел за «Словарь наук и познаний», который ему не суждено было завершить; речь идет о первой попытке создания энциклопедии современного типа на турецком языке. В более каноническом для арабо-мусульманской учености ключе выдержан этико-дидактический двухтомник «Охота за потерянным».

Переломный момент для мировоззрения Суави обозначило постепенное созревание представлений, которые, при дальнейшей эволюции, генерировали первые, пока еще слабые ростки тюркистской идеологии. Особо пристального внимания заслуживают его «Разыскания по истории тюрков», в которых, как и в «Хиве в мухарраме 1290 г.», автор, пожалуй, первым среди османских интеллектуалов делает акцент на необходимости изучения центральноазиатской прародины тюркомонгольских племен для адекватного понимания их прошлого. Идея, несомненно, воспринятая от западных ориенталистов, но впоследствии давшая богатые плоды на ниве пантюркизма. Так, в «Хиве» Суави подчеркивал существование особого тюркского мира и исторического пространства, лежащих за пределами Османской империи, которые занимают особое место в общей картине прошлого анатолийских мусульман. Первым из османских мыслителей он заговорил о ключевой роли «тюркской расы» в становлении империи, сделав упор на ее военно-политических и культурных свершениях, которые поставили ее впереди многих народов земного шара⁵⁰.

Логической частью рассуждений о месте тюркского элемента в интеллектуальной жизни мусульманского мира становится утверждение древности, самобытности и совершенства турецкого/тюркского языка (*лисан*). В османском, как и в европейских языках, эти два прилагательных полностью совпадали, и Суави чаще предпочитал говорить не о *лисан-и османи*, а о *лисан-и тюрки*. В своих памфлетах и просветительских очерках он пытался выработать стиль и фразеологию, максимально близкие к разговорным, эпизодически даже выступал за замену арабской графики латинской, более того, не останавливался и перед тем, чтобы предлагать чтение коранических текстов по-турецки во время соборной молитвы. Этим он

50. См., например, статью «Интеллектуальные устремления тюрков» (№1, с. 2–3), цитируемую *in extenso* в: Sungu, 1940: 800–801.

предвосхитил кемалистскую реформу письменности 1920-х годов и последовавшие попытки, правда, неудачные, лингвистически «отуречить» официальный ислам, хотя, в отличие от раннереспубликанских лидеров, неизменно искал для легитимации своих проектов санкции религиозного порядка.

Намык же, разъезжая между Парижем, Веной и Брюсселем, не только выпускал тираноборческие брошюры, которые тайно провозились через османскую границу, но и продолжил перевод классиков европейского либерализма, среди которых особое место занимал Монтескье со своим «Духом законов», а также Руссо. Не осталась без его внимания и лирика Гюго, которая вообще оказала решающее воздействие на становление турецкого романтизма. В это время он превратился в главного интерпретатора западной общественной мысли в османском мире, «Поэта родины и свободы» по преимуществу. Красноречивый провозвестник конституционализма *à la turque*, Намык попытался (далеко не без внутренних противоречий) сочетать этот новый комплекс ценностей с идеалами мусульманской державности и апелляцией к славным страницам имперской истории. Расширению круга его знакомств, по всей видимости, могло способствовать и его членство в ложе «Великий Восток». В отличие от Зия, отношения Намыка с Аали не были омрачены личными счетами, что позволило им в конечном итоге примириться. В 1870 г. он, через посредников, получил, при условии держаться вне политики и отказаться от журналистской работы, разрешение вернуться в Стамбул, которое было для него весьма кстати после временного разрыва с Суави и охлаждения с Зия.

Возвращение на родину: «Новые османцы» после «Союза»

Большинству эмигрантов пришлось ожидать амнистии сентября 1871 г., связанной с кончиной их главного политического противника — бывшего садрама Аали (Фуад ушел из жизни в 1869 г.). Многие возвращались, чтобы, вымолив прощение у падишаха, занять высокие посты. Другие активно включились в борьбу за конституцию (*мешрутийет*), которая разрабатывалась главным образом усилиями Мидхат-паши — первого председателя Государственного совета (с 1868 г.)⁵¹. Иной путь выбрал Шинаси, который ранее эпизодически сотрудничал с «новоосманскими» лидерами, но с 1869 г. безвыездно поселился в османской столице, где основал собственную типографию для публикации своих трудов. Занимаясь исключительно литературной работой, он жил отшельником: смерть в сентябре 1871 г. прервала его работу над большим толковым словарем турецкого языка, который так и не был опубликован.

Среди прочих право вернуться получили Чапан-задэ, который пять лет назад пожертвовал блестяще начинавшейся карьерой управленца ради многотрудного

51. Самым обстоятельным жизнеописанием этого выдающегося администратора и политика по-прежнему является, невзирая на апологетический тон (автор — сын главного героя): Ali Haydar Midhat Bey, 1908.

опыта работы в эмигрантской прессе (как в *Мухбир*, так и в *Хюррийет*), и Зия, который через своего давнего знакомого Недима представил Абдул-Азизу сложенную в его честь касыду. В 1872 г. за ними последовал «Революционер» Мехмед Эмин-бей. Суави увидит берега Босфора только через четыре года: власти дали согласие на его возвращение с одним условием — он не должен появляться в Стамбуле. Из-за этого хаджи сразу отверг его и остался в Париже.

Судьбы возвратившихся в ближайшие годы сложатся по-разному. Мустафа Фазыл, окончательно восстановив доверительные отношения с Абдул-Азизом, спокойно прожил в Стамбуле до самой смерти в 1875 г. Агях был назначен мутасаррыфом на одном из островов Эгейского моря. Зия также вплоть до 1876 г. занимал различные высокие должности (в том числе председателя Исполнительного комитета при Верховном совете по делам правосудия и члена Государственного совета), но часто испытывал серьезные материальные затруднения. Как литератор он, открыто не высказывая конкретной общественной позиции, отразил свои поэтические вкусы в трехтомной антологии арабской, персидской и тюркской классики «Трущобы»⁵², опубликованной в 1874–1875 гг.: его видение стихотворного мастерства изложено в версифицированном введении, где он имплицитно отрывается от мыслей, высказанных шестью годами раньше, в пользу изощренных канонов «дивана».

У Намыка тот же период наполнен разносторонней активностью и пионерскими пробами пера. Среди них — статьи в первой османской ежедневной газете «Садик» (*Хадика*), которую выпускал Тевфик-бей, и анонимные фельетоны в юмористическом журнале «Диоген» (*Диожен*), который с 1870 г. издавал каппадокийский грек Теодор Касаб. После кончины Аали подготовленные Намыком материалы появлялись на страницах многочисленных печатных изданий, резкому росту числа которых способствовала относительная либерализация цензурных ограничений: «Прозрение» (*Басирет*), «Единение» (*Иттихад*), «Правдивость» (*Садакат*), «Время» (*Вакит*), «Репортер» (*Мухаррир*)⁵³. В августе того же 1872 г. он, вместе с Тевфиком, открыл в столице новую газету, с откровенно революционными лозунгами, — «Назидание» (*Ибрет*). Агрессивная критика в адрес преемника Аали, Махмуда Недима, обрекла ее на скорое закрытие. Самого Намыка отослали из Стамбула под предлогом назначения мутасаррыфом в Гелиболу.

Несколько месяцев почетного изгнания только укрепили бойцовский дух «Поэта свободы», который проявил себя как неплохой администратор (в частности, модернизировал городскую систему водоснабжения), а весь досуг отдавал литературным трудам, продолжив тайное сотрудничество с *Хадика* и *Ибрет*. На берегах Дарданелл вызрел важнейший художественный текст Танзимата — историческая

52. Полуразрушенные городские окраины на символическом языке ближневосточной лирики — это место, где блуждают гуляки, презирающие порядок, и изготавливают сверхъестественное вино зороастрийские жрецы — маги (олицетворение наставников в подлинной, не книжной истине), а под руинами хранятся сокровенные клады.

53. Основные тенденции в развитии османской прессы за эти годы охарактеризованы в Желтяков, 1972.

драма «Родина, или Силистрия», первое художественное воплощение турецкого патриотизма. Романтически изображая пограничную службу на дунайских рубежах кануна Крымской войны и оборону важнейшей стратегической крепости от наступающих русских, она впервые в османской литературе делает акцент на героизме офицера регулярной армии как защитника в первую очередь не ислама, а родины.

Свои размышления по социально-экономической проблематике Намык изложил в форме набросков на страницах «Рассыпанных листков» — объемистого свода небольших заметок, рассуждений на заданную тему и маленьких трактатов. Вдохновение он черпал в окружающем пейзаже Галлипольского полуострова, овеянного героическими воспоминаниями о возвышении Османидов. В эти дни изгнанник не раз посещал селение Болайыр, где, по преданию, упокоился Гази Сюлейман-паша — младший сын брата и преемника основателя династии — Орхана (1326–1359 гг.), который первым переправился через Дарданеллы на европейский берег.

Погружение «Поэта свободы» в историческую героиню (можно назвать ее «протонациональной», поскольку он избирает своими протагонистами деятелей османского прошлого) ознаменовали также очерки «Эпоха завоеваний» и «Молния побед». В галерее великих образов его больше всего привлекали завоеватель Византии Мехеммед II (1451–1481 гг.) и покоритель Египта и Сирии Селим I (1512–1520 гг.), которые символизировали для него открытость молодой империи к новшествам и разнообразию и пик ее внешней экспансии. Видению минувшего у Намыка придало особый, романтизированный оттенок знакомство с работами европейских историков, которые в XIX в. все еще испытывали обаяние личности доблестного соперника крестоносцев — Саладина. Этому рыцарственному вождю джихада он посвятил небольшую монографию, которую, так же как очерки о Мехеммеде и Селиме и этюд «Осада Канижи» (о событиях Осmano-габсбургской войны начала XVII в.), включил в «Рассыпанные листки». Сюда же вошло жизнеописание эмира Науруза, монгольского полководца — «делателя царей» в Иране конца XIII в., личность которого Намык идеализировал по причине его симпатий к исламу.

В конце 1872 г. Намыка по ничтожному поводу сняли с должности мутасаррыфа, и, вернувшись в Стамбул, он возобновил издание *Ибрет*, которое, однако, неоднократно прерывалось в связи с очередными эскападами редактора в адрес властей. К началу 1873 г. ему оставалось только устремиться на поприще драматургии. В апреле инсценировка в стамбульском театре «Гедик-паша» «Родины, или Силистрии» в постановке А. Вардовяна — руководителя первой театральной группы в Османской империи, имела бурный успех, но спровоцировала и массовые беспорядки, которые получили освещение и в материалах, публиковавшихся на страницах «Назидания». В драме сквозило неприкрытое негодование вялостью и безответственностью высшего командования и намеки на грозящее безопасности империи предательство и преступную халатность администрации.

Все это повторно привлекло к автору внимание властей. *Ибрет* была закрыта окончательно, «Силистрия» попала под общий запрет, наложенный весной 1873 г. на сатирическую печать (Финкель, 2010: 662). За «вредоносную издательскую деятельность» Намыка без суда и следствия на три с лишним года выслали в кипрскую Фамагусту, на безвыездное пребывание под наблюдением. Изгнание постигло и четырех его соратников (в их числе Эбуззия, которого отправили на Родос, и Менапир-задэ Нури — в палестинскую Акку).

Этот удар, как и предыдущие, Намык перенес с достоинством, продемонстрировав в очередной раз недюжинную силу духа. Несмотря на тяготы заключения и мучительные периоды страданий от болезней, вызванных влажным климатом Фамагусты, он сосредоточился на писательском труде, что принесло свои плоды — пьесы «Бедный ребенок» (1873 г.), «Акиф-бей» (1874 г.), «Гюльнихаль» (1875 г.) и целый ряд критических статей. Уже после освобождения бывший заключенный придаст законченную форму первому опыту турецкой новеллистики — роману «Последнее раскаяние», который, однако, был напечатан анонимно и с серьезными купюрами, под неавторским названием «Пробуждение, или Приключения Али-бея»⁵⁴.

В едином шаге от власти: делатели султанов и Основной закон

1876 год принес конституционалистам кратковременное торжество, увенчавшееся в мае назначением Мидхат-паши на пост садразама⁵⁵. События вначале разворачивались благоприятно для группировавшихся вокруг Мидхата «новых османцев». Их поддерживала значительная часть армейского офицерства, под влиянием сочувствовавших движению представителей генералитета (прежде всего главнокомандующего вооруженными силами — сераскера — Хюсейна Авни-паши и командующего сухопутными войсками Сюлейман-паши) (Финкель, 2010: 657–658; Devereux, 1963: 21–34).

В июне дворцовый переворот низложил Абдул-Азиза и возвел на престол его племянника — Мурада V, который сразу же амнистировал «Поэта родины», и после его триумфального возвращения в столицу сделал его своим личным секретарем. Зия новый государь предоставил должность советника по делам просвещения, в то время как Садуллах получил престижное место главного секретаря двора (Финкель, 2010: 659–660; Devereux, 1963: 34–40). Однако последующие три месяца показали полную неспособность Мурада, подверженного сильным нервным припадкам, заниматься государственными делами (Devereux, 1963: 41–45). В сентябре его сменил еще один сын Абдул-Меджида, Абдул-Хамид, который в ноябре созвал Конституционное собрание (Devereux, 1963: 46–50).

54. Максимально приближенное к критическому издание: Namik Kemal, 1971.

55. Наиболее систематизированное исследование первого этапа османского конституционализма (1876–1878 гг.): Devereux, 1963, где первостепенное внимание уделено юридическим и процессуальным деталям. Политико-дипломатическая сторона вопроса широко освещена в: Петросян, 1990.

В декабре завершилась работа над текстом Основного закона, опиравшаяся почти исключительно на французскую, прусскую и бельгийскую модели (Devereux, 1963: 80–81). Решающую роль в обсуждении документа в рамках Конституционного собрания сыграли Намык, Зия и Агях. Однако к участию в грядущих выборах в представительный-совещательный орган был допущен только последний из них⁵⁶. Более того, уже в феврале 1877 г. Намыку предъявили прямое обвинение в подстрекательстве к свержению царствующего государя (на заседании только что созданной Палаты представителей он произнес двусмысленный стихотворный отрывок, который расценили как намек на то, что Абдул-Хамида постигнет судьба его старших братьев). Якобы за нарушение общественного порядка его почти полгода продержали под арестом в Стамбуле, но потом вынесли приговор в смягченной форме, присудив ему только отправку на постоянное проживание на Крит. По собственному желанию Намыка критское изгнание ему заменили на лесбосское. Столь же мимолетным оказалось и возвышение Зия, который к этому времени успел заметно продвинуться по карьерной лестнице до ранга везира: Абдул-Хамид все же настоял на том, чтобы подозрительного, в его глазах, деятеля удалили из столицы, назначив вали Сирии и вернув ему титул паши.

Совсем иначе, казалось, складывались взаимоотношения нового государя с Суави, который, получив дозволение вернуться в Стамбул, быстро снискал благосклонность Абдул-Хамида статьями, направленными против Мидхата. Падишах сначала назначил недавнего политэмигранта домашним учителем своих сыновей и племянников, затем ввел в состав «Комитета переводчиков», призванного знакомить государя и правительство с материалами западных средств массовой информации, касающихся внешней политики империи. Эта организация оказалась мертворожденной, и султан поставил Суави заведовать дворцовой библиотекой Йылдыз-Сарая, а в феврале 1877 г. — сделал директором подшефного лицея *Мектеб-и Султани* в Галатасарае. На этом посту Суави, правда, задержался только до октября, когда своими неумными амбициями спровоцировал конфликт по кадровым вопросам и формированию программы с министром просвещения, убежденным западником Мюниф-пашой. В декабре он, после прямого вмешательства британского посла, ушел из *Мектеб-и Султани* и теперь уже обратил все свои нападки на Абдул-Хамида II.

Тем временем в политике дворца обозначился радикальный сдвиг⁵⁷, который с началом Русско-турецкой войны в апреле 1877 г. стремительно разворачивался в завершающую стадию османского конституционного кризиса⁵⁸. Чрезвычайное положение предоставило Абдул-Хамиду все рычаги воздействия на ситуацию внутри империи. Если ранее, под давлением «Новых османцев», возлагавших на него свои надежды, молодой султан обязался блюсти конституцию, то теперь, перейдя в наступление против реформаторов (Devereux, 1963: 251–256), он мог быстро по-

56. Постатейный анализ османской конституции: Devereux, 1963: 60–79.

57. О его предпосылках см., например: Devereux, 1963: 51–59.

58. Об обстановке в Стамбуле в эти месяцы см.: Кинросс, 1999: 560–576.

кончить с только набравшими силу представительными институтами, которые создавались по указке группы Мидхата.

Фактически (но не формально) отменив принятый Государственным советом документ, падишах инициировал возвращение к режиму личной власти, которому пытался, кроме того, придать еще более авторитарные черты ввиду решительного ослабления роли кабинета министров после отстранения Мидхата (ум. в 1884 г.) (Devereux, 1963: 101–250). Разгон парламента и сворачивание конституционного движения с приостановлением действия самого Основного закона повлекли за собой опалу и остальных его лидеров, которые в большинстве своем смирились со ссылкой в отдаленные вилайеты: так, Агяха, который даже не принимал участия в событиях 1877 г., отправили сначала в Бурсу, а затем — в Анкару.

Единственным исключением был Суави, тайно готовивший вооруженное выступление с целью воспрепятствовать утверждению самовластия. В мае 1878 г. он повел около полутора ста своих сторонников (в основном беженцев-мухаджиров из Румелии, многие из которых, родом из Филиппополя, хорошо помнили речистого проповедника и доверяли ему) к дворцу Чираган — резиденции низложенного Мурада, которого смутьяны собирались восстановить на троне к вящему ужасу самого «кандидата» (Финкель, 2010: 671–672). В рукопашной схватке с подошедшим полицейским караулом вожака бунтарей ждала жестокая смерть: следовавшая за ним толпа рассеялась⁵⁹.

Даже подозрительные обстоятельства «налета на Чираган»⁶⁰ не дают основания усомниться в том, что «Чалмоносный бунтарь», как насмешливо прозвала Суави либеральная османская пресса, по сути, пошел за свои убеждения на смерть⁶¹. Ирония судьбы заключается в том, что именно он, по сравнению с прочими «новыми османцами», выказывал наибольшее уважение к институту султаната, последовательно уповая на то, что главным движителем спасительных преобразований выступит деятельный властелин, готовый бороться за «страну и народ (*миллет*)». Сам его поступок — при всей своей авантюристической романтике — ознаменовал наступление качественно иной эпохи для политического сознания и поведения турок (Mardin, 2000: 399, 403).

Позиции «новых османцев» окончательно подорвали поражение, понесенное от России в 1878 г., и итоги Сан-Стефанского трактата, пусть и смягченные на Берлинском конгрессе, но все же крайне неутешительные для Стамбула. Сопrotивляться султану в чрезвычайных обстоятельствах было невозможно. По мере сил

59. Показательно, что Абдул-Хамид не отказал своему бывшему библиотекарю (убитому, скорее всего, по ошибке) в достойном погребении неподалеку от Йылдыз-Сарая. Однако сам факт насильственной гибели при выступлении против «Кровавого султана» способствовал героизации образа Суави младотурецкой пропагандой начала XX в.

60. Жена Суави — англичанка, с которой он сблизился в годы британского изгнания, бежала в Лондон, уничтожив все документы, связанные с подготовкой мятежа.

61. Фигура Суави остается во многом загадочной. Большая часть его наследия не издана, а значительная доля, очевидно, утеряна. Критический обзор писаний этого «зелота» см.: Mardin, 2000: 360–384.

покровительствуя внедрению технических достижений прогресса, он на протяжении без малого трех десятилетий беспощадно подавлял все проявления не только политического, но и интеллектуального либерализма (Кинросс, 1999: 579–590).

Последние годы: литераторы на губернаторстве

Для Зия уход из политики означал почетную отставку в должности вали отдаленной Коньи (1877–1878 гг.), затем — еще более далекой Аданы. В последние два года своей жизни (умер в мае 1880 г.) он много сделал для развития культурной жизни и публичного образования в этих малоазиатских вилайетах, стимулировав формирование школьных и попечительских советов (в полном, впрочем, соответствии с давними проектами Танзимата). Примером для подражания ему служил Ахмед Вефик-паша, так же как и он, пребывавший в ссылке-губернаторстве, только в Бурсе. В Адане Зия, помимо забот об общественном строительстве (в том числе открытия *рюшдийе*), основал городской театр, куда специально пригласил из Стамбула актерскую труппу, для которой сам переводил с французского пьесы. Отход от столичной карьеры позволил ему снова обратиться к литературной критике и переводческой деятельности.

Для Зия — самого плодovitого из поэтов эпохи Танзимата (если, пожалуй, не считать Намыка) — типично переплетение (причудливое на первый взгляд) социальной критики, доходящей до актуальной сатиры, суфийской эстетики и пессимистического аскетизма. Оно находится по преимуществу в пределах «диванного» диапазона жанров: здесь и касыды, и газели, и даже не лишённые казенной величественности панегирики. Только в одном жанре Зия пошел на некоторую «демократизацию» своего творчества — это песни, написанные легким языком столичных улиц (правда, опять же по примеру мастеров XVIII в.).

Особняком стоят прозаическое эссе «Сновидение» и «Письмо о престолонаследии высокого султаната», где автор максимально приблизился к задаче, которую ставил перед собой годами ранее, — достижению простоты и прозрачности стиля французской публицистики. Целый ряд сюжетов он актуализировал в принципиально новом ключе. На страницах его очерков, часть которых вошла в мемуарный свод «Личный дневник», появляется весьма недвусмысленная критика застоя в османском госаппарате.

Отнести эти тенденции к категории «модерных» можно лишь осторожно. К ядовитой обличительности, вполне свойственной уже докладным султанских чиновников XVII–XVIII вв., у нового поколения критиков прибавилось если не европейски системное видение, то, по крайней мере, европейский фон сравнения. Хорошее, из первых рук, знакомство с западными реалиями, функционированием политико-юридических норм Великобритании, Австро-Венгрии, Германии, но прежде всего — Франции Наполеона III задают совершенно другой тон инвективам в адрес стамбульской бюрократии.

В то же время Зия предстает и мыслителем-метафизиком. В его текстах разум выступает то как беспокойное начало, «из-за которого нет покоя мыслящим», в полном согласии с суфийской критикой рационализма, то как созидательная сила, Божий дар, возвысивший человека над животным, в соответствии с воззрениями мусульманской философии и умозрительного богословия, и нелегко здесь провести границу между тем, что сформулировано под воздействием сугубо европейских концепций *ratio*, и тем, что унаследовано из арабо-иранского интеллектуального инструментария. Нападки на проповедников официального суннизма также вряд ли могут быть восприняты как приметы антиклерикализма Нового времени: насмешливое изображение богословов и даже суфиев — еще одна конвенциональная условность тюрко-персидской поэзии, которой охотно воздавали дань даже сами *улема*, увлекавшиеся стихотворством⁶².

Более плодотворны были последние годы Намыка Кемаля, чей пламенный темперамент, стесненный условиями ссылки, оказался опять, как и в кипрский период, направлен преимущественно на беллетристику и исторические изыскания. Вместе с тем в апреле 1879 г. Абдул-Хамид назначил его мутасаррыфом Лесбоса, где Намык в очередной раз заявил о себе как энергичный управленец и добился увеличения поступлений в казну. Развернув, в частности, борьбу с контрабандой, он стремился, очевидно, под этим предлогом воспрепятствовать развитию контактов между греческим населением острова и той части Архипелага, которую контролировали Афины.

Одновременно новый мутасаррыф взялся за укрепление позиций мусульманского элемента на Лесбосе и способствовал росту его благосостояния. Он не ограничился тем, что изложил неудовлетворительное, с его точки зрения, положение турецких жителей в докладной записке, направленной в Порту, но и принял ряд мер по упрочению самосознания этой части островитян. При нем здесь открылись 20 начальных школ. Эти заслуги султанское правительство в 1882 г. вознаградило орденом *Османи*.

В 1880 г. Намык Кемаль завершил масштабное полотно из славного прошлого, выдержанное в духе Вальтера Скотта, — роман «Джезми», с вымышленным героем — янычарским командиром, сопровождающим в странствиях по Ирану беглого крымского хана Адиль-Герая. Кроме того, на Лесбосе он сочинил наиболее популярные стихотворения, вошедшие в XX в. во все антологии турецкой литературы. В малой лирике «Поэт свободы» сохранял верность изощренному персианизированному языку и узкому жанровому диапазону классиков, что не помешало ему высмеять антологию Зия в стихотворной же рецензии с издевательским названием «Снос „Трущоб“». Это неудивительно: при консерватизме оболочки внутреннее содержание и пафос касыд и газелей Намыка весьма разнятся с самоуглубленным, скептическим мировоззрением Зия.

62. Попытку интерпретации этой присущей Зия *philosophical insecurity* см.: Mardin, 2000: 337–359.

Так же, как и у его бывшего соратника, Бог у Намыка — это не конфессионально понимаемый Вседержитель, а скорее деистический Абсолют — созидательный дух, который в чем-то близок Всевышней Истине в суфийской интерпретации, в чем-то — Высшему существу Робеспьера. Однако политическая риторика «Поэта свободы» резко контрастирует с созерцательным скепсисом Зия своим тираноборческим энтузиазмом и подлинно романтическим воспеванием свободы. Бессмысленность сопротивления гнету ввиду разгрома или жесткого укрощения узкой, верхушечной оппозиции железной рукой Абдул-Хамида способствовала тому, что поэт все чаще облакал свои ламентации в мистико-философскую форму⁶³.

В октябре 1884 г. недовольство лесбосских предпринимателей-греков, которые нашли себе союзников в турецкой администрации, извлекавших прибыль из тайного покровительства контрабанде, стало причиной перевода Намыка, с сохранением статуса мутасаррыфа, на другой эгейский остров — Родос, где он оставил по себе память главным образом как ревностный собиратель редких книг. В 1885 г. Намык опубликовал еще одну романизованную «хронику», очевидно, навеянную шекспировскими образцами и тоже начатую на Кипре. В центре драматического действия, развертывающегося на протяжении 15 сцен — также подлинное лицо, последний хорезмшах Джалал-ад-Дин (ум. в 1231 г.), отчаянный борец против монгольского нашествия, в уста которого Намык вкладывает рассуждения о необходимости мусульманского единения перед лицом внешнего врага. Они настолько соответствовали духу времени, точнее, набравшим силу «панисламистским» тенденциям в идеологии Османской империи, что Абдул-Хамид II удостоил автора пьесы звания «превосходительного»⁶⁴.

Декламативная и ходульная историческая драматургия «Поэта родины» послужила промежуточным звеном между выпрненным витийством Танзимата и бытописательными пьесами водевильного типа, которые обрели популярность с 1880-х годов. Основоположник украинского востоковедения Агафангел Крымский не случайно сравнил ее с трагедиями В.А. Озерова — «Карамзина русской сцены» (Крымский, 1897). Идея синкретического османско-исламского патриотизма лейтмотивом проходит почти через все стихотворения Намыка последнего периода⁶⁵. Отчизна (*ватан*) — в опасности, враги — внутренние (самовластие) и внешние (покушающиеся на ее земли) душат нацию (*миллет*). Вне контекста решительно невозможно определить, имеется ли в виду мусульманское сообщество в целом, или все же исповедующие ислам обитатели «Богохранимых царств».

Усилия Намыка по укреплению на Родосе османского начала падишах также оценил медалью за отличие. Это не помешало ему в 1887 г., удовлетворив жалобу, принесенную на Намыка британскими и греческими негоциантами, перебросить его на Хиос. Жить «Поэту свободы» оставалось недолго — в декабре 1888 г. его не

63. Емкое описание репрессивной практики абдулхамидовского режима см.: Финкель, 2010: 668–720.

64. О «панисламизме» Абдул-Хамида см., в частности, популярный очерк в: Кинросс, 1999: 591–611.

65. Практически все стихотворное наследие Намыка (не считая целого ряда произведений, остающихся в рукописях) представлено в: Namik Kemal, 1960.

стало⁶⁶. За год до Намыка, в 1887 г., в Афинах тихо ушел из жизни османский посол Агях-эфенди. Последние годы, так же как и его именитый товарищ, он провел на губернаторских постах — на Родосе и Лесбосе (до 1885 г.).

Несмотря на торжественное перезахоронение Намыка, запрет с переиздания его творений не снимался до самой младотурецкой революции, но многие из них издавались анонимно или под псевдонимами, и власть «Поэта родины» над умами османской читающей молодежи только укрепилась. Так и осталась незавершенной писавшаяся урывками в Фамагусте и на Родосе «Османская история», где он, первым среди историографов империи, попытался проанализировать процесс ее возвышения не с провиденциальных, а с рационалистических позиций, в культурно-политическом контексте Великих географических открытий. Уже в конце XIX в. за Намыком закрепилось уважительное прозвание «Величайший литератор». Широкою аудиторию в османском образованном обществе *fin de siècle* завоевало его аллегорическое эссе «Сновидение», намного обошедшее по известности одноименный опус его бывшего товарища и соперника Зия (последнего знали в основном по двум его строфическим поэмам, быстро разобранным на цитаты). Романами и драмами Намыка зачитывался в юности Мустафа Кемаль (уже став Ататюрком, он назовет его «своим отцом в мире чувств») (см. также: Mardin, 2000: 404–405).

Наследие «младоосманского» поколения

При всех внутренних конфликтах, драматизме и конечной неудаче в деятельности членов *Иттифак-и хамийет джемийети* именно они, не в последнюю очередь благодаря беспрецедентной для их социума широте кругозора, определили основной вектор, по которому эволюционировало турецкое общество (Mardin, 2000: 3–9). За ними очень быстро утвердился статус классиков национальной поэзии, художественной прозы и драматургии⁶⁷. Он сохранится за ними даже после кемалистской реформы языка, невзирая на то, что последняя, в огромной мере, оторвала новые поколения турок от вербальной эстетики, близкой сердцу Намыка и Зия, с их словотворчеством на базе арабо-персидской лексики, громоздким и чужеродным для читателей XX века.

Противоречивую в своей многогранности и склонной к риторизму патетике идеологему, к которой можно с большим трудом свести обширные писания «Новых османцев», переняли к концу XIX в. новые политические группировки (Lapidus, 2002: 497–498). Первоначальные декларации о равенстве всех подданных империи без различия этнической принадлежности и религии сменились более жестким централистским курсом, который взял на вооружение репрессивные

66. Абдул-Хамид удовлетворил желание Намыка покоиться в Болайыре, а через несколько лет распорядился воздвигнуть над могилой небольшой мавзолей; его престарелого отца он назначил придворным астрономом.

67. Окончательная «канонизация» глашатаев «новоосманского» движения — Намыка и Зия — как «великих литераторов» и ведущих деятелей общественной мысли отразилась в: Sungu, 1940.

практики Абдул-Хамида II и даже расширил их⁶⁸. С первых же месяцев, прошедших после младотурецкой революции 1908 г., определилась тенденция к конструированию османской нации с преимущественной апелляцией к тюркскому началу⁶⁹.

Через потрясения, постигших Стамбул между 1909 и 1913 гг. (в том числе Триполитанская и Первая Балканская войны), подтолкнула правящий режим «Комитета Единение и прогресс» (*Иттихад-у теракки джемийети*) к выбору в пользу форсированной ассимиляции нетюркских народностей, которые составляли, даже после почти полной потери Румелии, более половины населения (Кинросс, 1999: 630–642). Однако и нарождавшийся пантюркизм, и возрождавшийся усилиями младотурецкой хунты политический миф Халифата оказались в конечном итоге неэффективны, в немалой степени из-за вступления империи в Первую мировую войну, которая быстро истощила ее и без того скромный экономический потенциал и, несмотря на беспрецедентные репрессии и депортации восточнохристианских сообществ Малой Азии (армянский и ассирийский геноциды), завершилась окончательным крахом османского проекта.

Литература

- Айзеништейн Н. А. (1968). Из истории турецкого реализма. М.: Наука.
- Алькаева Л. О., Бабаев А. (1967). Турецкая литература. Краткий очерк. М.: Наука.
- Бейдилли К. (2006). От Кючюк-Кайнарджийского договора до распада империи // История Османского государства, общества и культуры. Т. 1 / Под ред. Э. Ихсаноглу; пер. с тур. В. Б. Феоновой под ред. М. С. Мейера. М.: Восточная литература. С. 51–106.
- Гордлевский В. А. (1961). Избранные сочинения. Т. 2. М.: Наука.
- Дулина Н. А. (1984). Танзимат и Мустафа Решид-паша. М.: Наука.
- Еремеев Д. Е., Мейер М. С. (1992). История Турции в Средние века и Новое время. М.: Изд-во Московского ун-та.
- Желтяков А. Д. (1972). Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции. М.: Наука.
- Ипширли М. (2006). Организация Османской империи // История Османского государства, общества и культуры. Т. 1 / Под ред. Э. Ихсаноглу; пер. с тур. В. Б. Феоновой под ред. М. С. Мейера. М.: Восточная литература. С. 107–216.
- Ихсаноглу Э. (2006). Османские учебные и научные институты // История Османского государства, общества и культуры. Т. 2 / Под ред. Э. Ихсаноглу; пер. с тур. В. Б. Феоновой под ред. М. С. Мейера. М.: Восточная литература. С. 263–372.
- Кинросс Л. (1999). Расцвет и упадок Османской империи / Пер. с англ. М. Пальникова. М.: КРОН-ПРЕСС.

68. Общую характеристику этого перехода см.: Петросян, 1971.

69. На примере Сирии эта ситуация предметно очерчена в: Khalidi, 1977.

- Крымский А. Е.* (1897). Намык Кемаль-бей // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. XXа: Наказной атаман — Неясыти. СПб.: Типо-литография И. А. Ефрона. С. 516.
- Кютюкоглу М.* (2006). Экономическая структура Османской империи // История Османского государства, общества и культуры. Т. 1 / Под ред. Э. Ихсаноглу; пер. с тур. В. Б. Феоновой под ред. М. С. Мейера. М.: Восточная литература. С. 423–517.
- Кямилев Х.* (1967). У истоков современной турецкой литературы (Турецкие писатели-просветители второй половины XIX в.). М.: Наука.
- Луцкий В. Б.* (1965). Новая история арабских стран. М.: Наука.
- Новичев А. Д.* (1968). История Турции в 4-х томах. Т. 2: Новое время. Ч. 1 (1792–1839). Л.: Издательство ЛГУ.
- Новичев А. Д.* (1973). История Турции в 4-х томах. Т. 2: Новое время. Ч. 2 (1839–1853). Л.: Издательство ЛГУ.
- Новичев А. Д.* (1978). История Турции в 4-х томах. Т. 2: Новое время. Ч. 3 (1853–1875). Л.: Издательство ЛГУ.
- Окай О.* (2006). Турецкая литература периода вестернизации. Исследование интеллектуальной жизни в эпоху вестернизации // История Османского государства, общества и культуры. Т. 2 / Под ред. Э. Ихсаноглу; пер. с тур. В. Б. Феоновой под ред. М. С. Мейера. М.: Восточная литература. С. 66–116.
- Ортайлы И.* (2006). Период Танзимата и последующее административное устройство // История Османского государства, общества и культуры. Т. 1 / Под ред. Э. Ихсаноглу; пер. с тур. В. Б. Феоновой под ред. М. С. Мейера. Т. 1. М.: Восточная литература. С. 217–262.
- Петросян Ю. А.* (1958). «Новые османы» и борьба за конституцию 1876 г. в Турции. М.: Наука.
- Петросян Ю. А.* (1971). Младотурецкое движение (вторая половина XIX — начало XX в.). М.: Наука.
- Петросян Ю. А.* (1990). Османская империя: могущество и гибель. М.: Наука.
- Сафрастян Р. А.* (1985) Доктрина османизма в политической жизни Османской империи (50–70 гг. XIX в.). Ереван: Изд-во АН АрмССР.
- Сафрастян Р. А.* (1988). Отражение доктрины османизма в законодательных актах Порты (50–60-е годы XIX в.) // Турция: история и современность. М.: Наука.
- Стамбулов В.* (1935). Намык Кемаль. М.: Журнально-газетное объединение.
- Фадеева И. Л.* (1985). Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи (османизм — панисламизм) XIX — начала XX в. М.: Наука.
- Финкель К.* (2010). История Османской империи: видение Османа / Пер. с англ. К. Алексеева, Ю. Яблокова. М.: АСТ.
- Хитцель Ф.* (2006). Османская империя / Пер. с фр. М. А. Черепяхина. М.: Вече.
- Шабанов Ф. Ш.* (1967). Государственный строй и правовая система Турции в период танзимата. Баку: Изд-во Академии наук Азербайджанской ССР.

- Akgündüz A., Oztürk S.* (2011). *Ottoman history: misconceptions and truths*. Rotterdam: IUR Press.
- Ali Haydar Midhat Bey.* (1908). *Midhat-Pacha, sa vie — son oeuvre*. Paris: Stock.
- Ambros E. G.* (2002). *Ziya Pasha // Encyclopaedia of Islam*. V. 11: W–Z / Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. Leiden: Brill. P. 518–519.
- Davison R. H.* (1963). *Reform in the Ottoman Empire, 1856–1876*. Princeton: Princeton University Press.
- Davison R. H.* (1977). *Nationalism as an Ottoman problem and the Ottoman response // Nationalism in a non-national state: the dissolution of the Ottoman Empire / Ed. W. H. Haddad, W. Ochsenswald*. Columbus: Ohio State University.
- Devereux R.* (1963). *The first Ottoman constitutional period: a study of the Midhat Constitution and Parliament*. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Dizdaroglu H.* (1970). *Şinasi: Hayatı, sanatı, eserleri*. Istanbul: Varlık Yayınevi.
- Dumont P.* (1989). *La Franc-maçonnerie ottomane et les «idées françaises» à l'époque des Tanzimat // Revue du monde musulman et de la Méditerranée*. № 52–53. Aix-en-Provence: Edisud. P. 150–159.
- Engelhardt E.* (1882). *La Turquie et le Tanzimat*. Paris: A. Cotillon.
- Farah C.* (1977). *Censorship and freedom of expression in Ottoman Syria and Egypt // Nationalism in a non-national state: the dissolution of the Ottoman Empire / Ed. W. H. Haddad, W. Ochsenswald*. Columbus: Ohio State University. P. 151–194.
- Fisher A.* (1977). *Crimean separatism in the Ottoman Empire // Nationalism in a non-national state: the dissolution of the Ottoman Empire / Ed. W. H. Haddad, W. Ochsenswald*. Columbus: Ohio State University. P. 57–76.
- Haddad W.H.* (1977). *Nationalism in the Ottoman Empire // Nationalism in a non-national state: the dissolution of the Ottoman Empire / Ed. W.H. Haddad, W. Ochsenswald*. Columbus: Ohio State University. P. 3–24.
- Halman T.S.* (1997). *Su'avi, Ali // Encyclopaedia of Islam*, V. 9: San-Sze / Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. Leiden: Brill. P. 737–738.
- Kabaklı A.* (1968). *Türk edebiyatı*. C. 2. Istanbul: Türkiye Yayınevi.
- Kaplan M.* (1948). *Namık Kemal: Hayatı ve eserleri*. Istanbul: İstanbul Üniversitesinin Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kaynar R.* (1954). *Mustafa Reşit paşa ve Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Khalidi R.* (1977). *Arab nationalism in Syria: the formative years, 1908–1914 // Nationalism in a non-national state: the dissolution of the Ottoman Empire / Ed. W. H. Haddad, W. Ochsenswald*. Columbus: Ohio State University. P. 207–238.
- Koray E.* (1983). *Yeni Osmanlılar // Türk Tarih Kurumu*. Belleten. V. 47. № 186. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Lapidus I. M.* (2002). *A history of Islamic societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mardin Ş.* (2000). *The genesis of Young Ottoman thought: a study in the modernization of Turkish political ideas*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Müntahabat-i Tasvir-i efkar* (1885). C. 1 — Siyasiyat. Istanbul: Matbaa-i Ebuzziya.

- Namık Kemal* (1960). *Külliyat*. C. 1–3. Ankara: Dün-Bugün Yayınevi.
- Namık Kemal* (1971). *Intibah*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ortaylı İ.* (2008). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Seçmen H.* (1972). *Şinasi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sertoglu M.* (1973). *Türkiye’de yenileşmenin tarihçesi ve Tanzimat devrimi*. İstanbul: İstanbul Gazetesi.
- Şinasi.* (1960a). *Makaleler*. Ankara: Dün-Bugün Yayınevi.
- Şinasi.* (1960b). *Müntahabat-i eşar*. Ankara: Dün-Bugün Yayınevi.
- Spencer W.* (1977). *Ottoman North Africa // Nationalism in a non-national state: the dissolution of the Ottoman Empire / Ed. W. H. Haddad, W. Ochsenswald*. Columbus: Ohio State University. P. 103–128.
- Suavi A.* (2014). ‘Ali Su’avi // *Encyclopaedia of Islam / Ed. G. Kraemer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson*. Brill Online, 2014. Available at: http://www.paulyonline.brill.nl/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ali-suavi-COM_23752 (accessed 1 January 2014).
- Sungu I.* (1940). *Tanzimat ve Yeni Osmanlılar // Tanzimat I*. İstanbul: Maarif Matbaası. S. 777–857.
- Tansel F. A.* (1997) *Kemal, Mehmed Namık // Encyclopaedia of Islam, V. 4: Iran–Kha / Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs*. Leiden: Brill. P. 875–879.
- Zarcone Th.* (2005). *La Turquie: De l’Empire ottoman à la République d’Atatürk*. Paris: Gallimard.
- Zürcher E.-J.* (2002). *Yeni ‘Othmanlılar // Encyclopaedia of Islam, V. 11: W–Z / Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs*. Leiden: Brill. P. 331–332.
- Zürcher E.-J.* (2004). *Turkey: a modern history*. London: I. B. Tauris.

“United by Enthusiasm” or “Young Turkey”: Glimpses of Ottoman Sociopolitical Thought in the Second Half of the 19th Century

Timur Koraev

Assistant Professor, Moscow State University

Address: GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, Russian Federation 119991

E-mail: timur-koraev@mail.ru

The article is centered around the activities of the first political club in the history of the Ottoman realm — the so-called “Young Ottomans” (originally — *İttifak-i hamiyet*, “The League of Enthusiasm”). The evolution in the world outlook of its foremost representatives, namely İbrahim Şinasi (1826–1871), Namık Kemal (1840–1888), Abdülhamit Ziya (1829–1880) and Ali Suavi (1839–1878), is put under scrutiny. Special attention is paid to the societal context for the rise of the “Young Ottoman” movement: competition among courtly cliques, uneven modernization of the bureaucracy, gradual emergence of “proto-national” conscience under the impact of modern

ideologies. Questioning the conceptualization of the “Young Ottoman” circle as a consolidated and organized community with a clear-cut program of action, we stress the differences in concrete attitudes and ambitions which account for the absence of a common platform and the individualism of political behavior, typical for the movement’s leaders. An attempt is also made at analyzing the individual careers of the circle’s members against their social background, education, informal links, participation in client-patron networks of the Sublime Porte and personal relationships with the imperial elite of the Tanzimat period (1839–1876) and Abdülhamit II’s reign (1876–1909). Modes of interaction are traced between Western and Islamic elements in “Young Ottoman” concepts of “Motherland”, “freedom”, “nation” and others, which were rapidly imbibed by the political language of the Islamic world in the second half of the 19th century. Special accent is made on the innovative features of the “Young Ottoman” press (*Tercüman-i ahval*, *Tasvir-i efkâr*, *Muhbir*, *Hürriyet* journals) in the context of the history of Middle Eastern media. Specific points of their intellectual attitude towards the issues of cultural transformation faced by the Ottoman society in 1830–1860-s are discussed, in particular, a consideration is made of the contribution of their literary and journalistic legacy to the Turkish nation-building success of the 20th century based on the consolidation of Turkic-speaking populations in Asia Minor and the Balkans.

Keywords: “Young Ottomans”, Ottoman Empire, Turks, Namık, Ziya, Şinasi, Suavi

References

- Akgündüz A., Oztürk S. (2011) *Ottoman History: Misconceptions and Truths*, Rotterdam: IUR Press.
- Ali Haydar Midhat Bey (1908) *Midhat-Pacha, sa vie — son oeuvre*, Paris: Stock.
- Alkaeva L., Babaev A. (1967) *Tureckaja literature. Kratkij ocherk* [Turkish Literature. A Brief Outline], Moscow: Nauka.
- Ambros E. G. (2002) Ziya Pasha. *Encyclopaedia of Islam, Vol. 11: W—Z* (eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs), Leiden: Brill, pp. 518–519.
- Beydilli K. (2006) Ot Kjachjuk-Kajnardzhijjskogo dogovora do raspada imperii [From Küçük Kaynarca to the Collapse]. *Istorija Osmanskogo gosudarstva, obshhestva i kul'tury, Tom 1* [History of the Ottoman State, Society and Civilization, Vol. 1], Moscow, Vostochnaja Literatura, pp. 51–103.
- Davison R. H. (1963) *Reform in the Ottoman Empire, 1856–1876*, Princeton: Princeton University Press.
- Davison R. H. (1977) Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response. *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire* (eds. W. H. Haddad, W. Ochsenswald), Columbus: Ohio State University.
- Devereux R. (1963) *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore: The John Hopkins Press.
- Dizdaroglu H. (1970) *Şinasi: Hayatı, sanatı, eserleri* [Şinasi: His Life, Legacy, and Works], Istanbul: Varlık Yayınevi.
- Dulina N. (1984) *Tanzimat i Mustafa Reshid Pasha* [The Tanzimat and Mustafa Reshid Pasha], Moscow: Nauka.
- Dumont P. (1989) La Franc-maçonnerie ottomane et les “idées françaises” à l’époque des Tanzimat. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, no 52–53, pp. 150–159.
- Engelhardt E. (1882) *La Turquie et le Tanzimat*, Paris: A. Cotillon.
- Eremeev D., Mejer M. (1992) *Istorija Turcii v srednje veka i novoje vreme* [A History of Turkey in the Middle Ages and Modern Times], Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Fadeeva I. (1985) *Oficial'nyje doktriny v ideologii i politike Osmanskoy imperii (osmanizm — panislamizm) XIX — nachala XX v.* [State Doctrines in Ottoman Imperial Ideology and Policy (Ottomanism — Pan-Islamism) in the 19th and Early 20th Centuries], Moscow: Nauka.
- Farah C. (1977) Censorship and Freedom of Expression in Ottoman Syria and Egypt. *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire* (eds. W. H. Haddad, W. Ochsenswald), Columbus: Ohio State University.
- Finkel C. (2010) *Istorija Osmanskoy imperii: videnije Osmana* [Osman’s Dream: The Story of the Ottoman Empire 1300–1923], Moscow: AST.

- Fisher A. (1977) Crimean Separatism in the Ottoman Empire. *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire* (eds. W. H. Haddad, W. Ochsenswald), Columbus: Ohio State University.
- Gordlevsky V. (1961) *Izbrannyye sochineniya. Tom 2* [Selected Works, Vol. 2], Moscow: Izdatel'stvo vostochnoj literatury.
- Haddad W. H. (1977) Nationalism in the Ottoman Empire. *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire* (eds. W. H. Haddad, W. Ochsenswald), Columbus: Ohio State University.
- Halman T.S. (1997). Su'avi, Ali. *Encyclopaedia of Islam, Vol. 9: San—Sze* (eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs), Leiden: Brill, pp. 737–738.
- Hitzel F. (2006) *Osmanskaja imperija* [The Ottoman Empire], Moscow: Veche.
- İhsanoglu E. (2006) Osmanskije uchebnyje i nauchnyje instituty [Ottoman Educational and Scholarly-Scientific Institutions]. *Istorija Osmanskogo gosudarstva, obshhestva i kul'tury. Tom 2* [History of the Ottoman State, Society and Civilization, Vol. 2], Moscow: Vostochnaja Literatura, pp. 263–372.
- İpşirli M. (2006) Organizacija Osmanskoj imperii [Ottoman State Organization]. *Istorija Osmanskogo gosudarstva, obshhestva i kul'tury. Tom 1* [History of the Ottoman State, Society and Civilization, Vol. 1], Moscow: Vostochnaja Literatura, pp. 107–216.
- Izenshtein N. (1968) *Iz istorii tureckogo realizma* [From the History of Turkish Literary Realism], Moscow: Nauka.
- Kabaklı A. (1968) *Türk edebiyatı, C. 2* [Turkish Literature, Vol. 2], Istanbul: Türkiye Yayınevi.
- Kaplan M. (1948) *Namık Kemal: Hayatı ve eserleri* [Namık Kemal: His Life and Works], Istanbul: İstanbul Üniversitesi'nin Edebiyat fakültesi Yayınları.
- Kaynar R. (1954) *Mustafa Reşit paşa ve Tanzimat* [Mustafa Reşit Paşa and the Tanzimat], Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kinross L. (1999) *Rascvet i upadok Osmanskoj imperii* [Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire], Moscow: KRON-PRESS.
- Krymsky A. (1897) *Namyk Kemal'-bej* [Namik Kemal Bey]. *Enciklopedicheskij slovar' F. A. Brokgauza i I. A. Efrona. Tom XXa* [Brockhaus & Efron's Encyclopedic Dictionary, Vol. 20a], Saint-Petersburg: Tipo-litografija I. A. Efrona, p. 516.
- Khalidi R. (1977) Arab Nationalism in Syria: The Formative Years, 1908–1914. *Nationalism in a Non-National State. The Dissolution of the Ottoman Empire* (eds. W. H. Haddad, W. Ochsenswald), Columbus: Ohio State University.
- Kjamiliev H. (1967) *U istokov sovremennoj tureckoj literatury (Tureckije pisateli-prosvetiteli 19 veka)* [At the Origins of Contemporary Turkish Literature: The Writers of the Turkish Enlightenment in the Second Half of the 19th Century], Moscow: Nauka.
- Koray E. (1983) Yeni Osmanlılar [The Young Ottomans]. *Türk Tarih Kurumu. Belleten*, vol. 47, no 186.
- Kütükoğlu M. (2006) Ekonomicheskaja struktura Osmanskoj imperii [The Structure of the Ottoman Economy]. *Istorija Osmanskogo gosudarstva, obshhestva i kul'tury. Tom 1* [History of the Ottoman State, Society and Civilization, Vol. 1], Moscow: Vostochnaja Literatura, pp. 423–517.
- Lapidus I. M. (2002) *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutsky V. (1965) *Novaja istorija arabskikh stran* [A Modern History of the Arab Countries], Moscow: Nauka.
- Mardin Ş. (2000) *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Syracuse, Syracuse University Press.
- Müntahabat-i Tasvir-i efkar. C. 1 — Siyasiyat [Selected Articles from the "Tasvir-i Efkar", Vol. 1: On Political Issues], Istanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1885.
- Namık Kemal (1960) *Külliyat* [Complete Works], Ankara: Dün-Bugün Yayınevi.
- Namık Kemal (1971) *İntibah* [The Awakening], Istanbul: Remzi Kitabevi.
- Novichev A. (1968) *Istorija Turcii. Tom 2: Novoje vremja. Chast 1 (1792–1839)* [A History of Turkey, Vol. 2: Modern Times, Part 1 (1792–1839)], Leningrad: Izdatel'stvo LGU.
- Novichev A. (1973) *Istorija Turcii. Tom 2: Novoje vremja. Chast 2 (1839–1853)* [A History of Turkey, Vol. 2: Modern Times, Part 2 (1839–1853)], Leningrad: Izdatel'stvo LGU.

- Novichev A. (1978) *Istorija Turcii. Tom 2: Novoje vremja. Chast 3 (1853–1875)* [A History of Turkey, Vol. 2: Modern Times, Part 3 (1853–1875)], Leningrad: Izdatel'stvo LGU.
- Okay O. (2006) Tureckaja literatura perioda vesternizacii: issledovanije intellektual'noj zhizni v epohu vesternizacii [Turkish Literature during the Period of Westernization: An Exploration into Intellectual Life during the Period of Westernization]. *Istorija Osmanskogo gosudarstva, obshhestva i kul'tury. Tom 2* [History of the Ottoman State, Society and Civilization, Vol. 2], Moscow, Vostochnaja Literatura, pp. 66–116.
- Ortaylı İ. (2006) Period Tanzimata i posledujushheje administrativnoje ustrojstvo [Administrative Organization during the Tanzimat Period]. *Istorija Osmanskogo gosudarstva, obshhestva i kul'tury. Tom 1* [History of the Ottoman State, Society and Civilization, Vol. 1], Moscow: Vostochnaja Literatura, pp. 217–262.
- Ortaylı İ. (2008) *İmparatorluğun en uzun yüzyılı* [The Empire's Longest Century], Istanbul: İletişim Yayınları.
- Petrosyan Y. (1958) "Novyje osmany" i bor'ba za konstituciju 1876 g. v Turcii [The "Young Ottomans" and the Constitutional Struggle of 1876 in Turkey], Moscow: Nauka.
- Petrosyan Y. (1971) *Mladotureckoje dvizhenije (vtoraja polovina 19-go — nachalo 20-go v.)* [The Young Turk Movement in Late 19th — Early 20th Century], Moscow: Nauka.
- Petrosyan Y. (1990) *Osmanskaja imperija: mogushhestvo i gibel'* [The Ottoman Empire: Might and Breakdown], Moscow: Nauka.
- Safrastyan R. (1985) *Doktrina osmanizma v politicheskoy zhizni Osmanskoy imperii (50–70 gg. XIX v.)* [The Doctrine of Ottomanism in Ottoman Policy (1850–1870s)], Yerevan: Izdatel'stvo AN ArmSSR.
- Safrastyan R. (1988) Otrazhenije doktriny osmanizma v zakonodatel'nyh aktah Porty (50–60-e gody XIX v.) [The Doctrine of Ottomanism as Reflected in the Sublime Porte's Legislative Acts (1850s — 1860s)]. *Turcija: istorija i sovremennost'* [Turkey: Past and Present], Moscow: Nauka.
- Seçmen H. (1972) *Şinasi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sertoglu M. (1973) *Türkiye'de yenileşmenin tarihçesi ve Tanzimat devrimi* [A Historical Sketch of Turkey's Renewal and the Tanzimat Revolution], Istanbul: Istanbul Gazetesi.
- Shabanov F. (1967) *Gosudarstvennyj stroj i pravovaja sistema Turcii v period tanzimata* [Turkey's Political Organization and Legal System in the Tanzimat Period], Baku: Izdatel'stvo Akademii nauk Azerbajdzhanskoj SSR.
- Şinasi (1960). *Makaleler* [Articles], Ankara: Dün-Bugün Yayınevi.
- Şinasi (1960). *Müntahabat-i eş'ar* [Selected Poetry], Ankara: Dün-Bugün Yayınevi.
- Spencer W. (1977) Ottoman North Africa. *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire* (eds. W. H. Haddad, W. Ochsenswald), Columbus: Ohio State University.
- Stambulov V. (1935) *Namyk Kemal'* [Namik Kemal], Moscow: Zhurnal'no-gazetnoje objedinenije.
- Suavi A. (2014) 'Ali Su'avi. *Encyclopaedia of Islam* (eds. G. Kraemer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson). Available at: http://www.pauyonline.brill.nl/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ali-suavi-COM_23752 (accessed 1 January 2014).
- Sungu İ. (1940) Tanzimat ve yeni osmanlılar [The Tanzimat and the Young Ottomans]. *Tanzimat I*, Istanbul: Maarif Matbaası, pp. 777–857.
- Tansel F. A. (1997) Kemal, Mehmed Namik. *Encyclopaedia of Islam, Vol. 4: Iran—Kha* (eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs), Leiden: Brill, pp. 875–879.
- Zarcone Th. (2005) *La Turquie: De l'Empire ottoman à la République d'Atatürk*, Paris: Gallimard.
- Zheltiakov A. (1972) *Pechat' v obshhestvenno-politicheskoy i kul'turnoj zhizni Turcii* [The Press in Socio-political and Cultural Life of Turkey], Moscow: Nauka.
- Zürcher E.-J. (2002). Yeni 'Othmanlılar. *Encyclopaedia of Islam, Vol. 11: W–Z* (eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs), Leiden: Brill, pp. 331–332.
- Zürcher E.-J. (2004) *Turkey: A Modern History*, London: I. B. Tauris.

«Освободительные деяния» Поля Рикёра: между символом и рассказом

Сергей Зенкин

Доктор филологических наук, главный научный сотрудник
Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ)
Адрес: Миусская площадь, д. 6, ГСП-3, Москва, Российская Федерация 125993
E-mail: sergezenkine@hotmail.com

В ряде текстов Поля Рикёра 1970–1980-х годов упоминаются так называемые «основополагающие события», «знаковые события», «избавительные события», «освободительные деяния» или «великие события спасения». Такие события содержат в себе разрыв со старым и начало новой эпохи; в дальнейшем они без конца припоминаются и толкуются людьми. В современной политической истории подобную роль играют революции.

Ключевые слова: Поль Рикёр, «освободительные деяния», символ, рассказ, революция

В ряде текстов Поля Рикёра 1970–1980-х годов упоминаются так называемые «основополагающие события» (*événements fondateurs*), «знаковые события» (*événements-signes*), «избавительные события» (*événements de délivrance*), «освободительные деяния» (*actes libérateurs*) или «великие события спасения» (*grands événements de salut*). Они включаются в «историю избавления», образуют «традицию эмансипации» и, получая все новые толкования в ходе истории, в конце концов приобретают «всевременную значимость». Рикёр неизменно приводит два примера таких событий из Библии — исход евреев из Египта и воскресение Христа, — однако он не занимается библейской экзегезой, а размышляет о философии истории. Собственный смысл легендарных событий интересует его лишь постольку, поскольку этот смысл воспринимается потомством, в ходе векового процесса действительной герменевтики, толкования-действия.

В настоящей статье я попытаюсь прочесть семантические линии, связывающие воедино эти мотивы из разных текстов, выделить в них не эксплицированные самим философом тематические константы, а затем соотнести их с другим, имплицитным политико-историческим мотивом, который просматривается сквозь них.

Прежде всего приведем несколько фрагментов, где Рикёр упоминает эти особые рода события или деяния. Интересующие нас мотивы выделяются в переводе полужирным шрифтом, а курсивные выделения сделаны самим Рикёром.

1) «„Предельная забота“ оставалась бы *немой*, если бы не обрела силу слова от постоянно возобновляемого толкования знаков и символов, которые, можно сказать, воспитали, сформировали эту заботу на протяжении веков. Чувство абсолютной зависимости оставалось бы бессильным и неартикулированным, не будь оно ответом на предложение какого-то нового бытия, открывающего мне новые возможности жить и действовать. Безоговорочная вера была бы пустой, если ее не поддерживало **постоянно возобновляемое толкование знаковых событий, сообщаемых Писанием, таких как Исход в Ветхом Завете и Воскресение в Новом Завете. Именно эти избавительные события** открывают и обнаруживают мне наиболее свойственную мне возможность свободы и тем самым становятся для меня словом Бога» (Ricœur, 1986: 131)¹.

2) «[В Библии] космогонические мифы, долгое время вызывавшие недоверие, получают подтверждение благодаря сугубо историческому взгляду на божественное; конечно, они теряют свою роль образцов для отправления культа и для ритуализованной жизни, поскольку жизнь ритуализуется на основе Торы; но они не оказываются просто целиком уничтожены — они приобретают новую функцию; отныне они обозначают **„начало“ истории, сквозной мотив которой — история избавления. Прославление великих событий спасения** смело перенимает драматические мотивы мифологии, в особенности победу над могуществом вод и хаоса» (Рикёр, 2011: 194)².

3) «[О традиции Просвещения:] А это именно традиция — **традиция эмансипации, а не просто припоминания прошлого. Таким образом, критика есть традиция. Я бы даже сказал, что она уходит корнями в самую впечатляющую традицию — традицию освободительных деяний, традицию Исхода и Воскресения. Возможно, у нас и не осталось бы интереса к эмансипации и надежд на освобождение, если бы из памяти людской исчезли воспоминания об Исходе и Воскресении...**» (Ricœur, 1986: 376)³.

1. «Le „souci ultime“ resterait *muet*, s'il ne recevait la puissance de la parole d'une interprétation sans cesse recommencée des signes et des symboles qui ont, si je puis dire, éduqué et formé ce souci au cœur des siècles. Le sentiment d'absolue dépendance resterait un sentiment infirme et inarticulé, s'il n'était la réponse à la proposition d'un être nouveau qui ouvre pour moi de nouvelles possibilités d'exister et d'agir. La confiance inconditionnée serait vide, si elle n'était appuyée à l'interprétation toujours renouvelée des événements-signes, rapportés par les Écritures, tels que l'*Exode* dans l'Ancien Testament, la *Résurrection* dans le Nouveau Testament. Ce sont ces événements de délivrance qui ouvrent et découvrent le possible le plus propre de ma propre liberté et ainsi deviennent pour moi parole de Dieu» (Ricœur, 1986: 131, статья «Herméneutique philosophique et biblique», 1975).

2. Перевод И. Б. Иткина (с уточнениями). Оригинал: «Les mythes cosmogoniques, longtemps tenus en méfiance, sont ajustés à la vision essentiellement historique du divin; sans doute perdent-ils leur valeur paradigmatique pour le culte et pour une vie ritualisée, puisque la vie est ritualisée à partir de la Torah; mais ils ne sont pas purement et simplement abolis; ils reçoivent une nouvelle fonction; ils disent désormais le „commencement“ d'une histoire qui est de part en part histoire de délivrance. La célébration des grands événements de salut n'hésite pas à reprendre les thèmes dramatiques de la mythologie, en particulier la victoire sur la puissance des eaux et sur le chaos» (Ricœur, 1974: 75).

3. «Mais c'est bien une tradition, la tradition de l'émancipation, plutôt que la tradition de la remémoration. La critique aussi est une tradition. Je dirais même qu'elle plonge dans la plus impressionnante tradition, celle des actes libérateurs, celle de l'Exode et de la Résurrection. Peut-être n'y aurait-il plus d'intérêt pour l'émancipation, plus d'anticipation de la libération, si s'éffaçait du genre humain la mémoire de l'Exode, la mémoire de la Résurrection...» (Ricœur, 1986: 376, статья «Herméneutique et critique des idéologies», 1973).

4) «Можно сказать, что важное действие разворачивает свои значения, которые могут актуализироваться или выполняться в иных ситуациях, чем та, где было произведено действие. Иначе выражаясь, **значение важного события превосходит, превосходит, трансцендирует социальные предпосылки его совершения и может воспроизводиться в новых социальных контекстах.** Его важность заключается в его длительной значимости, а в некоторых случаях и в его **всвременной значимости**» (Ricoeur, 1986: 196)⁴.

5) «Аргумент [Артура Данто] безупречен постольку, поскольку формулируется в негативных терминах: поскольку философия истории есть мышление об истории в целом, она не может быть выражением нарративного дискурса, прилагаемого к прошлому. Но этим аргументом не устраняется гипотеза, что дискурс об истории в целом не носит нарративного характера и формирует свой смысл другими средствами. Гегелевская философия истории, несомненно, не является нарративной. Не является нарративным и предвосхищение будущего в философии или теологии надежды. Напротив, **повествование в ней перетолковывается, исходя из надежды, причем некоторые основополагающие события — Исход, Воскресение — толкуются как вехи, обозначающие путь надежды**» (Ricoeur, 1983: 205)⁵.

В этих фрагментах, к которым можно было бы добавить и другие, варьируется одна и та же более или менее эксплицитная тематика. Так, два конкретных события, Исход и Воскресение, прямо названы в случаях (1), (3) и (5); во фрагменте (2) они подведены под общую категорию «великих событий спасения» (несколькими строками ниже автор все же называет одно из этих подразумеваемых событий — «Голгофу» (Рикёр, 2011: 194), т.е. страсти и последующее воскресение Христа), а фрагмент (4) не столь прозрачно намекает на них, говоря об их «длительной» и «всвременной значимости». Зато сама эта общая идея «всвременной значимости» событий, проявляющейся в их «традиции», «перенимании», «постоянно возобновляющемся толковании» и «перетолковании», присутствует во всех фрагментах без исключения, доказывая, что все они основаны на одной и той же историко-философской интуиции. «Освободительные деяния» повторяются потому, что перетолковываются, а перетолковываются они потому, что заново (более или менее символически) «переигрываются» в ходе истории.

4. «Une action importante, pourrions-nous dire, développe des significations qui peuvent être actualisées ou remplies dans des situations autres que celle dans laquelle l'action s'est produite. Pour dire la même chose autrement, la signification d'un événement important excède, dépasse, transcende les conditions sociales de sa production et peut être ré-effectuée dans de nouveaux contextes sociaux. Son importance consiste dans sa pertinence durable et, dans quelques cas, dans sa pertinence omnitemporelle» (Ricoeur, 1986: 196, статья «L'action sensée considérée comme un texte»).

5. «L'argument est impeccable aussi longtemps qu'il est formulé en termes négatifs: si la philosophie de l'histoire est la pensée du tout de l'histoire, elle ne peut être l'expression du discours narratif approprié au passé. Mais l'argument ne peut éliminer l'hypothèse que le discours sur le tout de l'histoire ne soit pas de nature narrative et constitue son sens par d'autres moyens. La philosophie hégélienne de l'histoire n'est assurément pas narrative. L'anticipation du futur dans une philosophie ou une théologie de l'espérance, n'est pas non plus narrative. Au contraire, la narration y est réinterprétée à partir de l'espérance, certains événements fondateurs — l'Exode, la Résurrection — étant interprétés comme jalonnant l'espérance» (Ricoeur, 1983: 205).

Рассматриваемые фрагменты располагаются в средоточии рикёровской мысли, на скрещении двух ее основных тематик — религиозной и исторической. Если фрагменты (1) и (2) связаны с философским обоснованием христианской веры (однако второй из них, что существенно, опирается на данные исторического сознания), то три остальных трактуют о человеческой истории, интерпретируемой в универсальных и светских терминах. Оба конкретных события, упоминаемых автором, относятся к священному преданию, но Рикёр занят не экзегезой источников, а теоретическим исследованием дальнейшего процесса интерпретации, которой подвергаются эти легендарные события. Перед нами не обычная библейская герменевтика, а, можно сказать, метагерменевтика, герменевтика исторической герменевтики, выходящая из круга собственно христианских идей и преданий и занятая толкованием исторических действий.

В концептуальном аспекте эти фрагменты также располагаются на скрещении двух проблематик рикёровской мысли, которые сменяли одна другую в творчестве философа и которые связаны с понятиями *символа* и *действия* (см.: Michel, 2006).

Действительно, во фрагменте (1) «избавительные события» характеризуются семиотически, как «знаковые события», факты не только реальные, но и квазитекстуальные: они содержатся в текстах (прямо поименованных: Ветхом и Новом заветах), «становятся <...> словом Бога» и подвергаются «постоянно возобновляемому толкованию». Хотя в результате этого толкования они открывают перед нами «новые возможности жить и *действовать*», сами по себе они лишены всякой ответственности и предстают как символические следы легендарного прошлого.

Сложнее обстоит дело во фрагменте (2). Задачей статьи Рикёра «Манифестация и прокламация» было различить два режима религиозности и две логики смысла, которые в общем и целом соответствуют одна — язычеству (религии идолов), а другая — монотеизму (религии глагола). Символы присутствуют в обоих случаях, но при режиме манифестации как «символизм *связанный*», где «символы приходят в язык лишь в той мере, в какой элементы мира сами становятся прозрачными, то есть проницаемыми для трансцендентного» (Рикёр, 2011: 182–183). Мир сам по себе, физически символичен, подобно тому как в книге «Символика Зла» Рикёр описывал «связанный символизм» пятна — одновременно физического и морального. Соответственно, эту «связанность» символов, их плотное прилегание к вещам он иллюстрирует метафорами непрерывных стихий, в частности, «могуществом вод», «эпифанией воды», включая сюда обряды погружения в воду, омовения и т. д. Рассказ, сообщающий об этой стихийной мощи сакрализованной природы, именуется у него *мифом*⁶.

При режиме прокламации символы принимают форму «предельных выражений», как в притчах Христа, они опосредованы языком и не прилегают непосред-

6. Вообще миф у Рикёра — многозначное понятие. Отвергая теорию Леви-Стросса, трактующего мифы как «алгебру конститутивных единиц» (Ricoeur, 1986: 207), Рикёр предпочитает рассматривать миф как рассказ, а иногда как целостное сознание, стремящееся объяснить природу, не выделяя из нее человека (см. его книги «Время и рассказ», «Живая метафора»).

ственно к вещам: «Как мы говорили, священная вселенная „связана“ внутренними связями; добавим, что символ „связи“ — это своего рода символ всего символизма в целом. Парадоксальная вселенная притчи, пословицы, эсхатологической вести — это, наоборот, вселенная „взорванная“» (Рикёр, 2011: 189)⁷. В противоположность непрерывному миру манифестации мир прокламации дисконтинуален, разделен и не носит более стихийного характера.

Существует, однако, особая категория фактов, где две формы символизации — «связанная» и «взорванная» — совпадают, где их оппозиция нейтрализуется: это как раз и есть «великие события спасения», отмечаемые людьми как «начала» «истории избавления». Согласно Рикёру, они вбирают в себя космогонические мифы с их мотивами «могущества вод и хаоса», но они приписывают им новую историческую функцию. Они уникальны, совершаются кем-то в определенных целях, т.е. это не природные (в принципе повторяющиеся) события, а интенциональные действия.

Эта идея интенциональности особенно ясно выражена в случаях (3) и особенно (4). Фрагмент (3) толкует не о событиях, но об «освободительных деяниях» (а деяние не может обходиться без деятеля), основывающих традицию эмансипации и критики (а эмансипация — всегда *чья-то* эмансипация, критика же тем более есть личностный и интенциональный умственный акт). Во фрагменте (4) упоминаются важные и подлежащие толкованию «действие» или «событие», которые в данном случае не уточняются, зато обнаруживается показательная синонимия терминов «действие» и «событие»; все это служит иллюстрацией структурного параллелизма между осмысленным действием и текстом⁸. Этот параллелизм обусловлен, в частности, тем, что «великие произведения культуры... выходят за рамки условий своего социального производства, точно так же как текст разворачивает новые референции и образует новые „миры“» (Ricœur, 1986: 196). Однажды кем-то написанный, текст отделяется от своего автора и начинает жить в процессе своих прочтений. То же самое делает и событие — особенно «важное событие», чья актуальная «важность» превращается во вневременную «значимость»: его значение «превосходит, превосмогает, трансцендирует» тот смысл, каким его наделяли в момент его свершения. Изначально оно было интенциональным действием, совершенным определенным деятелем в более или менее определенных целях, но затем оно становится символом, который принадлежит всем и может приобретать новые смыслы.

Наконец, фрагмент (5), самый поздний по дате, вводит мотив «основополагающих событий» в контекст размышлений о рассказе, так как здесь обосновывается нарративный (событийный и временной) характер исторического сознания

7. С уточнением перевода. Оригинал: «L'univers du sacré [de la „manifestation“], disions-nous, est intérieurement „lié“ ; le symbole du „lien“, ajoutons-nous, est le symbole particulier du symbolisme tout entier. L'univers paradoxal de la parabole, du proverbe et du dire eschatologique est, au contraire, un univers „éclaté“» (Ricœur, 1974: 69).

8. Подробный комментарий к этой рикёровской идее см.: Зенкин, 2012: 25–43.

и исторического дискурса. Непосредственным образом Рикёр обсуждает тезис Артура Данто, согласно которому исторический дискурс, состоящий из нарративных фраз, не способен «уловить историю в целом» (Ricœur, 1983: 204), включая настоящее и будущее. Нарративные фразы относятся только к прошлому, что делает несостоятельными всякие попытки субстанциальной философии истории (например, гегелевской) экстраполировать свой дискурс на исторический процесс в целом. Действительно, возражает Рикёр, история в целом не охватывается рассказом, но она может быть познана иными средствами — например, в религиозной перспективе *надежды*, вехами на пути которой служат «некоторые основополагающие события — Исход, Воскресение». Можно так объяснить его мысль: хотя основополагающие события происходили в прошлом, они обосновывают надежду на будущее, они должны повториться в абсолютном будущем (в день Страшного суда), и благодаря этому своему удаленному действию они позволяют нам разглядеть «историю как целое». Надежда сама по себе не нарративна, но опирается на рассказываемые события, структурированные как история⁹. Неся в себе, как писал Рикёр еще в 1951 году¹⁰, «скрытый смысл», который проявится только позже, эти события становятся символами, и тем не менее, как для любых исторических событий, мы можем рассказать, как они разворачивались (Ricœur, 1955: 99).

Таким образом, «освободительные деяния», обозначаемые у Рикёра разными терминами, балансируют между двумя разными статусами: человеческому сознанию они предстают то как *рассказы*, то как *символы*. В качестве рассказов они образуются или составляются из интенциональных действий, производимых человеческими или божественными персонажами; в качестве символов они пребывают целостными сущностями, не принадлежа никому, подвергаясь непрерывному толкованию и все более обогащаясь накапливающимися результатами этого толкования. В качестве рассказов они имеют дискретный, «взорванный» характер: они отделяются от тех, кто их совершает, как любое действие ускользает от своих деятелей, и лишь задним числом связываются воедино в «синтезе разнородного» (Ricœur, 1983: 319), управляющем, согласно Рикёру, повествовательной интригой. В качестве символов (слово «символ» здесь уместнее, чем «знак», хотя последнее и фигурирует в одном из процитированных рикёровских фрагментов) они оказываются «связанными», подобными неделимым континуальным субстанциям.

Данные события называются «освободительными деяниями», они отсылают к «истории избавления»; а поскольку свобода предполагает выбор между различными решениями, то эти события как бы осуществляют переход от континуальной символики к дискретному нарративу. Их освободительный эффект — не что иное, как переход от бытия-в-себе к бытию-для-себя, от субстанции к форме, а значит,

9. «...благодаря структуре истории, происшедшей „во время оно“, in illo tempore, наш опыт получает ориентацию во времени, направленную от начала к концу, от памяти к надежде...» (Ricœur, 1969: 312).

10. Цитируемая статья «Христианство и смысл истории» датирована 1951 годом; она специально трактует о надежде как оси, по которой развивается история.

и от зла к добру, поскольку зло у Рикёра связано с субстанциальностью, с «символической Зла». Примером может служить уже упомянутая «победа над могуществом вод и хаоса», которая во фрагменте (2) упоминается в качестве одного из тематических мотивов «великих событий спасения»: благодаря таким событиям человечество высвобождается из тяжелой массы символического и вступает в нарративную историю. В данном контексте Исход из Египта выявляет всю свою «стихийную» семантику: речь идет именно о «победе над могуществом вод» Черного моря, и именно с нее начинается история еврейского народа, который отныне посвящает себя сознательному поиску земли обетованной и своей собственной религиозно-нарративной идентичности.

Вообще, оба примера «основополагающих событий» весьма симптоматичны. Из всех мифических и легендарных событий, которые становились предметом запоминания и толкования¹¹, Рикёр выбирает два таких, где «избавление» (отдельного народа или всего рода человеческого) содержит в себе элемент *ухода* и *разрыва*. Он приводит в пример не сотворение мира или рождение Христово, но уход еврейского народа, разрывающего узы рабства, и удаление от людей живого бога после своей смерти и воскресения, разрывающих историю человечества на две эпохи — до и после этого события. «Процесс разрыва и возобновления (*reprise*)», как объяснял Рикёр в другом тексте¹², вообще играет важнейшую роль в жизни символов, в ходе этого процесса человечество мало-помалу освобождается от символической нерасчлененности и достигает сознания (Ricoeur, 1965: 288).

Между тем в современной истории существует другая категория основополагающих событий, которые без конца припоминаются и толкуются людьми и которые в своем изначальном замысле непосредственно содержат разрыв со старым (в дальнейшем возобновляемый при новых повторях) и начало новой эпохи: они называются *революциями*. Мотив «освободительных деяний» у Рикёра может быть прочитан как неявный, непрямой — едва ли не «вытесненный»¹³ — намек на событие революции во всей его историко-семантической двойственности.

Историческая и философская рефлексия о революциях необозримо богата — и это изобилие само по себе симптоматично, показывая, что для нашего сознания революция никогда вполне не уходит в прошлое. Это особого рода вечно длящееся событие, которым обосновывается не только новое устройство общества, но и целая традиция воспоминания и толкования. Драматически порывая со «старым

11. В другой своей книге Рикёр составляет целый перечень таких событий, или, вернее, «фигур»-персонажей, образующих «символику Спасения» и по пунктам противопоставленных «символике Зла»: «...символика хаоса образует лишь предисловие к поэме, славящей воцарение Мардука; трагическому божеству соответствует очищение Аполлона... мифу о душе-изгнаннице соответствует символика избавления через познание; фигуре первого Адама соответствуют сменяющие друг друга фигуры Царя, Мессии, Страдающего иудея, Сына человеческого, Господа, Логоса» (Ricoeur, 1965: 47).

12. Статья «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I».

13. Напомним, что в 1970-х годах у Рикёра на памяти был недавний и неблагоприятный опыт студенческих волнений в Нантере, которые в конце концов вынудили его уйти в отставку с поста декана и эмигрировать в Америку.

режимом» и притязая снести до основания все существовавшее до нее, революция предстает как чистое отрицание, которое может даже интериоризироваться, например в форме фракционной вражды в стане революционеров; вместе с тем ее пустая негативность делает возможной дальнейшую интеллектуальную и практическую разработку. Революции, по-видимому, обладают повышенной «истолкуемостью» по сравнению с другими основополагающими событиями (такими как заключение договоров, провозглашение законов, основание городов и т. д.), в этом с ними могут конкурировать только некоторые военные победы.

Эти позднейшие отзвуки революционного события служат предметом рефлексии у ряда современных мыслителей. Ален Бадью вводит в связи с ними понятие «верности» событию, в которой «всегда есть нечто институциональное»; институциональное определяется у него как «то, что находится в пространстве репрезентации» (Badiou, 1988: 258), социополитического — а значит, символического — опосредования. Бадью приводит в пример русскую революцию 1917 года, чье символическое наследие стало предметом оспаривания — т. е. *толкования* посредством действий, вплоть до кровавых репрессий, — между разными фракциями коммунистической партии: «...сталинисты и троцкисты провозглашали свою верность Октябрю, но при этом одни истребляли других» (Badiou, 1988: 259).

Развивая идеи Бадью, Михаил Ямпольский констатирует «удержание» случившегося в прошлом революционного события, благодаря чему это событие превращается в чисто символический «смысл»:

«Явление „истины“ делает необходимым удержание ситуации, ее фиксацию, проявляющуюся в „верности“ событию. Именно в удержании события, в верности ему конституируется субъективность и связанная с ней „этика верности“... Хорошо известно, что после революций, после их почти мгновенного распада и исчезновения, после истощения ситуаций революция продолжает разыгрываться именно как верность событию, то есть смыслу, ради которого революционеры идут на смерть» (Ямпольский, 2010: 238–239).

Ниже, на сей раз опираясь на Анри Лефевра, Ямпольский характеризует революцию как «смысловое событие», акт учреждения исторического смысла: «Революция... — это жест наложения смыслов на реальность, и именно в этом жесте приобретает все свое значение субъект, неожиданно расправляющий свои плечи» (Ямпольский, 2010: 243).

Наконец, Артемий Магун рассматривает революцию как механизм «обращений» (смысловой жест, сближающийся с рикёровскими «разрывом и возобновлением»), посредством которых она пытается обосновать сама себя, без всякого другого основания, кроме ее собственного свершения. В конечном счете эти обращения функционируют как символы — не столько носители, сколько производители исторического смысла:

«Революция как таковая совершает логическую ошибку, которая заключается в том, что она пытается негативное превратить в позитивное и стремится — тщетно — занять парадоксальное место дьявольского зла, противозаконного закона. Революция как опыт переворота терпит провал в силу необходимости, но, проваливаясь, она вводит в историческое существование фрактальный ряд обращений, в том числе обращение субъекта-зрителя к самому себе и обращение последующих поколений к месту незабываемого события. Событие увековечивает себя в этих повторяющихся попытках обращения... событие становится моментом символизации, который производит не имеющий ясного значения знак, некий неразрушимый остаток» (Магун, 2008: 293).

Как и Ямпольский, Магун опирается на других философов, размышлявших о революции: на Канта («Спор факультетов») и Ханну Арендт, которая противопоставляла две основополагающих легенды — исход еврейского народа (!) и основание Рима Энеем, — выделяя в них одну элементарную бинарную структуру. В этой структуре первый член служит свершившимся фактом по отношению к другому: например, евреи уходят из Египта, а затем, через сорок лет скитаний, поселяются в земле обетованной (см.: Arendt, 1963: 204–205). Между этими двумя фактами имеется разрыв, и дальнейшая разработка легенды стремится его заполнить, связать два «события спасения» (речь идет именно о них) в один символический рассказ. Арендт и Магун обнаруживают зачаток нарративности в «событиях избавления», в дальнейшем становящихся «не имеющим ясного значения знаком», который можно без конца перетолковывать.

Тот же самый аспект «освободительных деяний» имел в виду и Рикёр. В тех редких случаях, когда он затрагивает непосредственно вопрос о революции, он не пытается объяснять ее причины и логику совершения, но сосредоточивается на ее психических и символических последствиях, на ее позднейшей идеологической обработке. Так, в книге «Время и рассказ» он останавливается на *интерпретации* Великой французской революции историком Франсуа Фюре и констатирует невозможность «концептуализировать», свести к одному логическому смыслу революционное событие, чья нарративная структура противится общим понятиям: «Никакая концептуальная реконструкция не сможет добиться того, чтобы непрерывная преемственность со Старым режимом проходила через воцарение образности, переживаемой как разрыв и первоначало. Это воцарение само по себе относится к разряду событий» (Ricoeur, 1983: 312).

Таким образом, хотя Рикёр сравнительно мало размышлял о революции и не пытался создавать ее теорию, он наметил продуктивный подход к этой проблеме. Он рассматривает «освободительные деяния» (а революция всегда хочет быть таковым) как «смысловые события», пользуясь выражением М. Ямпольского. Их смысл образуется задним числом, в ходе работы толкования, сближающейся с тем, что Рикёр во «Времени и рассказе» называл «мимесисом III». Допуская бесконечную интерпретацию, «освободительные деяния» и/или великие революции походят на художественные шедевры, на «великие произведения культуры», как

называл их Рикёр. Мы *читаем и перечитываем* их, и эти прочтения принимают форму не только текстуальных толкований, но и ритуальных и даже практических воспроизведений: так иудаисты и христиане ритуально празднуют свои мистические избавления «исходя из надежды»; так французские революции XIX века, а позднее и русская революция 1917 года, интерпретировали и вновь разыгрывали «великую» революцию 1789 года¹⁴.

У Рикёра лишь неясно предчувствуется другая проблема, связанная с семантическим режимом таких исторических прочтений посредством действия: что это — повествовательный мимесис, с его «синтезом разнородного», или же аллегорическая символизация? Рикёр отвечает неоднозначно: то заявляет о первобытном символизме «основополагающих событий», признавая, что они побуждают людей к действию, к совершению поступков, которые в дальнейшем станут предметом рассказов; то (чаще) дает понять, что эти события *уже изначально* структурированы как квазирассказы (он называет это «мимесис I»), а в дальнейшем символизируются, превращаются в квазитекстуальные объекты, подлежащие толкованию. В обоих случаях «великие события спасения» являются привилегированными примерами того, что Рикёр примерно в те же годы определял как «упразднение события в смысле» (Ricoeur, 1971: 179). В принципе любой смысл является всевременным: «Всевременность смысла означает, что он открыт для любого прочтения» (Ricoeur, 1971: 185), — и любой смысл представляет собой результат исторического преодоления события. Но некоторые события — частично словесные, а частично силовые акты — более других подходят для этого смыслового «снятия», которое длится бесконечно.

Двойственность их природы, которую Рикёр не стал как-либо разрешать, тем более важна, что она носит не только семантический, но и антропологический характер: двум способам смыслообразования соответствуют две основанных на них формы субъективности — нарративная идентичность, темпорально-ретроспективная по своему типу, и символическая идентичность, которая тяготеет либо к вневременности абстрактных понятий, либо к погружению в текущую непосредственность переживания¹⁵. Образование таких конкурирующих между собой идентичностей происходит как при ритуальном воспоминании «знаковых событий, сообщаемых Писанием», так и в практике — всякий раз рискованной — возобновления революционного процесса¹⁶.

14. Сама квалификация исторического события часто является ретроспективной и зависит от его результата, т. е. от его интерпретации действием. Революции особенно четко иллюстрируют эту закономерность, о которой идет речь в знаменитой эпиграмме Самуила Маршака: «*Мятеж* не может кончиться удачей, // в противном случае его зовут иначе».

15. Этот второй тип идентичности можно было бы соотнести со «стилистическими идентичностями», которые Мариель Масе пытается противопоставить идентичностям нарративным, обосновываемым у Рикёра (см.: Масе, 2011: 106).

16. Статья представляет собой текст доклада, прочитанного в сентябре 2012 г. на конференции «Сквозь кризис и конфликт: Мышление по-иному с Полем Рикёром» (Салентский университет, Лечче, Италия). Исходная французская версия текста опубликована: Archivio di filosofia, LXXXI, 2013. № 1–2. P. 233–240.

Литература

- Зенкин С. Н.* (2012). Социальное действие и его смысл (историческая герменевтика после Рикёра) // *Зенкин С. Н.* Работы о теории. М.: Новое литературное обозрение. С. 25–43.
- Магун А.* (2008). Отрицательная революция. СПб.: Изд-во Европейского ун-та.
- Рикёр П.* (2011). Манифестация и прокламация / Пер. с фр. И. Б. Иткина // *Социологическое обозрение*. Т. 10. № 1–2. С. 178–196.
- Ямпольский М. Б.* (2010). Сквозь тусклое стекло: 20 глав о неопределенности. М.: Новое литературное обозрение.
- Arendt H.* (1963). *On revolution*. New York: Viking.
- Badiou A.* (1988). *L'Être et l'événement*. Paris: Le Seuil.
- Macé M.* (2011). *Façons de lire, manières d'être*. Paris: Gallimard Essais.
- Michel J.* (2006). *Paul Ricœur: une philosophie de l'agir humain*. Paris: Cerf.
- Ricœur P.* (1955). *Histoire et vérité*. Paris: Le Seuil.
- Ricœur P.* (1965). *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Le Seuil.
- Ricœur P.* (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris: Le Seuil.
- Ricœur P.* (1971). *Événement et sens dans le discours* // *Philibert M.* Paul Ricœur, ou la liberté selon l'espérance. Paris: Seghers. P. 177–187.
- Ricœur P.* (1974). *Manifestation et proclamation* // *Le Sacré: études et recherches, actes du colloque international de 1974, aux soins de Enrico Castelli*. Paris: Aubier-Montaigne. P. 57–76.
- Ricœur P.* (1983). *Temps et Récit*. Т. 1. Paris: Le Seuil.
- Ricœur P.* (1986). *Du texte à l'action*. Paris: Le Seuil.

Paul Ricœur's "Acts of Liberation": Between Symbol and Narrative

Sergey Zenkin

Professor, Russian State University for the Humanities

Address: 6 Miusskaya sq., GSP-3, Moscow, Russian Federation 125993

E-mail: sergezenkine@hotmail.com

Several Paul Ricœur's texts of the 1970s and 1980s mention so-called "founding events", "events-signs", "events of deliverance", "acts of liberation" or "great events of salvation". As examples of such events, Ricœur mentions two episodes from the Holy Scriptures, the Exodus and the Resurrection. However, their religious specificity is not essential. Their meaning concerns the philosopher inasmuch as they are received by posterity, through a secular process of active hermeneutics, of interpretation by acts. The founding events generate sense by two ways, as narratives and as symbols. As narratives, they consist of intentional acts produced by human or divine persons; as symbols they form essential totalities which belong to nobody and are subjected to incessant interpretation. They imply a rupture with the past and the beginning of a new epoch. In modern political history, their role is played by revolutions, endowed with a greater "interpretability"

than other founding events (concluding treaties, founding cities, promulgating laws) and may be compared only to some military victories. Two forms of subjectivity correspond to these two ways of sense-making: a narrative subjectivity, which is temporal and retrospective (according to Ricœur's theory of narrative) and a symbolic subjectivity, tending either to the timelessness of abstract concepts or to the immersion into the immediate actuality of lived experience.

Keywords: Paul Ricœur, "acts of liberation", symbol, narrative, revolution

References

- Arendt H. (1963) *On Revolution*, New York: Viking.
- Badiou A. (1988) *L'Être et l'événement*, Paris: Le Seuil.
- Iampolski M. (2010) *Skvoz' tuskloe steklo: 20 glav o neopredelennosti* [Through a Darkly Glass: 20 Chapters on Indetermination], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Macé M. (2011) *Façons de lire, manières d'être*, Paris: Gallimard Essais.
- Magun A. (2008) *Otricatel'naja revoljucija* [A Negative Revolution], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta.
- Michel J. (2006) *Paul Ricœur: Une philosophie de l'agir humain*, Paris: Cerf.
- Ricœur P. (1955) *Histoire et vérité*, Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (1965) *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (1969) *Le conflit des interprétations*, Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (1971) Événement et sens dans le discours. Philibert M., *Paul Ricœur, ou la liberté selon l'espérance*, Paris: Seghers, pp. 177–187.
- Ricœur P. (1974) Manifestation et proclamation. *Le Sacré: Études et recherches, actes du colloque international de 1974, aux soins de Enrico Castelli*, Paris: Aubier-Montaigne, pp. 57–76.
- Ricœur P. (1983) *Temps et Récit. T. 1*, Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (1986) *Du texte à l'action*, Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (2011) Manifestacija i proklamacija [Manifestation and Proclamation]. *Russian Sociological Review*, vol. 10, no 1-2, pp. 178–196.
- Zenkin S. (2012) Social'noe dejstvie i ego smysl (Istoricheskaia germenevtika posle Ricœura) [Social Action and Its Sense: Historical Hermeneutics after Ricœur]. *Raboty o teorii* [Works on Theory], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 25–43.

Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент^{1,2}

Энн Уорфилд Роулз

Профессор, Университет Бентли (Bentley University)

Адрес: 175 Forest Street, Waltham, MA 02452

E-mail: arawls@bentley.edu

Эпистемология Дюркгейма, аргумент о социальных истоках категорий понимания, — наиболее важный и наиболее недопонятый его аргумент. Этот аргумент был перепутан с его социологией знания, что привело к неправильному пониманию общей позиции Дюркгейма. Популярная сегодня «культурная», или «идеологическая», интерпретация Дюркгейма столь же неправильно представляет его позицию, как и «функционалистская» интерпретация, от которой нынешние интерпретации пытаются его защитить. Дюркгейм артикулировал сложную эпистемологию в классическом смысле слова, что осталось полностью незамеченным.

Ключевые слова: Дюркгейм, эпистемология, социология знания, категории мышления, причинность, ритуал, коллективная практика

Эпистемология Дюркгейма, аргумент о социальных истоках категорий понимания, — самый важный и самый недопонятый его аргумент. Этот аргумент, излагаемый главным образом в центральных главах книги «*Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*» (Durkheim, 1912), связывает происхождение фундаментальных категорий мышления с конкретными эмпирическими деталями исполняемых практик. К сожалению, эпистемологический аргумент

© Rawls A. W., 2014

© Корбут А. М., 2014

© The University of Chicago, 1994

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. Пер. с англ. А. М. Корбута. Источник: Rawls A. W. (1996). Durkheim's epistemology: the neglected argument // *American Journal of Sociology*. Vol. 102. № 2. P. 430–482.

2. Настоящая статья была улучшена благодаря многочисленным комментариям и предложениям. В частности, я хочу поблагодарить Гарольда Гарфинкеля и Рэнди Коллинза за обширные комментарии и соображения. Норб Вайли, Айра Коэн, Энтони Гидденс, Стивен Фукс, Гэри Шеферд и рецензенты «*American Journal of Sociology*» также высказали полезные замечания, на которые я попыталась отреагировать. Я благодарю Чарльза Лемерта за возобновление моего интереса к Дюркгейму и Питера К. Мэннинга и Дэвида Майнса за поддержку в критические моменты. Альберт Дж. Миган, внимательно прочитавший черновик, тоже оказал огромную помощь. Линетта Мосби заслуживает отдельной благодарности за неутомимые поиски малоизвестных текстов в библиотеке. Я также хотела бы поблагодарить студентов, посещавших мой семинар по Дюркгейму — Рекко Ричардсона, Венди Эванс, Тирона Гиббса, Джерри Шарбона, Абди Кусова, Эдварда Мэйса, Гэри Дэвида и Кери Форд, — за их интерес к данной теме. Наконец, я выражаю особую благодарность Бернарду Элевичу, с которым я читала британских эмпиристов, и Джону Лэвли, с которым я читала Канта. Моя работа многим обязана их требованию тщательно работать с текстами.

был спутан с дюркгеймовской социологией знания, что привело к общему неправильному толкованию его в качестве идеалистического аргумента, гласящего, что источником базовых категорий мышления являются верования и коллективные представления. В результате собственно эпистемология осталась по большей части незамеченной. Популярная сегодня культурная, или социально-конструктивистская, интерпретация Дюркгейма столь же неправильно представляет его позицию, как и популяризированная Толкотом Парсонсом функционалистская, или позитивистская, интерпретация, от которой нынешние интерпретации Дюркгейма пытаются его защитить. Противостоящие друг другу функционалистская и идеалистическая трактовки позиции Дюркгейма проистекают из непонимания отношений между его различными аргументами: социологией знания и эпистемологией.

До Канта эпистемология сражалась с разграничением между мышлением и реальностью, обусловленным сущностными различиями между ними: мышление — это общие и непротиворечивые понятия, а реальность — это поток. После Канта эпистемология вынуждена была иметь дело с разграничением между мышлением и реальностью, порожденным человеческим пониманием: природная реальность всегда воспринимается посредством категорий человеческого мышления и никогда сама по себе. И в первом, и во втором случае человеческие способы восприятия и мышления добавляют к реальности что-то, чего в ней изначально нет. В результате человеческое знание представляется не имеющим никакой эмпирически достоверной связи с реальностью.

В течение XX века, в силу широкого распространения мнения о невозможности обоснования эмпирической достоверности, классическая форма эпистемологического вопроса, требовавшая эмпирической достоверности, была по большей части вытеснена социально-конструктивистским подходом к знанию, который включает элемент неопределенности. Согласно данной точке зрения, истинными мерами, определяющими пределы достоверности, являются социальный консенсус и социально принятые определения смысла. В результате можно наблюдать рост влияния постмодернистского и прагматистского подходов в социальных и гуманитарных науках.

Согласно Дюркгейму, такой отказ от классических критериев достоверности в пользу консенсусной теории истины, которая уже была популяризирована Уильямом Джеймсом на рубеже XIX и XX веков, лишь кажется необходимым, поскольку и эмпиристы, и априористы формулировали эпистемологический вопрос в индивидуалистических и натуралистических терминах: «Каким образом индивидуальные восприятия природной реальности могут давать достоверное знание о ней?» (Более подробное обсуждение развития и влияния прагматизма во Франции в этот период см. в статье Кувье [Cuvillier, 1983].) Дюркгейм утверждал, что акцент на индивиде и индивидуальном восприятии природных сил привел к тому, что эпистемологическая проблема начала казаться неразрешимой. Дюркгейм пытал-

ся заместить индивидуалистический подход традиционной философии подходом, прочно опирающимся на исполняемую социальную практику.

Дюркгейм изложил свой эпистемологический аргумент преимущественно в трех работах: в «Элементарных формах» (Durkheim, 1915 [1912])³, в «Первобытных формах классификации» (Дюркгейм, Мосс, 2011 [1903]) и в «Прагматизме и социологии» (Durkheim, 1955 [1913–1914]). В очерке о первобытных формах классификации очерчивались параметры возникновения категории классификации, но при этом социальная логика понятия (социология знания) не отделялась от его генезиса в исполняемой практике (эпистемология). В лекциях о прагматизме более-менее подробно разрабатывалась классическая эпистемологическая проблема и критически оценивалось прагматистское, или социально-конструктивистское, решение проблемы, но собственная эпистемология Дюркгейма в этой работе не развивается. Эпистемология Дюркгейма представлена в полной мере лишь в его исследовании элементарных форм религии, где он критикует популярные в начале XX века эпистемологические школы эмпиризма, априоризма и прагматизма и излагает в центральных главах свою собственную социоэмпирическую эпистемологию как единственную жизнеспособную альтернативу.

Проблема индивидуалистического подхода к эпистемологии, согласно Дюркгейму, заключается в том, что когда знание считается берущим начало в индивидуальном опыте, возникают определенные трудности: воспринимаемые людьми вещи могут меняться каждый день и каждую секунду. Ничто не бывает в точности тем же самым дважды; поток опыта (если люди еще не приобрели общих категорий мышления) всегда изменчив и не дифференцирован (пребывает в состоянии течения). Даже если конкретные индивидуальные переживания считаются эмпирически достоверными, любые попытки обобщения на их основе недостоверны, если то, что добавляется к процессу, не было изначальным свойством конкретных переживаний. Представляет ли общая категория что-то отличающееся от опыта конкретных объектов и событий? Если общие категории представляют что-то, не представляемое отдельными конкретными переживаниями, что-то, что ум добавляет к набору частных, тогда общие идеи эмпирически недостоверны.

Попытки эмпиристов решить данную проблему путем тщательного логического анализа индивидуального восприятия и логической связи между объектами восприятия показали, что не только логические связи, но и все виды связей являются свойствами, добавляемыми умом, а не частью воспринимаемого объекта как такового. Поэтому эмпиристская попытка установить прямую связь между восприятием и основообразующей природной реальностью закончилась скептицизмом. Дюркгейм критиковал классический эмпиризм за неспособность объяснить возможность выведения даже простейших общих идей напрямую из опыта:

3. Новый перевод «Элементарных форм», выполненный Карен Филдс (Durkheim, 1995 [1912]), появился, уже когда настоящая статья проходила рецензирование в «American Journal of Sociology», поэтому ссылки даются на первый перевод, сделанный Джозефом Уордом Свейном. Кроме того, в специально указанных местах я делала прямой перевод с французского.

«Классический эмпиризм в итоге приходит к иррационализму; возможно даже, что именно последним словом уместно было бы обозначать его» (Дюркгейм, 1998: 192). Априоризм, согласно Дюркгейму, не был альтернативой, поскольку он изначально принимал эмпирическую дилемму и затем рассматривал невозможность эмпирической выработки категорий как основание для утверждения их априорного статуса.

В своих лекциях о прагматизме Дюркгейм доказывал, что даже «радикальный эмпиризм» Джеймса наследует проблему классического эмпиризма. Заместив дуализм сознания и реальности индивидуальным действием как динамической связкой того и другого в контексте полезности, Джеймс вынужден был отказаться от возможности истины и логики. Полезность прагматического действия остается индивидуальной полезностью, и Джеймс не может объяснить (не впадая либо в реализм, либо в идеализм), каким образом верования и практики, связанные с индивидуальной полезностью, могут стать общими эмпирически достоверным способом. Отвергая как эмпиризм, так и априоризм, Дюркгейм также не соглашается с Джеймсом, полагая, что пока не будет установлено некоторое общее и достоверное концептуальное основание, разделяемое всеми людьми, проблема объяснения индивидуального знания и интересубъективной коммуникации будет оставаться неразрешимой, а истина и знание — неопределенными.

Дюркгеймовский социозмпиризм фокусируется на динамической связи между членами группы, как участниками ритуальных социальных процессов, и теми социальными процессами, которые реализуются благодаря их участию. Если природные силы могут восприниматься лишь в их конкретике, то социальные силы, по мнению Дюркгейма, по сути, динамичны и непрерывны, и когда они воспринимаются в качестве таковых людьми, собирающимися для исполнения практик, они выступают эмпирическим источником категорий. Такой способ понимания разрыва между сознанием и реальностью ведет к замещению индивидуалистического подхода, для которого характерны эмпиризм и априоризм, социально укорененной эпистемологией. В этой эпистемологии конкретные социальные процессы выступают естественными процессами, функция которых — делать общие категории мышления доступными для участвующих в них людей. Тем самым Дюркгейм надеялся преодолеть эпистемологические дилеммы, вытекающие из индивидуализма, и решить проблему взаимопонимания. Отказ признавать индивида отправной точкой открывает перед Дюркгеймом возможность объяснять происхождение необходимых базовых понятий с точки зрения конкретных социальных процессов, чего до него никто не пытался делать.

К сожалению, замещение индивидуального социальным было в основном неправильно проинтерпретировано как замещение эмпирического идеальным. Согласно данной интерпретации, пытаясь проложить путь между эмпиризмом и априоризмом, Дюркгейм вынужден был разместить своего субъекта познания за пределами эмпирического мира, поскольку придерживался мнения, что эмпиризм не позволяет вырабатывать достоверные категории понимания. Поэтому, гласит

данная точка зрения, Дюркгейм неизбежно создает идеальный мир символов, идей (представлений) и верований в качестве источника основных форм человеческого мышления.

Это, однако, совершенно неверная интерпретация эпистемологического аргумента Дюркгейма. Он не пытался пройти посередине между эмпиризмом и априоризмом, сделав источником категорий идеальную, вневременную и аисторическую социальную позицию либо разместив субъекта познания за пределами эмпирического мира. Он открыто подчеркивает важность исторического и эмпирического. Для Дюркгейма средний путь — это конкретный и эмпирический социальный путь, образованный практиками, а не системами символов и верований. Акцент на социальной конкретике требовал, прежде чем поднимать эпистемологический вопрос, поместить индивидов вместо индивидуалистического природного контекста в среду компаньонов, занятых совместным исполнением социальных практик, в особенности — религиозных ритуалов. Это позволило Дюркгейму разделить индивидуальные ощущения природных сил, которые составляли проблему для эмпиризма, и переживание моральной силы людьми, занятыми исполнением совместных практик. Он полагал, что восприятия моральной силы, производимые в совместных исполняемых практиках, являются внутренними, эмоциональными и непосредственными и потому не должны извлекаться из серии конкретных восприятий, что было основным камнем преткновения для эмпиристского объяснения общих идей⁴. С точки зрения Дюркгейма, социальные практики не носят идеальный характер; они не состоят в первую очередь из идей, представлений и верований. Это лишь вторичные феномены. Для Дюркгейма общество представляет собой прежде всего и главным образом исполняемые практики, которые порождают реальные социальные силы, совместно переживаемые участниками собравшейся группы. Некоторые из этих социальных сил дают начало основополагающим идеям, которые переживаются сообща и которые Дюркгейм называл категориями понимания⁵. Задача религии в человеческой истории — обеспечить исполнение практик, необходимых для выработки этих основополагающих идей.

4. Эмоциональный характер восприятия моральной силы — важный вопрос. Утверждая, что эмоциональное восприятие отличается от восприятий, получаемых с помощью пяти органов чувств, Дюркгейм усиливает свой аргумент о том, что восприятие социальных сил не сталкивается с теми проблемами, с которыми сталкивается восприятие сил природных. Социальные силы не только обладают собственной непрерывностью, но и воспринимаются посредством иной способности разума — эмоциональной. Во многих ключевых отношениях эта идея роднит Дюркгейма с Юмом. В другом тексте (Rawls, 1996) я обсуждаю этот вопрос более обстоятельно.

5. Артикль «the» во фразе «the categories of the understanding» («категории понимания») не является грамматической ошибкой, вызванной незнанием разницы между французским и английским языками. Локк использовал фразу «the categories of the understanding» в 1690 году. Поскольку он писал по-английски, это не проблема перевода. Цитируемая мной фраза принадлежит Канту (Кант, 1967) и всегда переводится на английский с определенным артиклем, как у Локка. Причина состоит в том, что предлагаемый аргумент не носит релятивистский характер. Он отсылает не к любым категориям любого понимания, а к *определенным* (*the*) категориям *определенного* (*the*) понимания как константе. Если бы категории обозначались фразой «categories of understanding», это говорило бы об их неопределенности. Такое прочтение текста способствовало бы его неправильному пониманию.

«Элементарные формы» содержат тщательное и исчерпывающее историческое и сравнительное доказательство эмпирического происхождения шести базовых идей, или категорий, понимания, идентифицируемых в философских дискуссиях в качестве категорий, принципиальных для эпистемологической достоверности (время, пространство, классификация, сила, причинность и всеобщность)⁶. К сожалению, пристрастие Дюркгейма к эмпирическим деталям приводит к появлению длинных глав о тотемизме, в которых излагаются ключевые элементы его эпистемологического аргумента, но которые столь затянуты и на первый взгляд сфокусированы на тотемизме *per se*, что их эпистемологическая значимость осталась незамеченной. Например, Дюркгейм обращается к анимизму, чтобы доказать невозможность априорного объяснения тотемов. Или использует аргументы Фрэзера и Тайлора, чтобы опровергнуть классическое эмпиристское объяснение. Обсуждение Дюркгеймом индивидуальных и сексуальных тотемов проясняет аргумент о том, что тотемы имеют неиндивидуальное происхождение. Поскольку Дюркгейм строит свою эпистемологию, опираясь на детали актуального исполнения тотемических ритуалов, аргументы, которые приписывают этим деталям индивидуальное происхождение, противоречат его позиции, и он должен разобрататься с ними. К сожалению, в этих длинных главах увидели лишь рассмотрение тотемов самих по себе либо исследование «понятийных систем», а не изучение эмпирических деталей исполняемой практики как ключевого элемента дюркгеймовской эпистемологии.

В результате большинство ученых, интересующихся эпистемологией, сосредоточило свое внимание на первой и последней главах, где эпистемологический аргумент лишь намечается в общих чертах, проигнорировав эпистемологический ар-

6. Никто не обратил внимания, что в «Элементарных формах» Дюркгейм излагает аргумент об эмпирическом происхождении лишь шести категорий (время, пространство, классификация, сила, причинность и всеобщность). Эпистемологи явно не замечают исключительность данного списка, который воспроизводится разными исследователями разными способами, часто с добавлением «и т. д.». Это может быть отчасти обусловлено ссылками, которые делает сам Дюркгейм в разных местах на категории в работах Аристотеля и других философов. Например, первая ссылка в «Элементарных формах» (Durkheim, 1915: 21–22) — на список категорий Аристотеля, в который включается «индивидуальность» и «число», не рассматриваемые Дюркгеймом. «Число» появляется снова на стр. 30, а «индивидуальность» — на стр. 31–32. Все эти примеры даются во введении, где Дюркгейм ссылается на аристотелевский список категорий и на общефилософскую проблему категорий. Это не те шесть категорий, на эмпирическую достоверность которых он претендует в основном тексте. Дюркгейм так же бегло рассматривает категории в заключении. Одно из последствий этого недопонимания состоит в том, что важнейшая из шести категорий, классификация, обычно считается обзором практик классификации, а не самостоятельной категорией. Один из рецензентов настоящей статьи написал: «Больше всего меня интересует вопрос, почему дюркгеймовский анализ классификации вызвал столь большой исследовательский интерес, в то время как его анализ категорий (пространство, всеобщность, время, сила, причинность и т. д.) исследовался столь мало». Думаю, ответ содержится в самом вопросе. Точно так же, как рецензент не воспринимает классификацию в качестве одной из категорий, рядовая социологическая публика не поняла связь дюркгеймовских исследований классификации с его эпистемологией. Поэтому, хотя его эпистемология была почти полностью проигнорирована, той ее части, которая фокусировалась на классификации, было уделено много внимания, поскольку она была неправильно проинтерпретирована как обзор символических систем.

гумент в центральных главах, что привело к курьезному ошибочному прочтению. Первая глава представляет собой более раннее изложение аргумента, опубликованное в 1909 году под названием «*Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*» и оставляющее вопросы эпистемологии и социологии знания относительно, хотя не полностью, неразделенными (Lukes, 1973: 408)⁷. Заключение создает схожую проблему. Оно возвращается к социологии знания после эпистемологического аргумента и предполагает его понимание. Сам эпистемологический аргумент излагается только в центральных главах, которые в этом качестве были по большей части проигнорированы, что заставило исследователей извлекать эпистемологию из введения и заключения, где она обозначена лишь в самых общих чертах. Таким образом, тщательно выстраиваемая в центральных главах связка между специфическими практиками и специфическими категориями не замечается, вместо чего Дюркгейма интерпретируют так, будто он фокусировался на символических системах верований.

Поскольку эпистемологическое значение центральных глав осталось незамеченным, эпистемологический аргумент никогда не опознавался как таковой. Даже лучшие интерпретаторы дюркгеймовской теории знания (в этом отношении особенно выделяется Дэвид Блур [Blour, 1982]) рассматривают ее как аргумент о социологии знания, а не как аргумент, в классическом смысле, о природе сознания и происхождении человеческого разума. Однако из текста ясно видно, что Дюркгейм формулировал эпистемологию в классическом смысле слова. Социология знания — самостоятельный вторичный аргумент, который строится на этом фундаменте. В своем введении к английскому переводу лекций Дюркгейма о прагматизме Джон Оллок писал, что «всеобъемлющая оценка эпистемологии Дюркгейма еще ждет своего часа» (Allcock, 1983: xl). Оллок полагает, что исследователи Дюркгейма сосредоточились главным образом на обсуждении сущности дюркгеймовских социальных фактов и его социологии знания, которую спутали с его эпистемологией⁸. Обусловленное этим непонимание проводимого Дюркгеймом различия между моральной (или социальной) силой и эмпирическим восприятием как источником категорий понимания заставило исследователей объявить его эпистемологию несостоятельной и сфокусироваться вместо этого на его социологии знания. Даже в аргументах, которые вроде бы напрямую касаются собственно эпистемологии и в которых часто цитируются высказывания Оллока, аргумент Дюркгейма по-прежнему считается идеалистическим объяснением и эмпирическое обоснование данного аргумента в конкретных практиках полностью игнорируется (см., например: Godlove, 1989).

Вследствие этого эпистемологию Дюркгейма часто трактовали как тезис о том, что категории понимания, которые он считал эмпирически достоверными, производны от социальных представлений или систем верований, что очевидно не-

7. Согласно Люксу (Lukes, 1973: 582), раздел, посвященный социологии и философии, тоже был исключен из «Элементарных форм».

8. К сожалению, хотя очерк Оллока (Allcock, 1983) является во многих отношениях одним из лучших, он считает лекции о прагматизме важнейшим источником эпистемологии Дюркгейма.

возможно, и поэтому сложилось убеждение, что Дюркгейм был невежественен в базовых философских вопросах (Gehlke, 1915; Dennes, 1924; Parsons, 1968 [1937]; Lukes, 1973; Meštrović, 1992; Stone, Faberman, 1967; LaCapra, 1972). Дюркгейма обвинили в непонимании ограниченности эмпирической теории общих идей, тем самым сделав из него позитивиста, а также в представлении о том, что категории понимания имеют своим истоком другие идеи, тем самым сделав из него идеалиста. Идеалистический, или социально-конструктивистский, аргумент о том, что идеи вытекают из других идей, является частью социологии знания Дюркгейма (на эмпирическую достоверность которой он не претендовал), но не его эпистемологии. В силу этого неправильного понимания было решено, что Дюркгейм говорит о коллективных представлениях как идеальном источнике категорий, тогда как на самом деле он заявлял об их прямом происхождении из конкретного опыта исполняемой практики.

Дюркгейм полагал, что категории понимания проникают в ум индивида в ходе исполнения практики, становясь эмпирически достоверными. Он подробно описывает процесс, посредством которого практики генерируют эти идеи. Согласно Дюркгейму, именно социоэмпирическое происхождение шести категорий из исполняемых практик позволяет его эпистемологии преодолеть дуальность мышления и реальности. Категории соответствуют реальности социальных сил, порождаемых в ходе исполнения практики. Аргумент Дюркгейма эпистемологичен в классическом смысле, потому что объясняет отношения между восприятиями, идеями и внешней реальностью таким образом, что можно показать, что ключевые мысли и понятия имеют достоверную, или истинную, связь с внешней реальностью, которая в данном случае заключается целиком в социальных силах. Дюркгейм полагал, что его аргумент придет на смену эпистемологическим аргументам Канта, Юма, Джеймса и их последователей, навсегда преобразив философский спор о достоверности знания.

Основной целью «Элементарных форм» была эмпирическая демонстрация доступности категорий понимания для участников совместно исполняемых ритуальных (религиозных) практик. Согласно Люксу (Lukes, 1973: 407–408, 459), первоначальное название, которое Дюркгейм предлагал дать «Элементарным формам» в 1908 году в письме к Леону, было «*Les Formes élémentaires de la pensée et de la pratique religieuse*», что говорит о подчиненности интереса к религии более давнему и более важному интересу к эпистемологии и морали⁹. Дюркгейм сосре-

9. Докторская диссертация Дюркгейма (позже опубликованная как «Разделение труда») первоначально начиналась с введения, в котором указывалось ее значение для моральной философии (включено в качестве приложения в перевод Джорджа Симпсона [Durkheim, 1933 [1893]]). Его латинская диссертация (Durkheim, 1960 [1892]) была целиком посвящена взаимоотношениям между этикой Монтескье и этикой Руссо, а также тому, что Дюркгейм рассматривал в качестве их социологического подхода к морали. Сам Дюркгейм в письме в «*Revue néo-scolastique*» от 8 ноября 1907 года (см.: Durkheim, 1982 [1895]: 259) писал, что сосредоточился на религии в 1895 году лишь после того, как понял, что она позволяет обосновать его более раннюю попытку построить эмпирически достоверную этику в первоначальной версии книги «О разделении общественного труда».

доточился на религии только потому, что верил в необходимость религиозных практик для производства достоверных категорий мышления. В «Элементарных формах» Дюркгейм изложил свой аргумент в том же порядке, что и Юм в «Трактате о человеческой природе» (Юм, 1996а [1739]). Этот порядок предназначен для построения эпистемологического аргумента, а не обзора религиозных верований. Религиозные системы сами по себе Дюркгейма не интересовали. Его интересовали, скорее, моральные силы и соответствующие им категории мышления, генерируемые религиозными практиками. Дюркгейм считал религиозную *веру* целиком вторичным феноменом, лишенным эмпирической достоверности, и анализировал религиозные верования в терминах социологии знания, а не эпистемологии.

Изначально популярный тезис о том, что работы позднего Дюркгейма следует трактовать как свидетельство идеалистического поворота, получил догматический статус в Соединенных Штатах после высказанного Парсонсом в «Структуре социального действия» (Parsons, 1968: 460–465) мнения о том, что поздний Дюркгейм опасно сблизился с идеализмом, а в Европе — после того, как Леви-Брюль и другие спутали дюркгеймовскую социологию знания с его эпистемологией. В то время как аргумент, представленный в «Элементарных формах», получил устойчивую идеалистическую интерпретацию, дюркгеймовское обсуждение социальных фактов в «Правилах социологического метода» (Дюркгейм, 1995 [1895]) и в более раннем «Разделении общественного труда» (Дюркгейм, 1996 [1893]), рассмотренное без учета его эпистемологии, интерпретируется позитивистски, что приводит к тезису о существовании двух Дюркгеймов: функционального позитивиста и идеалиста (а в последнее время — идеалистического постмодерниста или прагматиста) (Lévy-Bruhl, 1966a [1910]; Леви-Стросс, 1983; Parsons, 1968; Stone, Farberman, 1967; LaCapra, 1972; Lukes, 1973; Alexander, 1988; Lehmann, 1990; Meštrović, 1992).

Фундаментальная ошибка состоит в неразличении дюркгеймовской эпистемологии и его социологии знания. Эпистемология Дюркгейма, лучше всего представленная в центральных главах «Элементарных форм», открыто имеет дело с вопросом о том, можно ли продемонстрировать эмпирическую достоверность шести категорий понимания. Он утверждает, что шесть категорий обладают эмпирической достоверностью, потому что они воспринимаются напрямую в качестве социальных или моральных сил в ходе исполнения социальной (религиозной) практики.

С другой стороны, дюркгеймовская социология знания, излагаемая главным образом во введении и заключении «Элементарных форм» и в конце лекций о прагматизме, сводится, грубо говоря, к тому, что язык и культура представляют собой космологии идей, которые возникают в качестве коллективных объяснений социальных сил, и что эти идеи становятся самостоятельными силами, логические связи которых можно изучать. Космологии реагируют на структурные изменения, но также обладают определенной инерцией, так что идеи, появившиеся впервые в результате интерпретации социальных процессов, утрачивают те связи с социальными практиками, которые они могли когда-то иметь. Поэтому они не состоят ни

в каком обязательном отношении с лежащей в их основе реальностью. Социологию знания Дюркгейма интересует логика идей в подобных космологиях.

Между этими двумя позициями нет противоречия. Они имеют дело с разными вопросами. Эпистемология спрашивает, как люди вообще сообща вырабатывают систему из шести эмпирически достоверных базовых идей, так, что любые идеи могут разделяться в степени, достаточной для формирования космологии (Durkheim, 1915: 30). Социология знания изучает связи между понятиями внутри космологий уже после появления категорий. Эпистемология Дюркгейма утверждает прямую связь между ограниченным набором категорий и лежащей в их основе социальной реальностью. Она создает лишь малую область знания, свободного от неопределенности. Однако в том, что касается природного мира, мира науки и множества социальных понятий, эпистемология Дюркгейма не затрагивает все те проблемы неопределенности, которые были описаны Витгенштейном (Витгенштейн, 1994), Куайном (Quine, 1977 [1966]), Куном (Кун, 2001), Фейерабендом (Фейерабенд, 2007) и, в более близкое нам время, Блуrom (Blou, 1976, 1982, 1983), Фуллером (Fuller, 1989) и Латуром и Вулгаром (Latour, Woolgar, 1979). Дюркгейм полагает, что «в категориальных формулах могут и должны выражаться лишь потребности действия, особенно действия коллективного» (Durkheim, 1915: 412). Все, что выходит за рамки шести категорий, относится к области социологии знания.

Излагая свою эпистемологию, Дюркгейм фокусировался на религиозных практиках, поскольку считал, что религиозные практики в «простых» обществах обеспечивали достаточную степень коллективности для формирования общих категорий мышления. Согласно Дюркгейму, общества смогли появиться только там, где совместно исполняемые практики производили общие категории понимания, тем самым позволяя членам одной группы коммуницировать друг с другом (Durkheim, 1915: 30). Его детальное исследование истоков религии, а также подробные описания австралийского тотемизма, которые были ошибочно приняты за культурную социологию или социологию религии, на самом деле представляют собой пошаговый анализ социального порождения категорий понимания.

На протяжении всей своей карьеры Дюркгейм формулировал последовательную эпистемологию, которая гораздо более сложна и серьезна, чем принято думать. Эта эпистемология присутствует как в ранних, так и в поздних его работах: связность его понятия социальных фактов целиком зависит от его эпистемологии, без которой это понятие выглядит позитивистским. Результатом является аргумент, который указывает на прямую (хотя ограниченную) связь между социально вырабатываемыми категориями мышления и социальной реальностью в целом и объясняет формирование категорий, не сталкиваясь с проблемами априоризма или эмпиризма.

Поскольку Дюркгейм выдвигает достаточно обширные аргументы в защиту социоэмпирических истоков шести категорий понимания, в данной статье рассмотрим аргументы, касающиеся всех шести категорий, не представляется возможным. Наиболее важными являются аргументы в пользу социоэмпирических

истоков силы, причинности и классификации. Однако аргумент, касающийся силы, является, по сути, частью аргумента, касающегося причинности, поэтому в целях экономии места в настоящей статье я ограничусь обзором аргументов, касающихся социоэмпирических истоков двух понятий: причинности и классификации, важнейших с эпистемологической точки зрения, и буду рассматривать силу лишь в той мере, в какой она связана с причинностью. После этого я вновь вернусь к критике и ошибочным толкованиям позиции Дюркгейма, остановившись на них более подробно.

Категория причинности

Аргумент Дюркгейма о социальном происхождении категории причинности, появляющийся в разделе 3 книги 3, занимает в «Элементарных формах» центральное место. Причинность — ключевое понятие, которое должна объяснить любая эпистемология, и предшествующие разделы книги, особенно длинные параграфы о тотемах, которые раскрывают социальный базис других общих категорий пространства, времени, классификации и силы, закладывают фундамент для социоэмпирического обоснования категории причинности.

Несмотря на важное значение аргумента, касающегося причинности, для книги в целом — все прочие аргументы ведут к нему и строятся на нем, — в большинстве обсуждений «Элементарных форм» он не замечался и вместо него фокусировались на категориях времени, пространства и классификации. Тому есть три причины. *Во-первых*, общее неверное понимание подхода Дюркгейма к классификации, времени и пространству как к социальным системам идей, а не категориям, стимулирует интерес к совокупности «систем», которые Дюркгейм якобы описывал. Те категории, которые не годятся для социологии знания, охватывающей «системы» понятий, игнорируются. *Во-вторых*, этот интерес к культурным системам идей основан на ошибочной интерпретации аргумента Дюркгейма как недетерминистского социально-конструкционистского объяснения знания, что мешает разглядеть его эпистемологический аргумент, касающийся эмпирической достоверности категории причинности. *В-третьих*, среди социологов нет единого понимания важности понятия причинности для эпистемологии и эпистемологических вопросов в целом.

Согласно Дюркгейму, сила и причинность представляют собой связи между объектами или людьми, проявляющиеся в своих следствиях. Поэтому проблема обоснования понятия силы сходна с проблемой обоснования понятия причинности. В разделах, предшествующих аргументу о причинности, дается социоэмпирическое обоснование понятия силы. Однако причинность содержит дополнительный элемент: обязательность. Причинность — это *обязательная* связь между двумя объектами или событиями. Дюркгейм описывает восприятие причинности как восприятие особого рода силы, которую он называет *обязательной силой* или *действенной силой* (Durkheim, 1915: 406, 410–411, 488).

Дюркгейм считает, что причинность может иметь социоэмпирическую основу, только если существуют социальные ритуалы, неотъемлемым воплощаемым элементом которых является обязательная сила (Durkheim, 1915: 408–413). Как и в случае остальных категорий, обязательная сила должна быть доступна непосредственному восприятию в качестве исполняемого элемента каждого отдельного ритуала. Она не должна быть обобщением серии восприятий социальных ритуалов, поскольку тогда все еще можно было бы возразить, что общие понятия нельзя достоверным образом вывести из набора конкретных ощущений.

В своем аргументе о социоэмпирических истоках понятия *силы* Дюркгейм фокусируется на тотемических обрядах жертвоприношения и подношения, поскольку полагает, что в этих обрядах воспроизводится моральная сила (Durkheim, 1915: 318–392). Эти аргументы, связывающие различные тотемические обряды с силой и причинностью, довольно специфичны. Он показывает, что через ритуалы жертвоприношения воспроизводятся как моральная сила сообщества, так и моральная сила тотемического символа (Durkheim, 1915: 381–385). В ходе ритуалов подношения и через них также воспроизводится моральная сила богов, поскольку боги являются репрезентациями социальных, а не сверхъестественных сил (Durkheim, 1915: 385–392). Имитационные обряды, с другой стороны, реализуют, согласно Дюркгейму, принцип обязательной силы, или *причинности*, и тем самым составляют ядро его аргумента о причинности (Durkheim, 1915: 393–414). Если ритуалы жертвоприношения и подношения приобретают все более глубокое уважение и моральный смысл, который воспринимается как сила, то имитационные обряды используют и устанавливают прямую связь между действием и следствиями, реально создавая и воссоздавая исполняющую их группу, которая тем самым получает понятие обязательной силы, или причинности, как внутреннего воплощенного качества.

Люкс утверждает (Lukes, 1973: 448), что в «Элементарных формах» Дюркгейм не предоставляет доказательства причинной связи между конкретными социальными практиками и конкретными «концептуальными системами». Вводя в уравнение понятие концептуальных систем — интерпретацию аргумента Дюркгейма с позиции социологии знания — Люкс только запутывает дело. В своей социологии знания Дюркгейм никогда не пытался показать, что конкретные социальные формы создают специфические концептуальные системы. Однако эпистемологический аргумент Дюркгейма содержит гораздо более сильную претензию на то, что существует прямая связь между особыми социальными практиками и конкретными категориями понимания. Имитационные ритуалы являются источником понятия причинности. При надлежащем понимании становится ясно, что все обсуждение тотемов и представляет собой то доказательство, которое, по мнению Люкса, Дюркгейм не предоставил.

Дюркгейм полагает, что участники непосредственно воспринимают обязательную силу как часть своего опыта определенных ритуалов, поскольку обязательная сила, будучи социальной связью, есть исполняемая черта этих ритуалов. Подробное обсуждение Дюркгеймом имитационных ритуалов (Durkheim, 1915: 393–414)

призвано показать, что ритуалы достигают успеха, лишь реализуя принцип причинности.

Причинность — важное понятие философии, которое играло ключевую роль в споре между эмпиризмом и априоризмом. Философы с обеих сторон соглашались с тем, что без причинности наука лишилась бы фундамента. Без понятия причинности было бы невозможно познание, которое, как считал Юм, заключается в выводах от следствий к причинам. Кладя в основание понятия причинности прямой опыт социального, Дюркгейм получает нечто крайне важное, имеющее огромное значение для современных методологических и теоретических дебатов.

Понятие причинности в классической эпистемологии

Поскольку Дюркгейм утверждает, что выявил социальные истоки категорий понимания, его часто принимают за кантианца или неокантианца. Однако и эмпиристы, и априористы обсуждали проблему эпистемологии в терминах категорий и/или общих идей. Разница между теми и другими состояла в том, как они объясняли истоки категорий, а не в том, играли ли категории важную роль в их эпистемологическом аргументе.

Дюркгейм совершенно ясно говорит, что не считает, что априоризм Канта содержит критерии достоверности, и несколько раз указывает, что аргумент Канта вообще «не является объяснением» (Durkheim, 1915: 27). Он пишет: «Отвечать, что она [идея классификации] была дана нам априори, значит не отвечать вовсе» (Durkheim, 1915: 172). После чего добавляет, что «ленивое решение... смертельно для анализа» (Durkheim, 1915: 172). Либо мы объясняем существование категорий, либо, как Юм, приходим к выводу, что они не объяснимы и тем самым недостоверны. Дюркгейм открыто стремится к эмпирическому объяснению происхождения категорий, хотя под эмпирическим происхождением он имеет в виду происхождение из совместно исполняемых практик. Социоэмпирический подход Дюркгейма соответствует юмовскому критерию достоверности, а не кантовскому¹⁰.

10. Дюркгейма принято считать кантианцем или неокантианцем. Часто, когда он критикует эмпиризм, полагают, что он критикует Локка. Однако Локка вполне устраивал эмпиризм, каким он его себе представлял, и он не выдвигал скептических аргументов, на которые указывает Дюркгейм. Эти аргументы более характерны для Юма и Джеймса. Аргумент о том, что Дюркгейм, возможно, не был знаком с эмпиризмом, поскольку учился у неокантианцев, не учитывает тот факт, что Дюркгейм получил степень по философии в *École Normale Supérieure*. Обзор немецких университетов с 1862 по 1890 г. (Kohnke, 1991: 249) показывает, что возникновение неокантианства привело также к усилению интереса к курсам по эмпиризму и рационализму и к их большей доступности. В этот период, согласно Конке, «доля курсов, посвященных Платону, Аристотелю и Гегелю, неуклонно снижалась, в то время как число курсов, посвященных Спинозе, Декарту, Лейбницу, Локку, Юму и Канту, постоянно росло» (Kohnke, 1991: 249). Неокантианская подготовка Дюркгейма увеличивает шансы на то, что он был знаком с Юмом, аргументы которого необходимы для понимания Канта. Дюркгейм тщательно разбирает юмовские аргументы. Отблески неокантианства можно обнаружить только в социологии знания Дюркгейма, но даже этот аргумент не следует рассматривать отдельно от дюркгеймовской эпистемологии, в контексте которой он приобретает принципиально иной характер.

Однако Дюркгейм, хотя он ставил перед собой юмовскую задачу, не хотел изменять модифицированный и облегченный эмпирический подход. С одной стороны, он хотел, чтобы его аргумент удовлетворял *всем* критериям Юма, но с другой стороны, он чувствовал, что помещение в основание аргумента не индивидуальных, а исполняемых практик ведет к *совершенно новому* решению проблемы. Поэтому Дюркгейма следует считать не эмпиристом, а скорее, социоэмпиристом. Отсюда следует, что прежде, чем оценить всю тонкость и эффективность аргумента Дюркгейма, нужно внимательно изучить проблемы, разрабатывавшиеся Юмом.

Юм полагал, что все знание можно разделить на два вида: математическое знание и моральное/эмпирическое знание (Юм, 1996б: 21–22). Если математическое знание было для Юма предметом чистого разума (поскольку числа — не реальные, а логические умственные конструкции), то эмпирическое, или моральное, знание зависело от понятий причины и следствия¹¹, смежности и сходства (Юм, 1996б: 22). «Лишь с помощью этого отношения [причины и следствия] можем мы выходить за пределы свидетельств нашей памяти и чувств. <...> Все наши заключения относительно фактов природы однородны: в них мы постоянно предполагаем, что существует связь между наличным фактом и фактом, о котором мы заключаем на основании первого...» (Юм, 1996б: 22).

Согласно Юму, без причинной связи между восприятиями они оставались бы частными и несвязанными. Именно понятие причинности вносит порядок в поток переживаний. Любой вывод, любая связь между наличным фактом и предшествующим условием требует идеи причинности. Причинность позволяет людям извлекать определенные идеи от потока и связывать их с другими идеями. Поэтому очевидно, что люди пользуются данным понятием. Для Юма вопрос заключался не в том, существует ли это понятие (оно, безусловно, должно существовать), но откуда оно берется и имеет ли оно эмпирическую достоверность (Юм, 1996б: 23). Юм считал, что знание о причине и следствии нельзя получить из опыта одного-единственного случая. Для этого нужно было бы, чтобы объекты содержали и демонстрировали свои причины, что, по мнению Юма, невозможно: «Ни один объект не проявляет в своих доступных чувствам качествах ни причин, его породивших, ни следствий, которые он произведет...» (Юм, 1996б: 23). Вдобавок, согласно Юму, «всякое следствие есть явление, отличное от своей причины. В силу этого оно не могло быть открыто в причине...» (Юм, 1996б: 25).

Обобщение серии конкретных переживаний, с другой стороны, лишь добавляет к этим частностям испытываемое воспринимающим чувство ряда как ряда, которое не является эмпирическим переживанием причины и следствия. «Ибо, если эта идея [причинности] вызывается рядом однородных примеров, а не единичным примером, ее должно вызывать то обстоятельство, которое составляет отличие

11. Здесь и далее юмовский термин «effect» будет переводиться как «следствие», чтобы сохранить устоявшуюся русскоязычную связку «причина — следствие». В имеющемся русском переводе Юма, сделанном С. И. Церетели, данный термин везде переводится как «действие», поэтому в цитатах из Юма мы будем заменять «действие» на «следствие». — *Прим. перев.*

ряда примеров от каждого из них в отдельности. Но упомянутая привычная связь или переход воображения и есть единственное обстоятельство, которым они отличаются друг от друга; во всех других частностях они одинаковы» (Юм, 1996б: 67).

Юм полагает, что при составлении ряда из отдельных случаев к ним добавляется лишь испытываемое людьми чувство ряда. Эмпирически ряд есть не более чем сумма своих частей. Поэтому Юм приходит к выводу, что причинность — лишь результат чувства, ведущего к появлению обычаев и привычек. Для Юма не существует эмпирически достоверных переживаний, соответствующих причинности. «Всякая идея есть копия какого-нибудь предшествующего впечатления или переживания; и если мы не в состоянии найти впечатление, то можем быть уверены, что нет и соответствующей идеи. Во всех единичных примерах действия тел или духа нет ничего, что порождало бы впечатление, а следовательно, могло бы дать нам идею силы или необходимой связи» (Юм, 1996б: 67)¹². Повторение не способно дать знание о причинности. Оно может дать лишь чувство или веру, что будут происходить схожие вещи. Эта вера становится обычаем и привычкой, и, согласно Юму, именно данное чувство или вера является истоком понятия причинности: «Но когда налицо много однородных примеров и один и тот же объект всегда сопровождается одним и тем же явлением, мы начинаем приходиться к представлению причины и связи. Мы *испытываем* тогда новое переживание или впечатление... это переживание и служит прообразом той идеи, которую мы ищем» (Юм, 1996б: 67). Следовательно, причинность проистекает из чувства, а не из эмпирического опыта. Поэтому она не имеет эмпирической достоверности, и люди ошибаются, когда, согласно обычаю или по привычке, верят, что перенос данного чувства на внешние связи имеет какую-либо достоверность: «...а так как мы *чувствуем* привычную связь между идеями, то мы переносим это чувство и на объекты, ибо нет ничего обычнее перенесения на внешние тела всякого внутреннего ощущения, вызываемого ими» (Юм, 1996б: 67). Юм продемонстрировал, что причинность нельзя объяснить, исходя из индивидуального опыта естественных объектов, поскольку причинность не является осязаемым качеством естественных объектов и их связей, которое индивиды могут переживать в одном отдельном случае. Если предрасположенность к вере в причинность — это инстинкт, или заключение, которое делается после восприятия серии естественных объектов или событий, или обычай, тогда это что-то, привносимое в восприятие умом, а не часть первичного восприятия, и поэтому она лишена эмпирической достоверности.

12. В этой цитате Юм использует слово «идея» как в том значении, которое ему придавалось в XVIII веке, для обозначения точной копии чувственного впечатления или чувства, так и в более современном смысле — как мысль. Если идея есть копия чувственного впечатления, она эмпирически достоверна. Если это копия чувства, как в следующей цитате, она не имеет эмпирической достоверности. Хотя приведенный отрывок несколько расплывчат из-за непоследовательности использования Юмом слова «идея», он не имеет в виду, что у людей нет понятия причинности и они не используют его. Он имеет в виду, что не существует достоверной идеи или чувственного впечатления, соответствующего применяемому понятию.

Важность проекта Юма состоит в том, что он терпит неудачу, или, скорее, в том, что, как показывает Юм, эмпиризм, основанный на индивидуализме, не способен объяснить эмпирическое происхождение ключевых общих категорий. Современное социально-конструктивистское объяснение данной проблемы признает вывод Юма о том, что знание причинности лишено эмпирической достоверности. Поэтому социальные конструктивисты фокусируются на описании социальной детерминации обычая и привычки, которая делает индивидуальные идеи более связными, нежели допускает вывод Юма. Хотя можно было бы показать, что локковское «употребление в обычном значении» (Локк, 1985 [1690]) уже представляет собой раннюю версию социально-конструктивистского аргумента (Rawls, 1977).

Социоэмпирический аргумент Дюркгейма о причинности

Принимая аргумент Юма о том, что индивидуальные восприятия естественных событий не могут породить достоверную идею причинности, Дюркгейм в то же время не признает вывод Юма о том, что причинность не имеет достоверного эмпирического источника. Для Дюркгейма социальные практики эмпиричны, воспринимаемы и могут служить эмпирически достоверным источником понятия причинности. Когда Дюркгейм утверждает, что категория причинности — это не просто обобщение, основанное на ряде восприятий социального, а скорее, может непосредственно восприниматься в качестве общего феномена в единичном случае, он затрагивает самую суть эпистемологической проблемы. Когда он утверждает, что эмпирические (воспринимаемые) следствия ритуального действия — больше, чем сумма индивидуальных частей (т. е. что совместный ритуал имеет смысл и социальную или моральную силу, которых нет у суммы его частей самих по себе как частных), он опять же существенно продвигает вперед эмпиристскую позицию¹³. Для Дюркгейма категории понимания и производящие их социальные отношения — не что-то, добавляемое умом к ряду восприятий естественных объектов и событий, а скорее, неотъемлемые характеристики исполняемых ритуальных практик, и тем самым они непосредственно доступны в каждом конкретном случае для восприятия теми участниками, которые исполняют ритуал.

По сути, Дюркгейм начинает с того места, где остановился Юм, но с одним важным изменением. Признавая невозможность индивидуалистического эмпиризма, продемонстрированную Юмом, Дюркгейм в то же время полагает, что решение можно найти в социоэмпирически обоснованном эмпиризме. Замещая индивиду-

13. Именно это имеет в виду Дюркгейм, когда настаивает на том, что «общество» больше, чем сумма его частей. Он предлагает решение проблемы общего и частного, на что никто не обратил внимания. «Части» обычно интерпретируются как отдельные индивиды, а не индивидуальные восприятия, и, как правило, делается вывод, что если группа людей больше, чем сумма индивидов, тогда Дюркгейм, видимо, предлагает теорию группового сознания. Но это не так. Скорее, он предлагает эпистемологический аргумент, касающийся возможности восприятия общих идей или категорий понимания в рамках исполняемых практик, которые реализуют социальные силы, представляющие собой нечто большее, чем сумму их частей.

альные восприятия естественных феноменов исполняемой социальной практикой и восприятиями моральных сил, появляющимися у индивидуальных участников в ходе и в результате исполнения этих практик, Дюркгейм избегает скептического вывода Юма. Причины исполняемых практик отображаются в их следствиях. Однако, как и у Юма, категории все еще не имеют достоверного применения в естественных науках.

Дюркгейм обнаруживает, что общая идея причинности всегда непосредственно доступна для восприятия в определенных социальных ситуациях. Это замещение индивидуальных восприятий участием в исполняемых социальных практиках не только предоставляет ключ к дюркгеймовскому решению юмовской дилеммы, но и на протяжении многих лет, несмотря на его неверное понимание, определяет специфику социологии как дисциплины. Первичной единицей анализа в социологии был не индивид, а по-разному постулируемые уровни социальной организации и эмпирически наблюдаемая социальная практика.

Связь причинности с имитационными обрядами

Дюркгейм полагает, что категория причинности возникает в тех имитационных ритуалах, в которых воспроизводится тотемная группа и в которых достигается, реализуется и переживается сила этой группы. Центральным принципом имитационных ритуалов, по мнению Дюркгейма, является принцип «подобное вызывается подобным», т. е., имитируя нечто, можно заставлять имитируемую вещь воспроизводиться. Он считает, что только имитационные обряды производят причинные следствия; эти обряды конституируют, реализуют и воспроизводят те силы, которые они репрезентируют, и тем самым дают своим участникам опыт обязательной силы. Иными словами, обряды есть то, что они репрезентируют: обряды и репрезентируемое находятся в отношениях эквивалентности и соиздания, а не представления или соответствия (Durkheim, 1915: 393–414).

Одна из проблем, с которой сталкивается Дюркгейм, выдвигая этот аргумент, заключается в том, что его интерпретация имитационных ритуалов, которая играет ключевую роль в его рассуждениях, резко отличается от распространенного в его время представления о том, что имитационные ритуалы основаны на совершенно неправильном применении идеи причинности. Например, согласно Дюркгейму (Durkheim, 1915: 399), эмпирическая точка зрения, которой придерживались Фрэзер (Frazer, 1887, 1899, 1910) и Тайлор (Тайлор, 1989; Tylor, 1899), предполагает, что целью ритуала является воспроизводство реальных видов животных, которых репрезентируют тотемы. Согласно данной точке зрения, члены тотема совершили ошибку, поскольку тотемный символ не способен вызывать реальное воспроизводство биологических животных. Если считается, что обряд успешно воспроизвел тотемный вид, только если он привел к воспроизводству биологического животного, тогда вера в причинные следствия церемонии кажется столь вопиющей несуразностью, что ее практически невозможно понять. Это вроде бы подтверж-

дает аргумент Юма о том, что причинность находится за пределами способностей человеческого ума и что причинность возникает вследствие грубого применения устоявшихся и привычных идей к естественным связям.

В поддержку своей позиции Дюркгейм предпринимает глубокий и детальный анализ эмпирической интерпретации тотемов. Эту дискуссию ошибочно приняли за обзор тотемических практик и социально-конструктивистское описание логики тотемных символов, вместо того чтобы увидеть в ней ключевой элемент его эпистемологического аргумента. Дюркгейм соглашается с эмпиристами в том, что люди способны устанавливать грубые причинные связи между действиями или событиями и следствиями, основываясь на ложных обобщениях опыта. Однако, полагает он, чтобы объяснить эти верования с эмпирической точки зрения, нужно нечто большее. Если рассматривать эти ритуалы исключительно с точки зрения классического эмпиризма, то они не только кажутся ошибочным применением грубых принципов смежности и сходства к естественным событиям, как считали Фрэнгер и Тайлор, но и создают впечатление, что первобытные люди вовсе лишены разума. Дюркгейм утверждает, что никто не поверит в буквальные причинные следствия имитационных ритуалов, пока они не станут чем-то большим, нежели грубым восприятием обычая, привычки, подобия и смежности. Люди должны укрепиться в этой вере благодаря некоторым реальным причинным следствиям вовлеченных моральных сил, поскольку среди естественных событий буквальные причинные следствия невозможны. Следовательно, люди неправильно понимают источник этих причинных следствий и переносят их на естественные или сверхъестественные события или лица, тем самым создавая религиозные верования.

Если подлинное следствие обряда, как говорит Дюркгейм, заключается не в воспроизводстве биологического вида, а скорее, в воспроизводстве моральной энергии группы, тогда вера в обряд получает объяснение. Обряд действительно имеет причинные последствия. Если обряд воспроизводит моральное единство тотемной группы, тогда он вызывает моральное воспроизводство тотемного вида (Durkheim, 1915: 400). Ощущение успешности обряда обусловлено его влиянием на людей, на их чувство благополучия и моральной общности, а не неким мнимым магическим воздействием обряда на природные или животные объекты (Durkheim, 1915: 402). Дюркгейм проводит важное различие между причинностью как связью между природными объектами, которая должна выводиться из ряда случаев, и причинностью как моральной силой, проявляющейся в каждом конкретном случае исполнения практики.

Дюркгейм полагает, что в принципе сходства или принципе «подобное вызывает подобное», непризнаваемом эмпиристами, скрыт другой принцип, предполагающий созидание или причинность. Этот скрытый принцип, считает он, ведет к двум типам результатов: 1) воспроизводство морального сообщества и 2) воспроизводство тотемного вида (Durkheim, 1915: 400–401). Дюркгейм указывает, что имитационные ритуалы связаны с воспроизводством чего-то совершенно нового

(Durkheim, 1915: 399), что, следовательно, нельзя объяснить на основе сходства и смежности (традиционное эмпирическое объяснение).

Поскольку для Дюркгейма логика сама является результатом социальных практик, вопрос о том, действительно ли ритуал имеет причинные следствия, следует рассматривать как эмпирический, а не логический вопрос. Поэтому Дюркгейм утверждает, что возможность выработки принципа причинности в ходе и посредством имитационных ритуалов необходимо устанавливать путем тщательных эмпирических исследований. Вместо того чтобы рассматривать данный принцип в его общей и абстрактной форме, пишет он, «необходимо связать его с системой идей и переживаний», которую «обряды претворяют в жизнь» (Durkheim, 1915: 400).

Для подтверждения этого аргумента Дюркгейм разворачивает обширное обсуждение реального исполнения имитационных ритуалов. Это обсуждение, как и прочие обсуждения тотемов, принято относить к социологии религии, в силу чего упускается его связь с эпистемологией. На самом деле, цель этого обсуждения — раскрыть понятие причинности и продемонстрировать его связь с конкретными исполняемыми практиками, а не изучить детали имитационных ритуалов самих по себе.

В имитационных ритуалах члены тотема имитируют животных или объекты, репрезентируемые тотемом. Посредством ритуала члены тотема не только репрезентируют и укрепляют тотем, но и «создают» и «воссоздают» его в качестве морального сообщества. «Поскольку они эму или кенгуру, они ведут себя как животные, носящие это имя. Тем самым они показывают друг другу, что они члены одного морального сообщества, и осознают объединяющее их родство. Ритуал не ограничивается выражением этого родства; он *создает* или *воссоздает его*» (Durkheim, 1915: 400).

Поскольку тотемная идея связывает их воедино и учитывается каждым из них, ритуал, что вполне естественно, обязательно сопровождается репрезентациями тотема. Но это не должно приводить нас к ложной мысли, что представление о способности этих символов вызывать воспроизводство проистекает из их простого сходства с тотемными животными или что причинные представления производны от символизма, как гласит идеалистическая интерпретация. Согласно Дюркгейму, представление о том, что тотемические обряды имеют причинные последствия, обусловлено тем, что символ репрезентирует реальный факт учреждения и воспроизводства членами тотема себя в качестве морального сообщества. Посредством исполнения ритуала они производят свое единство и идентичность.

Реализуя свою веру в причинные следствия тотемного символа — демонстрируя тотемный символ друг другу при помощи своих тел и действуя как тотемное животное во время ритуала, — члены тотема не только заново утверждают, но и реально «воссоздают» родственную группу в ходе и посредством ритуала.

«Он также оказывает глубокое воздействие на души верующих, участвующих в нем. Они выносят из него чувство благополучия, причины которого им не ясны, но которое вполне обоснованно. Они чувствуют, что церемония полезна для них, и в ходе нее фактически заново выковывают свою моральную сущность. Разве подобное чувство благополучия не смогло бы вызвать у них ощущение успешности обряда, исполнения им своего предназначения и достижения им тех целей, которые перед ним ставились? Так как единственной целью, к которой они сознательно стремились, было воспроизводство тотемного вида, ее достижение обеспечивается применяемыми средствами, эффективность которых тем самым получает подтверждение» (Durkheim, 1915: 402).

Возникающее у участников ощущение того, что обряд был успешен, носит не только персональный характер. Дюркгейм утверждает, что это общее ощущение, разделяемое участниками, которое имеет своим общим истоком совместное исполнение практики. Благодаря ритуалу участники и члены тотема укрепляются в своих тотемных чувствах по отношению друг к другу. Их привязанность к тотему усиливается. Следовательно, в этих ритуалах действительно воспроизводится тотемный вид.

Поскольку сообщество существует только до тех пор, пока воплощаются репрезентируемые им тотемы, тем самым создавая и поддерживая общие идеи и верования, ритуалы, которые создают и укрепляют ощущение причинных следствий, так же буквально создают и воссоздают моральное сообщество. Члены тотема, участвующие в ритуале, воспроизводятся в качестве членов морального сообщества. Вера в успешность обряда обусловлена возникающим у них чувством благополучия и морального единства (Durkheim, 1915: 402), а не биологическим воспроизводством тотемного вида. Причинная связь — это социальная сила, доступная прямому восприятию, а не вывод относительно связи ритуала с естественным событием (например, воспроизводством вида).

Если люди исполняют ритуалы для достижения единства, они должны непосредственно осознавать это. *Ритуалы являются следствием самих себя.* «Вера в их власть над вещами определяется тем, что они морально воссоздают индивидов и группы» (Durkheim, 1915: 414). Как пишет Дюркгейм, «приписываемая подобному способность вызывать подобное предполагает целостную концепцию причинной связи» (Durkheim, 1915: 406). Таким образом, в имитационных обрядах причинная связь непосредственно проявляется в их следствиях, и проблема выводов от следствий к причинам, являющаяся камнем преткновения для классического эмпиризма, преодолевается.

Причинная связь, задействованная в имитационном ритуале, резко отличается от физической/природной причинной связи, и Дюркгейм тщательно их разделяет. Физические жесты, входящие в ритуал, не имеют естественных последствий; их последствия чисто социальные (Durkheim, 1915: 402). Если бы дюркгеймовский аргумент основывался на связях между природными событиями или между соци-

альными и природными событиями, тогда причинная связь зависела бы от вывода и поэтому на нее распространялась бы его критика эмпиризма. Дюркгейм полагает, что специфические жесты, исполняемые в ритуале, несущественны и могут быть заменены другими. Они имеют причинные последствия не в силу магических или научных качеств, благодаря которым они воздействуют на объекты или животных, а скорее, потому, что как воплощенные репрезентации общего тотемного символа группы они создают моральные силы, которые, в свою очередь, создают чувство морального единства у ее членов, усиливая группу и тем самым тотем. «Подлинное обоснование религиозных практик лежит не в тех явных целях, которые они преследуют, а скорее, в невидимом воздействии, которое они оказывают на ум, и в том, как они влияют на наше душевное состояние» (Durkheim, 1915: 403).

Причинная связь, о которой говорит Дюркгейм, — это связь моральная, которая, по его словам, влияет на наши «внутренние» состояния. Дюркгеймовское обсуждение «чувств» и «внутренних состояний» как оснований знания, которое сочли дурной психологией толп и с пренебрежением отвергли, в действительности представляет собой аргумент, имеющий серьезные последствия. Чувство благополучия и моральной силы является одним из результатов тотемических ритуалов, который порождает категорию причинности. Причинные следствия ритуала воспринимаются напрямую в виде чувства морального единства. Дюркгейм отмечает, что, поскольку эти чувства выражаются внутренне, они непосредственно доступны и потому могут быть познаваться прямо, а не косвенно, как в случае внешних объектов. Знание этих внутренних состояний тем самым лучше и достовернее знания внешнего положения дел.

Юм (Юм, 1996б: 64) тоже называл причинность внутренним чувством, проистекающим из переживания человеком ряда частных. Однако для Юма подобные чувства были обязательно индивидуальными. Дюркгейм же утверждает (Durkheim, 1915: 408), что чисто личные и индивидуальные чувства непередаваемы. Но он показывает, что чувства моральной силы и благополучия, вырабатываемые в ходе тотемических ритуалов, заключаются в совместном восприятии общих социальных сил членами группы (см.: Rawls, 1996b). Эти чувства представляют собой продукт кооперации с другими людьми в процессе исполнения тотемических ритуалов: «Будучи делом всех, они не принадлежат никому в отдельности» (Durkheim, 1915: 408). Причинность — это, на самом деле, качество самой социальной практики, или, если перефразировать Юма, следствие содержит и выражает свою причину. Все участники будут чувствовать (т. е. воспринимать) это подобным образом, и у всех будет одна и та же идея или категория. Как и в «Самоубийстве» (Дюркгейм, 1912 [1897]), Дюркгейм утверждает, что единым социологическим источником этих внутренних или «психических» состояний выступают социальные факты, которые объясняют и порождают эти внутренние психические состояния. Они являются коллективными силами, хотя и представляют собой внутреннее и психические «социальные силы: они составляют часть нашей внутренней жизни» (Durkheim, 1915: 408). Важно отметить, что не все коллективные чувства

являются общими в этот особый смысл; таковы лишь те чувства, которые соответствуют шести категориям и которые Дюркгейм называет моральными силами.

Моральные силы, генерируемые исполняемой практикой, интернализируются в качестве категорий. Они имеют внешний социальный источник — тотемические ритуалы, первоочередная цель которых — вызывать эти чувства, чтобы обеспечить единое основание для разума. Функция религии, согласно Дюркгейму (Durkheim, 1915: 465–466), состоит в производстве логического основания для понимания. Источником моральных сил служит не «мистическое коллективное сознание» или групповой разум, накладывающий определенные ограничения, как часто интерпретировали данную теорию (Nisbet, 1974; Parsons, 1968), но, скорее, практический результат конкретных социальных практик¹⁴. Цель ритуала — чувство морального единства. Оно не располагается в уме и не привносится умом. Это чувство — сущность ритуала, и потому оно является внешним, общим и совместным, а не внутренним и индивидуальным.

Это *чувство* представляет собой *восприятие* следствий ритуала. Как конкретные впечатления о цвете и форме являются восприятиями внешнего положения дел, так и чувство возникновения морального единства является восприятием внешнего социального состояния дел, которое совершенно «реально» по своей сути и по своим последствиям. Однако в данном случае Дюркгейм полагает, что чувства, вызываемые социальными ритуалами, имеют большую эмпирическую достоверность, нежели восприятия внешних объектов, поскольку они представляют собой непосредственные восприятия общих социальных или моральных сил, действующих на людей изнутри, тогда как восприятия внешних объектов остаются конкретными и все еще требуют проблематичной операции вывода, чтобы стать общими.

Этот аргумент важен для понимания утверждения Дюркгейма о том, что социально выводимые категории более достоверны, нежели категории естественных наук и логики, что кажется многим критикам нелогичным, беспочвенным и основанным на достаточно расплывчатой психологии коллективного сознания. Этот аргумент действительно довольно сложен с логической точки зрения. Если естественные силы нельзя воспринимать прямо, то социальные силы можно, и поэтому их восприятие может достоверным образом разделяться с другими людьми. Общее восприятие моральных сил в ходе и посредством исполняемых практик представляет собой знание более высокого порядка, чем индивидуальное восприятие конкретных случаев естественных сил, на которое должны полагаться естественная наука и естественная философия¹⁵.

14. См. обсуждение принуждения в сн. 25 ниже.

15. См.: Вико, 1994 [1744], где излагается более ранний, тоже во многом незамеченный аргумент о том, что знание социальных событий потенциально более достоверно, чем знание природных событий. Однако если Дюркгейм фокусируется на моральной силе коллективного действия как ключевом факторе, Вико фокусируется на непосредственном знании намерений, что чревато очевидными проблемами.

Дюркгейм допускает некоторую степень относительности, так как в разных группах категории могут различаться, и в любом случае данный аргумент указывает лишь на эмпирическую достоверность шести категорий — отсюда его потребность в построении социологии знания. Но, согласно Дюркгейму, целью категорий понимания является не обеспечение абсолютной истины или трансцендентальной достоверности для любой группы. Категории появляются не в философских целях¹⁶. Категории и производящие их социальные практики возникают для удовлетворения социальной потребности в категориях понимания, разделяемых членами одной группы. Он утверждал, что без разделяемых категорий взаимопонимание и социальная кооперация были бы невозможны: «...если бы людям постоянно не было присуще общее понимание этих важнейших идей... стало бы невозможно всякое согласие между умами и, следовательно, всякая совместная жизнь» (Дюркгейм, 1998: 195). Этот ранний аргумент предполагает, что потребность во взаимопонимании требует развития форм социальной практики. Ничто не мешает категориям демонстрировать определенную степень вариации в разных местах и при этом все равно удовлетворять данную социальную потребность. Однако поскольку в их основе лежит опыт, перевод между группами должен быть возможен даже при наличии вариации.

Классификация

В эпистемологии классификация — даже более базовое понятие, чем причинность: проблема тождества и различия ведет свой отсчет, по крайней мере, с древнегреческой мысли. К сожалению, аргумент Дюркгейма по поводу классификации, хотя он получил больше внимания, чем аргумент о причинности, был понят изначально как социально-конструктивистское объяснение социальных истоков конкретных систем классификации, и его важность для аргумента об эмпирической достоверности классификации как категории понимания была упущена¹⁷.

16. Аргумент Дюркгейма о том, что категории понимания создаются не в философских целях, не следует воспринимать таким образом, будто аргумент Дюркгейма не является критикой философии (см., например, ошибочную интерпретацию этого момента в: Hilbert, 1992: 79–80). Дюркгейм полагал, что его эпистемология должна превзойти традиционную философию. Однако категории понимания, производимые обществом, не могут полностью удовлетворить конвенциональный философский интерес к эпистемологии, поскольку это не их цель. Их цель — обеспечивать осмысленность и социальную кооперацию.

17. Один из рецензентов «American Journal of Sociology» отметил, что мой аргумент относительно философской значимости дюркгеймовской идеи «классификации» ошибочен, поскольку, помимо прочего, во французском оригинале Дюркгейм использует слово «жанр», а не «классификация». Рецензент отметил, что внимательное чтение оригинального французского издания показало бы, что Дюркгейм использовал слово «класс» только однажды (Durkheim, 1912: 205). В качестве ответа достаточно указать, что в разделе на стр. 200–222 (на который ссылается рецензент), входящем в главу 3 книги 2 оригинального французского издания, Дюркгейм употребляет слова «classification», «classe», «classée» и «classes» (с диакритическими знаками или без) не менее 29 раз в основном тексте и сносках. Хотя для Дюркгейма термины «класс» и «жанр», похоже, взаимозаменяемы, он определенно обозначал ими идею классификации как формы мышления, а не просто как идеи, репрезентирующей тип вещи.

Пренебрежение этим аргументом может объясняться тем, что Дюркгейм анализировал проблему классификации на трех уровнях, которые он четко не разделял. *Во-первых*, он утверждал, что способность воспринимать сходство и различие в грубых категориях, не имеющих эмпирической достоверности, — это способность, общая для людей и животных (Durkheim, 1915: 170). Это обсуждение аналогично его обсуждению похожей способности в отношении причинности (Durkheim, 1915: 410). *Во-вторых*, он изучал развитие социальных систем классификаций, или «космологий», сформировавшихся в соответствии с делениями в социальных отношениях. Это основной фокус внимания дюркгеймовской социологии знания; классификации на данном уровне *не* имеют эмпирической достоверности. *В-третьих*, он показывал, что категория классификации возникает вследствие прямого восприятия моральной силы при исполнении тех практик, которые создают бинарные отношения сакрального и профанного, тотема и нетотема. Это его эпистемологический аргумент об эмпирической достоверности категории классификации (Durkheim, 1915: 174–175).

Позиция Дюркгейма в отношении категории классификации понимается во многом превратно, и ее обычно интерпретировали лишь с точки зрения второго из трех уровней: как социологию знания, занимающуюся документированием систем классификации, соответствующих конкретным культурным группам. Согласно этому ошибочному пониманию, категория классификации есть набор коллективных представлений, складывающихся в результате ряда восприятий культурных событий. Вследствие такой трактовки категории классификации создается впечатление, что Дюркгейм сталкивается со старой эмпирической дилеммой, касающейся извлечения эмпирически достоверных общих идей из ряда частных.

Это недопонимание лежит в основе столь регулярно повторяемой (Dennes, 1924; Schaub, 1920) критики цикличности дюркгеймовских аргументов по поводу времени, пространства и классификации. Дюркгейма трактуют так, будто он утверждает, что повторяющиеся восприятия социальных образцов пространства и времени позволяют создавать категории пространства и времени путем абстрагирования. Поскольку ряд частных не может породить достоверную общую идею, Дюркгейма обвиняют в философской наивности. Вдобавок критики указывают, что люди уже должны иметь идеи пространства и времени, чтобы воспринимать образцы пространства и времени, которые предположительно порождают эти идеи в качестве образцов пространства и времени.

Выдвигая этот тезис, критики путают первый и второй уровни дюркгеймовского аргумента с аргументом об эмпирической достоверности категорий понимания. Аргумент о том, что животные могут грубо воспринимать отношения пространства, времени и различия или сходства (первый уровень), и аргумент о том, что периодичность социальных ритуалов и социальных делений может определяться грубой способностью классифицировать время, пространство и классы, исходя из социальных форм (второй уровень), не являются основой дюркгеймовского аргумента о социомпирической достоверности категории классификации (третий

уровень). Хотя Дюркгейм допускает (Durkheim, 1915), что люди обладают способностью вырабатывать недостоверные общие идеи до появления категорий, эти недостоверные формы не являются базисом категорий. Достоверная категория классификации не может вырасти из недостоверных идей.

Согласно Дюркгейму, эмпирически достоверная категория классификации возникает, лишь когда практики, в которых осуществляются моральные отношения, вызывают ощущение моральной силы. Только после возникновения и реализации первого морального деления, создающего моральную силу, становится возможной социальная организация любого уровня сложности (Durkheim, 1915: 174–175). Дюркгейм открыто отвергает аргумент о том, что *достоверные* идеи можно абстрагировать путем накопления конкретных восприятий, — позицию, которую он приписывает классическому эмпиризму. Теоретически в результате накопления восприятий можно абстрагировать космологию, не имеющую эмпирической достоверности (Durkheim, 1915: 171–172). Однако даже в этом случае, согласно Дюркгейму, общество, достаточно сложное, чтобы создать подобную космологию, должно сначала выработать эмпирически достоверные категории, которые Дюркгейм считает необходимым условием любого сложного социального процесса. С точки зрения Дюркгейма, социально-конструкционистский аргумент критиков сам цикличен, поскольку предполагает, что сложные общества функционируют на основе фиктивных общих реальностей. Дюркгейм утверждал, что общества не смогут развиваться, пока они не решат сначала проблему взаимопонимания путем выработки достоверных категорий.

Поскольку Дюркгейма проинтерпретировали так, будто он изучает системы классификаций, т. е. развивает социологию знанию, а не обосновывает эмпирическую достоверность категории классификации, его подвергли резкой критике как за неточность данных, на которые он опирался в своем аргументе (точность в некотором смысле является ключевым моментом для социологии знания), так и за неспособность выдержать последовательную социально-конструктивистскую позицию. Третий уровень аргументации остался в целом незамеченным, и его эпистемологические следствия, которые были главной целью при формулировании данного аргумента, по-прежнему регулярно отвергаются. Поэтому принято считать, что аргумент Дюркгейма объясняет не происхождения эмпирически достоверной категории, а лишь возникновение конкретных способов использования понятий, которые можно приблизительно назвать классификациями, в различных обществах, т. е. что Дюркгейм развивает социологию концептуальных систем, или социологию знания.

Безусловно, Дюркгейм тщательно документирует системы классификации. Однако и в предыдущей работе о первобытной классификации (Дюркгейм, Мосс, 2011), и в «Элементарных формах» (Durkheim, 1915) эмпирические детали приводятся не для прояснения различных социальных систем классификации самих по себе, а скорее, для оценки того, могли ли такие классификационные системы обеспечить появление данной категории в ходе и посредством их реализации. Об-

суждение различных классификационных систем связано с категорией классификации точно так же, как различные обсуждения тотемов связаны с категориями силы и причинности.

Поскольку эмпирически достоверная категория не может возникнуть в результате ряда восприятий, категория классификации должна формироваться на основе морального деления, реализуемого в социальной практике, которое переживается как моральная сила в единичном случае, а не как естественное деление, воспринимаемое в ряде частных случаев. Для Дюркгейма первое воплощаемое моральное деление становится первым бинарным социальным делением, из которого вырастают все прочие классификации¹⁸.

Тотемические практики, согласно Дюркгейму, реализуют это моральное деление социальных отношений между людьми, которое они могут непосредственно воспринимать в исполняемых практиках. Хотя тотемы — более сложная форма социального деления, чем первичное деление на сакральное и профанное, они ближе всех исполняемых сегодня практик к оригиналу. Категория классификации и последующие деления могли появиться в результате одного исходного деления социальных отношений на два — тотем и не-тотем.

Тотемизм и классификация

Чтобы тотемы или кланы могли служить социальным источником категории классификации, необходимо, чтобы сами тотемы имели социальное, а не индивидуальное происхождение. Дюркгейм считал, что если бы тотемы имели индивидуальное происхождение, его аргумент о возникновении понятия классификации был бы циклическим и он вновь столкнулся бы с эмпирической дилеммой. «Если бы [индивидуальный тотемизм] был исходным фактом, мы должны были бы сказать, что религия рождается в сознании индивида, что прежде всего она отвечает индивидуальным стремлениям и что ее коллективная форма лишь вторична» (Durkheim, 1915: 200). Вследствие этого Дюркгейм предпринимает длительное обсуждение истоков тотемизма, которое служит двум разным целям: *во-первых*, продемонстрировать, что индивидуальный опыт не является источником тотемов и поэтому индивидуалистический подход к пониманию тотемов и религии в целом безоснователен, и *во-вторых*, показать, что понятие классификации основывается на тотемах как исполняемых практиках и поэтому достоверно (в специфическом дюркгеймовском смысле), а не циклично в эмпирическом смысле. Непонимание обеих этих целей ведет к тому, что тщательно продуманный аргумент Дюркгейма о социальных истоках тотемов вновь рассматривается как социально-конструктивистское описание религиозной космологии, а не доказательство того, что ис-

18. Таков исходный пункт Леви-Стросса (Леви-Стросс, 1983). Однако он упустил, что данная бинарная оппозиция имеет своим истоком совместно исполняемую практику, и сделал вместо нее исток совместные верования. Это привело к тому, что он положил в основу своего аргумента универсум структур верований, — теоретическая позиция, от которой мы до сих пор пытаемся освободиться.

полняемые практики имеют неиндивидуальное происхождение, что позволяет ему говорить об эмпирической достоверности вырабатываемых в них категорий.

Для достижения *первой* цели Дюркгейм развивал социологию знания классификационных систем, задачей которой была демонстрация их укорененности в социальном, а не индивидуальном опыте. Дюркгейм утверждал, что по мере усложнения внутренней организации социальных групп они делят природу и общество на классы, называемые тотемами, которые становятся частью внутренней организации группы. Всем вещам, животным, растениям и минералам приписывается тотем: «Единство этих первых логических систем лишь воспроизводит единство общества» (Durkheim, 1915: 170). Религиозный, или тотемический порядок не отражает индивидуальное восприятие естественного порядка. Скорее, классификация природных явлений основывается на схожем делении организованной социальной жизни. «В племени из Маунт-Гамбира... имеется десять кланов; как результат, весь мир разделен на десять классов... собранные вместе, эти десять семейств вещей полностью и систематически представляют мир» (Durkheim, 1915: 179).

Согласно Дюркгейму, именно смешение делений социальных форм и делений природы в исходных тотемических классификациях первым привело к распространению данной идеи на природу. Например, все вещи, относящиеся к одному тотему (животное, растение и минерал), классифицируются вместе в силу связи с общим предком — идея, которая очевидно производна от социальных отношений, поскольку у нее не может быть оснований в природе. «По всей вероятности, мы бы никогда не подумали объединять разные части вселенной в однородные группы, называемые классами, если бы у нас перед глазами не было примера человеческих обществ, если бы мы не начали включать эти вещи в общество людей и если бы человеческие и логические группы не были изначально смешаны» (Durkheim, 1915: 172–173).

Уравнивание природных и социальных принципов порядка — это путаница, т. к. классификации воспроизводят социальные отношения и навязывают их природе, к которой они не принадлежат. Но это полезная путаница. Социальное конструирование классификаций предоставляет собой способ категоризации вещей в природе, который в определенной степени является всеобщим. Как пишет Дюркгейм, «люди могли организовывать вещи потому, что были организованы сами» (Durkheim, 1915: 169).

Без классификаций, основанных на социальных делениях, люди не смогли бы установить важность грубых подобий. «Люди никогда бы не подумали об упорядочивании своего знания подобным образом, если бы они не знали изначально, какова иерархия. Ни зрелище физической природы, ни механизм психических ассоциаций не смогли бы предоставить им это знание; иерархия — исключительно социальное дело. Лишь в обществе есть высшие, низшие и равные... Именно общество задавало контуры, которые заполнило логическое мышление» (Durkheim, 1915: 173).

Способность воспринимать сходство и различие между природными сущностями является базовой способностью, и даже животные воспринимают вещи как относящиеся к разным типам. Однако тотемические классификации привносят идею иерархии, которая представляет собой социальную или моральную организацию, отсутствующую в природе. Поэтому все классификации, основывающиеся на понятии иерархии, должны иметь социальное происхождение.

Для достижения *второй* цели Дюркгейм выдвигает совершенно иной аргумент, гласящий, что категория классификации, генерируемая исполняемыми практиками, эмпирически достоверна. Категория классификации конструируется не на основе множества разных классификаций, имеющих в данном обществе, а скорее, на основе ощущения моральной силы, которое возникает у участников тотемических обрядов в результате реализации этих социальных делений в ходе и посредством исполнения данных обрядов. Исполнение тотемических обрядов членами тотемной группы реализует «внутреннюю связь, скрепляющую их с группой, к которой они принадлежат» (Durkheim, 1915: 174). Это обеспечивает первоначальный опыт бинарного деления на тотем и не-тотем, священное и профанное: «Мистическая симпатия объединяет каждого индивида с теми живыми или неживыми [тотемными] сущностями, которые связаны с ним» (Durkheim, 1915: 174).

Дюркгейм утверждает, что опыт социального деления как моральной силы становится основой эмпирически достоверного логического конструкта классификации, обеспечивая ум инструментом мышления, который не связан с условиями его зарождения: «Эта организация, которая на первый взгляд может показаться нам чисто логической, является в то же время моральной» (Durkheim, 1915: 175)¹⁹. Основанием логической связи между сущностями, принадлежащими одному классу, является их моральная связь: внутри тотема сущности «действительно» одинаковы, поскольку их связывает одна и та же моральная сила.

Согласно Дюркгейму, фокусирование на индивидуальном восприятии и применение категории классификации к природным объектам, событиям и силам, по отношению к которым она недостоверна, привели к представлению о неразрешимости проблемы эмпирической достоверности в философии и социологии. Подобного рода индивидуалистический эмпиризм способен объяснить возникновение лишь того, что Дюркгейм называет «родовыми идеями», в индивидуальном организме. Родовые образы и «логические символы» вроде класса — не одно и то же. Согласно Дюркгейму, животные могут создавать родовые представления: «Животное способно формировать родовые образы, не владея искусством мышления классами и видами» (Durkheim, 1915: 172). Лишь существа, воплощающие моральную силу, вырабатывают категории.

19. Ощущение моральной силы в случае классификации обеспечивает социомпирическое обоснование достоверности лишь самой идеи классификации. Оно не гарантирует достоверность каких-либо конкретных классификаций, которые часто крайне произвольны.

Индивидуальное восприятие и категории: мнимый дуализм Дюркгейма

Дюркгеймовское различие между базовой способностью индивидов замечать сходство и различие, которые не имеют эмпирической достоверности (первый уровень аргумента о классификации), и эмпирически достоверными категориями мышления (третий уровень аргумента о классификации) было проинтерпретировано его критиками как свидетельство дуалистической позиции. Однако обвинение в дуализме, как и обвинение к цикличности, основывается на ошибочном понимании. Дуализм — имя для различных аргументов, касающихся разрыва между мышлением и реальностью или разумом и телом. Как правило, тезис состоит в том, что природа разума и тела или духа и материи столь различна, что они несопоставимы. Например, в картезианском дуализме рациональный ум может познавать лишь рациональный элемент вселенной, но не физическую материю (до тех пор, пока физическая материя не понимается как нечто чисто рациональное, идеалистическое). В социологии термин «дуализм» часто используют для обозначения разрыва между индивидом и обществом.

Мнимый дуализм Дюркгейма является в основном результатом неверного понимания его попытки различить грубую животную способность восприятия смежности, различия и сходства и достоверную категорию классификации, усугубленного ошибочным прочтением его ранней статьи «Представления индивидуальные и коллективные» (Дюркгейм, 1995 [1898]), в которой Дюркгейм выступает против того, что он называет психологическим редукционизмом Джеймса. Интерпретаторы этой статьи постоянно путали собственную позицию Дюркгейма с индивидуалистической позицией, которую он приписывал Уильяму Джеймсу (Rawls, 1997).

Дюркгейм соглашается с базовым эмпиризмом индивидуального восприятия, которое не предоставляет достоверное знание, но тем не менее соприкасается с реальностью. «Мы не собираемся отрицать, что индивидуальный интеллект обладает способностью воспринимать сходства между разными предметами, которые он осознает. Совсем напротив, очевидно, что даже самые примитивные и простые классификации предполагают такую способность» (Durkheim, 1915: 170).

Хотя этот аргумент обычно считается свидетельством картезианского дуализма Дюркгейма (Lukes, 1973), в действительности Дюркгейм полагает, что биологический индивид не способен применять разум — что прямо противоположно картезианской позиции. Картезианский аргумент состоит в том, что логика разума, во-первых, изначально задана, и во-вторых, полностью несовместима с организацией (или отсутствием таковой) «изменчивого» мира природы, который приближается, но никогда не выходит на чистый свет разума. Согласно Дюркгейму, биологический индивид обладает лишь базовой способностью сортировать восприятия по сходству и смежности, что не ведет дальше юмовских обычаев и привычек и определенно не дает достоверное знание.

Кроме того, аргумент о том, что люди обладают врожденной способностью формировать родовые представления, должен удовлетворить тех, кто критиковал дюркгеймовский аргумент за цикличность, поскольку Дюркгейм открыто заявляет, что, по его мнению, недостоверные идеи пространства, времени, класса и причинности предшествуют достоверным категориям мышления. Однако же критики, которые обвиняют Дюркгейма в дуализме и, в силу этого, должны быть знакомы с данным аргументом, обвиняют его и в цикличности.

В противоположность общепринятой интерпретации его позиции как дуалистической и неокантианской Дюркгейм, на самом деле, выдвигает совершенно оригинальный аргумент о том, что до участия в ритуальных практиках у людей есть только базовые животные способности создавать родовые представления, которые схожи со способностями, описываемыми эмпиристами, тогда как после опыта исполнения ритуальных социальных практик у них появляются эмпирически достоверные категории понимания. Аргумент Дюркгейма о том, что категории мышления имеют эмпирическое происхождение, полностью противоречит как кантианской, так и картезианской позициям, которые ему приписывались.

Утверждая, что естественные связи не могут быть источником категорий понимания и что вместо этого их источником выступают социальные отношения, Дюркгейм также придерживается того, что социальные отношения — это естественные отношения особого рода и потому, на его взгляд, не существует непреодолимого несоответствия между разумом и эмпирическим миром природы или между индивидом и обществом: «Если бы опыт был совершенно чужд всему рациональному, разум не мог бы к нему применяться; точно так же, если бы психическая природа индивида была абсолютно невосприимчива к социальной жизни, общество было бы невозможно» (Дюркгейм, 1998: 194). Дюркгейм признает существование разрыва между разумом и восприятиями естественных сил и показывает, что категории не могут возникать в результате восприятий природных событий. Но в то же время он полагает, что категории не случайны по отношению к естественному порядку. В доказательство этого он приводит два соображения: 1) Социальный порядок, порождающий категории, сам является естественным порядком и в качестве такового подчиняется естественным законам. Следовательно, социально вырабатываемые категории являются в некотором смысле естественными категориями (каковым не являются космологии, которые идеальны). 2) Хотя определенность знаний, которые мы можем получить благодаря чувственным впечатлениям, ограничена, эти впечатления позволяют сортировать вещи по сходству, которое, не будучи эмпирически достоверным, накладывает ограничения на социальное воссоздание природы.

Если категории понимания, которые формируются в социальных процессах, добавляются к естественной способности воспринимать сходство, то, считает Дюркгейм (Durkheim, 1915: 486), не существует причины, по которой сортировка по сходству не могла бы обладать некоторой ограниченной эмпирической достоверностью в отношении естественных феноменов. Эта достоверность не была бы

равна достоверности социальных феноменов, но она и не была бы полностью оторвана от природной действительности.

К примеру, Дюркгейм показывает (Durkheim, 1915: 170), что деление вещей на «противоположности» присутствует в столь многих обществах потому, что высокая степень контраста приводит к высокой степени естественной зримости, «интуициям» и «ощущению близости или отталкивания» контрастов. Он говорит, что «есть определенная интуиция сходств и различий между вещами» и что это сыграло важную роль «в генезисе этих классификаций [противоположностей]» (Durkheim, 1915: 170). Однако деление природных вещей по сходству — это недостоверное знание. Сходство и смежность могут лишь определенным образом повлиять на мнение или мыслительную привычку. Категории могут возникать, только когда социальное существо приобщается к общности себе подобных для наблюдаемой реализации моральных делений своей группы²⁰.

Критики обычно интерпретировали обсуждение Дюркгеймом индивидуально-го восприятия и разницы между социальным Я и биологическим организмом как свидетельство того, что Дюркгейм является позитивистом, дуалистом, реалистом или картезианским рационалистом. Однако данное различие не более дуалистично, чем различие между *I* и *me* у Джорджа Герберта Мида, с которым у него есть явные параллели. И Мид, и Дюркгейм допускают рудиментарные способности и активный принцип, который предшествует появлению социального Я. Точка зрения Дюркгейма состоит в том, что только социальное существо обладает эмпирически достоверными категориями понимания. Биологический индивид имеет лишь рудиментарные способности, которые не могут предоставить схему познания или взаимопонимания: «Ощущение подобий — одно, идея класса — совсем другое. Класс — это внешняя рамка, в которую помещаются объекты, кажущиеся близкими. Содержимое не способно предоставить рамку для самого себя. Его образуют смутные и зыбкие образы, возникающие в силу наложения и частично-го слияния определенного ряда индивидуальных образов... рамка же, напротив, представляет собой четкую форму с фиксированными границами, которая может быть применена к бесконечному числу вещей, как воспринимаемых, так и нет, как реальных, так и возможных» (Durkheim, 1915: 171–172).

Реализм постулирует естественную достоверность категорий, тогда как рационализм предполагает, что они воспринимаемы любым рациональным индивидуальным сознанием. Дюркгейм утверждает, что само по себе ощущение притяжения и отталкивания не способно привести к появлению категории классификации. Оно представляет собой лишь чувство естественных связей между частностями, оно не может породить категории, которые по определению носят общий характер. Позитивисты и реалисты считают это чувство притяжения и отталкивания

20. Термины «наблюдаемо» и «наблюдаемый» используются здесь для обозначения качества объекта или события, а не того, воспринимается ли объект или событие. Например, моральные деления обычно ненаблюдаемы, как и чувства или понятия. Они становятся наблюдаемыми в результате их исполнения в социальной практике.

единственным возможным источником эмпирически достоверного знания. Но Дюркгейм занимает, скорее, антипозитивистскую и антиреалистскую позицию, поскольку постулируемые им естественные способности не обладают эмпирической достоверностью и не могут порождать категории понимания; как и у Юма, они могут порождать лишь ощущение подобия.

С другой стороны, хотя Дюркгейм придерживается социального рационализма, он не является картезианским рационалистом, как утверждает Люкс (Lukes, 1973). Картезианский рационалист постулирует в качестве отправной точки полностью рациональную вселенную и утверждает, что знание этого мира должно выводиться из нескольких базовых принципов разума. Дюркгейм же полагал, что источником всех принципов разума служат моральные силы, переживаемые в ходе участия в исполняемых практиках, и что выводимое таким образом знание лишь частично достоверно применительно к миру природы.

Априористское, или кантианское, объяснение возникновения категорий понимания опирается на общее с рационализмом допущение о том, что эти категории имеют чисто логический характер. Дюркгейм же, напротив, утверждает, что организация мира в соответствии с тотемами, «которая кажется нам чисто логической, в то же время является моральной» (Durkheim, 1915: 175). Кроме того, кантианская позиция предполагает, что категории врождены и предшествуют любому пониманию, тогда как Дюркгейм допускает, что как грубые способности восприятия смежности и подобия, так и грубое социальное поведение предшествуют этим категориям. Следовательно, категории — это эмпирико-исторические, а не логические необходимости. Логика сама должна следовать за развитием этих категорий. Таким образом, согласно Дюркгейму, аргументы относительно категориального статуса различных идей должны быть эмпирическими и историческими, а не логическими. Тотемы ведут к формированию категорий классификации как исполняемые практики, а не как элементарные системы классификаций. Категория классификации, возникающая в результате исполнения тотемических ритуалов, становится основой логики, а не наоборот, и хотя Дюркгейм утверждает, что понятие классификации, вероятно, должно было появиться раньше прочих категорий, он последовательно выстраивает исторический, а не логический аргумент в пользу его приоритета, поскольку он полагает, что логика сама является социальным продуктом и не может вводиться в аргумент на данном шаге (Durkheim, 1915: 169)²¹.

21. Для Дюркгейма логика — это что-то, еще требующее социологического обоснования, и поэтому он предлагает не логический, а скорее, эмпирический аргумент относительно возникновения логических категорий мышления: «C'est la société qui a fourni le canevas sur lequel a travaillé la pensée logique» (Durkheim, 1912: 211). Я привожу данную цитату по-французски, поскольку оба имеющихся перевода искажают мысль Дюркгейма о том, что логика — социальный продукт. Свейн переводит эту фразу как «Общество задавало контуры, которые заполнило логическое мышление» (Durkheim, 1915: 173), тогда как Филдс переводит ее как «Общество предоставило холст, на который было нанесено логическое мышление» (Durkheim, 1995: 149). Как мне кажется, Дюркгейм хочет сказать, что логика — социальный продукт, живопись или труд, помещенный в социальную канву. Он определенно не имеет в виду, что некая готовая сущность — логика — функционирует в социальных рамках. См. также критику Дюркгеймом Джеймса за то, что тот использует в своей аргументации логику, одновременно утверждая, что логика меняется от случая к случаю (Durkheim, 1955).

Аргумент о том, что логика есть результат социального процесса, ведущего свое начало от простейших тотемических ритуалов, не является ни картезианским, ни неокантианским. Это совершенно новый аргумент относительно социальных истоков логики. Категории, согласно Дюркгейму, служат социальной цели, порождая всеми разделяемую логику, и общество зависит от этого. Обществу нужны совместно исполняемые практики, чтобы производить категории понимания, без которых невозможны кооперация и коммуникация (Durkheim, 1915: 30, 465, 482, 487). Первичная цель религии — обеспечить исполнение практик, необходимых для производства категорий (Durkheim, 1915: 467). По мнению Дюркгейма, во всех обществах есть категории, потому что, если они не способны производить категории, они не могут существовать как общества. Следовательно, всюду, где существуют общества, они будут вырабатывать эти категории: «Общество не может отдать категории во власть свободной индивидуальной воли, не отказавшись от себя. Чтобы жить, ему нужна не просто удовлетворительная моральная согласованность, но также минимум логической согласованности, за пределы которой нельзя беспрепятственно выйти» (Durkheim, 1915: 30).

Религиозная космология — это способ репрезентации моральной силы, а религиозная практика — способ ее созидания. *Вот* центральное различие, которое Дюркгейм проводит между социологией знания и эпистемологией: существуют практики (социальные факты), которые создают категории, и существуют космологии (коллективные идеи), объясняющие и репрезентирующие их. Категории эмпирически достоверны, космологии — нет.

Помещение оснований науки и философии в туземные социальные и религиозные практики побуждает Дюркгейма воздать должное тому, что он называет «первобытным интеллектом», что было редкостью для времени, когда он писал свой труд. Дюркгейм утверждает (Durkheim, 1915: 15, 166, 203, 219, 361–362, 476, 487), что «первобытные» народы не нелогичны; у них своя логика. Им можно приписать нелогичность, только приняв какой-то стандарт разума и логики за универсальный. Для Дюркгейма такой недостаток логики является социальной конструкцией, а не реальностью. Леви-Брюль не смог понять эту мысль Дюркгейма. Он отказался ставить под вопрос приоритет логики, в результате чего пришел к мнению, что «первобытный» интеллект принципиально ущерблен. Даже релятивистское понимание истины, предложенное прагматистами, указывает на изъяны в первобытной религии и судит о них на основании принципа полезности, не замечая социальное и эпистемологическое значение первобытных ритуалов.

Игнорирование и отрицание эпистемологии Дюркгейма

Дюркгейм определенно хотел, чтобы «Элементарные формы» навсегда изменили облик философии, предлагая альтернативное, нефилософское (социологическое) решение проблем, сформулированных в спорах между эмпиристами и априористами: «Обновленная подобным образом теория познания призвана со-

единить достоинства двух соперничающих теорий, не наследуя их недостатки. Она сохраняет все основные принципы априористов, но в то же время вдохновляется тем позитивным духом, которому старались соответствовать эмпиристы» (Durkheim, 1915: 32). Дюркгейм ожидал, что новая социологическая наука станет центром как науки в целом, так и философии. Социология должна была заменить философию в качестве подобающей арены для эпистемологических споров. Однако этого, очевидно, не произошло. Социологи по-прежнему опираются на эпистемологии, основанные на индивидуализме, а философы продолжают критиковать эпистемологические основания социологии (Уинч, 1996; Рорти, 1997; Turner, 1994).

С самого начала смешение эпистемологии Дюркгейма с его социологией знания привело к отрицанию его эпистемологии как крайне неудачного аргумента. Дюркгейм претендовал на эмпирическую достоверность своей эпистемологии, что оканчивается абсурдным в применении к его социологии знания. Кроме того, непонимание эпистемологической значимости длинного обсуждения тотемов создает у критиков впечатление, что эпистемологический аргумент раздроблен и сжат. Гольденвейзер, один из первых американских критиков, писал: «Хотя замечания автора по данной теме недостаточно обширны и систематичны... попытка автора вывести все психические категории из специфических фаз социальной жизни, которые подверглись концептуализации, столь очевидно искусственна и однобока, что сложно принимать его точку зрения всерьез» (Goldenwieser, 1915: 733). Гольденвейзер полагал, что эпистемология Дюркгейма провалилась, потому что она предполагала сложную социальную и понятийную систему, которая существует не во всех обществах. Как и многим ранним критикам, предрассудки Гольденвейзера в отношении сложности первобытных культур, в сочетании с ошибочной интерпретацией эпистемологического аргумента Дюркгейма как связанного с понятийными системами, мешают ему оценить тезис Дюркгейма²².

Несколько лет спустя Деннес опубликовал часто упоминаемый критический отзыв, в котором объявил аргумент Дюркгейма цикличным и невнятным:

22. Гольденвейзер (Goldenwieser, 1915) утверждает, что эскимосы и прочие первобытные группы не имеют даже рудиментарных социальных классификаций, необходимых для обоснования аргумента Дюркгейма. Отчасти это связано с неправильным пониманием роли, которую играют тотемы в аргументе Дюркгейма. Но здесь также, очевидно, находит выражение распространенное допущение о превосходстве западных форм мышления. Аналогичным образом Деннес выдвигает откровенно расистский аргумент о том, что негры и эскимосы в Соединенных Штатах опровергают теорию Дюркгейма: «Лишь представителям очень близких рас можно приписать достижения, описываемые Дюркгеймом. Группа детей-эскимосов или негров, помещенная в англоязычное общество, никогда бы не обрела те же качества ума и не установила бы тех же отношений с общественными обычаями и институтами, как такое же число немецких или французских детей, о чем свидетельствует опыт Соединенных Штатов Америки» (Dennes, 1924: 52). Среди ранних исследователей существовало единодушное мнение, что Дюркгейм зашел слишком далеко, провозгласив базовое равенство всех людей. Эта «ошибка» только делает Дюркгейму честь. Дюркгейм, в противоположность Леви-Брюлю, настаивал, что «примитивы» не глупее любых других людей, а их формы мышления являются, скорее, продуктом их религиозных практик. Господствующее убеждение в расовом неравенстве, несомненно, помешало оценить по достоинству тезис Дюркгейма о базовом подобии мыслительных способностей всех людей.

«Дюркгеймова теория происхождения категорий основывается на его туманной концепции разума. Если он понимает разум в кантовском смысле, привычном для эпистемологии, как систему познавательных способностей субъекта, тогда странно говорить, что категории разума в каком бы то ни было смысле переняты из социальной организации. Чтобы индивидуальный разум мог вообще распознавать одно, многие и все деления его социальной группы, должна существовать и использоваться категория количества... Если, с другой стороны, Дюркгейм понимает под разумом просто совокупность представлений или идей, тогда предположение, что первые идеи времени были связаны с периодичностью первобытных религиозных ритуалов, первыми идеями качества, разделением племени и т. д., не лишено смысла. Но в таком случае данное предположение имеет лишь историческое значение, если оно вообще имеет какое-либо значение. Оно не имеет прямого отношения ни к эпистемологическому, ни к психологическому изучению сущности или статуса категорий разума» (Dennes, 1924: 39).

Деннес утверждал, что эпистемология Дюркгейма достоверна лишь как теория содержания или социология знания, а не как теория формы разума. Он объявил его эпистемологию неудавшейся (Dennes, 1924: 53). Этот анализ Деннеса оказал огромное влияние. Он стал главным источником парсоновского прочтения Дюркгейма, и до сих пор регулярно цитируется исследователями дюркгеймовской эпистемологии и/или социологии знания.

Реальный тщательно выстроенный аргумент Дюркгейма мало совпадает с его общепринятой интерпретацией. Создается ощущение, что после первого круга ошибочных интерпретаций между 1910 и 1925 гг. к его эпистемологическому аргументу никогда не возвращались (Rawls, 1997). Все согласилось с тем, что эпистемология Дюркгейма полностью провалилась. Дюркгейма упорно изображают либо человеком, который никогда не осознал, что его поздняя социология знания противоречит его ранним эмпирическим исследованиям (Parsons, 1968), либо человеком, который умер слишком рано, не успев решить данную проблему (Stone, Farberman, 1967; Hughes, 1977 [1958]; Parsons, 1968). Никто не понимает, что и социология знания, и ранние эмпирические исследования опираются на эпистемологию, которая замещает и первую, и вторые. Исследователи крайне критичны, когда обсуждают свое разочарование от того, что им кажется неразрешимыми противоречиями у Дюркгейма, которые они объясняют его философской наивностью. Книга за книгой, статья за статьей критики жалуются на то, что Дюркгейм не удовлетворил ожидания хорошего научного исследования.

Критики часто говорят об обманутых надеждах, о том, что они ожидали большего. Доминик Лакапра дошел даже до того, что назвал аргумент Дюркгейма «чем-то вроде слепленного воедино невообразимо чудовищного Франкенштейна» (LaCapra, 1972: 287). Разочарованные комментарии по поводу его эпистемологии особенно заметны на фоне широкого признания важности идей Дюркгейма.

Парсонс, который не скрывал своего уважения к работам Дюркгейма, защищал его от некоторых распространенных неверных прочтений и строил свой струк-

турный функционализм на интерпретации его работ, тем не менее выражал недоумение и даже раздражение по поводу дюркгеймовской эпистемологии: «Его эпистемология поместила основания человеческого разума в тот же самый релятивистский круг, сделав относительным сам предшествующий релятивизм, поскольку релятивизм социальных типов является продуктом системы категорий, которые достоверны только для конкретного социального типа. Эту доктрину можно назвать „социальным солипсизмом“. Она ведет ко всем тем скептическим последствиям, которые хорошо известны в случае индивидуального солипсизма. Если коротко, то это *reduction ad absurdum*» (Parsons, 1968: 447). Эта критика Парсонсом цикличности и солипсичности эпистемологии Дюркгейма — критика, которая многим обязана Деннесу (Dennes, 1924) и Гельке (Gehlke, 1915), — оказалась чрезвычайно влиятельной.

Лакапра отражает общую тенденцию, заключающуюся в неразличении между дюркгеймовской социологией знания и его эпистемологией или между категориями и коллективными представлениями, утверждая, что «коллективные представления, в дюркгеймовском понимании, охватывают диапазон от общепринятого вербального поведения, основывающегося на глубоко укорененных верованиях, до развитых „идеологий“ и более-менее изощренных теоретических рассуждений» (LaCapra, 1972: 265–266). Лакапра заключает: «К сожалению, занявшись столь очевидно безрезультатной вещью, как социальная метафизика, Дюркгейм впустую растратил как свой огромный интеллект, так и свою подлинную духовную глубину. От него можно было ожидать более убедительной попытки синтезировать несогласованные элементы современного опыта и наследие обесцененных символических форм» (LaCapra, 1972: 281).

Столь же обычно об эпистемологии Дюркгейма судят по текстам, в которых ее нет. Такие первые критики, как Гельке (Gehlke, 1915), Шауб (Schaub, 1920) и Деннес (Dennes, 1924), опирались в своей критике преимущественно на статью «Представления индивидуальные и коллективные» (Дюркгейм, 1995), опубликованную за 14 лет до «Элементарных форм», — статью, которая представляла собой критику Джеймса, а не презентацию эпистемологии Дюркгейма (Rawls, 1997). В одной из немногих работ, посвященных дюркгеймовской эпистемологии — книге Пола Хёрста «Дюркгейм, Бернар и эпистемология» (Hirst, 1975), — анализ эпистемологии Дюркгейма отталкивается от «Правил социологического метода», где Дюркгейм не излагает эпистемологический аргумент. Хёрст предсказуемо объявляет позицию Дюркгейма несостоятельной: «Эпистемология, развиваемая в „Правилах социологического метода“, — это невозможная эпистемология» (Hirst, 1975: 5). Оллок, один из немногих защитников дюркгеймовской эпистемологии, утверждает, что практика извлечения эпистемологии из ранних эмпирических, а не поздних работ доминирует (Allcock, 1983). К сожалению, сам Оллок фокусируется на лекциях о прагматизме, а не на «Элементарных формах». Это создает новые проблемы, поскольку эпистемология в этих лекциях не представлена.

Льюис Козер вторит этой общей теме, утверждая, что хотя «в свете последующего критического обсуждения данного тезиса можно сказать, что Дюркгейм не смог выявить социальные истоки категорий мышления» (Coser, 1971: 140), важно отметить, что он внес существенный вклад в социологию знания. Из раза в раз повторяется, что, хотя Дюркгейм с треском провалился в попытке построить эпистемологию, его эмпирические работы и его социология знания могут быть спасены.

Во введении к «Правилам» Люкс интерпретирует эпистемологию Дюркгейма как фокусирующуюся на символах, но не интересующуюся их герменевтическим измерением (Lukes, 1982). Такое приравнивание социологии знания к эпистемологии особенно неудачно, поскольку оно заставляет Люкса утверждать, что Дюркгейм не замечает измерение смысла или герменевтику. На самом деле, центральной проблемой эпистемологии Дюркгейма является осмысленность. Однако его обсуждение смысла не становится герменевтическим, поскольку он убежден, что ему удалось избежать проблем неопределенности и интерпретации на эпистемологическом уровне путем обнаружения эмпирически достоверных категорий мышления. Если категории не требуют интерпретации, тогда герменевтика не нужна. Люкс не понимает этого, трактуя подход Дюркгейма как «движимый страстью к „абсолютной“ концепции объективности, [которая] может быть лишь бесплодным предписанием для гуманитарных наук» (Lukes, 1982: 15).

Даже когда критики сочувствуют тому, что они называют дюркгеймовской «теорией познания», они все равно интерпретируют его позицию в идеалистических социально-конструктивистских терминах, согласующихся с его социологией знания, но не с его эпистемологией. Их положительная оценка обусловлена лишь тем, что они сами являются социальными конструктивистами или прагматистами, признающими неопределенность познания. Стоун и Фарберман (Stone, Farberman, 1967) были одними из первых сторонников мнимого идеалистического прагматизма Дюркгейма в Соединенных Штатах. Заявляя о радикальном разрыве с предшествующими исследователями творчества Дюркгейма, Стоун и Фарберман продолжают общую тенденцию смешения эпистемологии и социологии знания, что приводит их к убеждению, что Дюркгейм «зашел в тупик в попытке нащупать новую эпистемологию и, имплицитно, новую онтологию» (Stone, Farberman, 1967: 163–164). Они полагают, что мнимый идеализм Дюркгейма вынудил его обратиться к прагматизму.

Позднее аргумент о том, что мнимый идеализм Дюркгейма составляет более важный вклад, стал достаточно популярен. Его отстаивали Александр (Alexander, 1988) и Коллинз (Collins, 1988) в области исследований культуры, Степан Мештрович (Meštrović, 1988, 1992) и Дженнифер Леман (Lehmann, 1990) — в связи с постструктуралистским идеализмом, Годлав (Godlove, 1989) — в области исследований религии и Дэвид Блур (Bloor, 1982) и другие — в области социологии науки, где дюркгеймовская социология знания интерпретируется как социально-конструктивистская предшественница исследований научной практики.

Предложенная Гилбертом (Hilbert, 1992) интерпретация Дюркгейма и Гарольда Гарфинкеля как социальных конструктивистов продолжает эту современную тенденцию использования идеалистической интерпретации эпистемологии Дюркгейма. Согласно Гилберту, «нетрудно понять, почему Дюркгейм отказался бы от своего конечного равенства [между обществом и идеями]» (Hilbert, 1992: 78). С точки зрения Гилберта, эпистемология Дюркгейма предполагает ряд социально заданных идей, которые ограничивают опыт. Практики, согласно интерпретации Гилберта, — не более чем «искусные» способы конструирования линий социального действия. В практиках нет никакого реального паттерна, лишь зримый паттерн: «Мы видим в осуществляемом членами общества искусном управлении индексальными выражениями коллективный метод поддержания фольклора, касающегося относительно фиксированных глубинных паттернов» (Hilbert, 1992: 51; см. также: 56, 66, 75, 91). Иллюзия стабильной реальности, согласно этой точке зрения, зависит от ограничений, а ограничения, согласно Гилберту, обеспечиваются идеальными категориями. Категории «придумываются» обществом (Hilbert, 1992: 78). Им не соответствует никакая эмпирическая реальность, и без них никакая реальность не может восприниматься. Следовательно, истина целиком зависит от идеальных категорий конкретного общества. Гилберта не беспокоит отсутствие каких-либо независимых критериев истины, предполагаемое его интерпретацией Дюркгейма²³. Эта идеалистическая интерпретация прямо противоречит эпистемологическому аргументу самого Дюркгейма, который пытался специфицировать критерии истины.

Коллинз, хотя он внес существенный вклад в современные исследования Дюркгейма своей интеракционистской интерпретацией дюркгеймовской теории практики и подчеркивает важность дюркгеймовской социологии знания для современной социальной теории, разделяет идеалистическую интерпретацию эпистемологии Дюркгейма. Коллинз полагает, что «Элементарные формы» в основном игнорировались исследователями Дюркгейма. «Что упускается?» — спрашивает он. «В сущности, самые ценные, на мой взгляд, части Дюркгейма. Считается, что его важнейшая книга „Элементарные формы религиозной жизни“... представляет интерес лишь для социологов религии, хотя иногда делаются ссылки (обычно крайне критические) на предлагаемую в ней социально-редукционистскую теорию познания» (Collins, 1988: 108). Вслед за Стоуном и Фарберманом Коллинз считает дюркгеймовскую эпистемологию «социально-редукционистской», видя ценность данной работы Дюркгейма в основном в ее релевантности для культурных исследований.

Даже Годлав, который напрямую обращается к аргументу Дюркгейма относительно истоков категорий понимания в «Элементарных формах», путает социологию знания и эпистемологию. Он утверждает, что «идеалистическая» эпистемология Дюркгейма более сложна, чем полагали критики, и что Дюркгейм имел

23. Столь же мало его интересуют последствия его интерпретации Гарфинкеля как идеалистического социального конструктивиста — интерпретации, которая равно далека от истины.

веские причины, чтобы попытаться «связать модальную структуру категорий с идеальным объектом *за пределами мира*» (Godlove, 1986: 385). Согласно Годлаву, Дюркгейм «обратился к идеализму с целью преодоления того, что он считал эмпиристско-априористским тупиком» (Godlove, 1986: 390). Годлав заявляет, что, столкнувшись с эмпиристской критикой, Дюркгейм пришел к выводу, что категории могут иметь лишь неэмпирическое (т. е. идеальное) происхождение.

Критика Дюркгеймом эмпиризма была гораздо более изощренной, нежели полагает Годлав, а его эпистемология была полностью эмпирической, поскольку он рассматривал социальные практики как конкретные и наблюдаемые, а не идеальные феномены. Подчеркивая важность различия между социологией знания и эпистемологией, Годлав тем не менее путает их. Он проинтерпретировал эпистемологию идеалистически, как замещение эмпирического идеальным, что справедливо лишь для социологии знания. Он приходит к выводу, что «хотя Дюркгейм полностью осознавал, какую эпистемологическую проблему ставит его социологическая теория, все предложенные им решения потерпели крах» (Godlove, 1986: 400). В сноске к процитированному фрагменту он добавляет: «Подробности слишком хорошо задокументированы, чтобы повторять их здесь» (Godlove, 1986: 400, п. 28).

Полемика о «двух Дюркгеймах»

Столь сильное разочарование в ученом, от которого социология ожидала столь многого и работы которого вызывали устойчивый интерес на протяжении ста лет, требует объяснения. В данном случае объяснение предполагает обращение к сложной истории ошибочных интерпретаций и реакций на эти интерпретации как в Соединенных Штатах, так и в Европе. Критики с самого начала пошли по ложному пути, интерпретируя Дюркгейма как идеалиста и смешивая эпистемологию и социологию знания. С этого момента изучение творчества Дюркгейма заключалось в спорах между разными ошибочными интерпретациями, ни одна из которых не ставила под вопрос первоначальную оценку его позиции как идеалистической.

Хотя большую часть этого столетия европейские и американские толкования творчества Дюркгейма полностью противоречили друг другу — европейцы интерпретировали Дюркгейма в идеалистических и социально-конструктивистских терминах, тогда как в Соединенных Штатах и Британии развивалась позитивистская функционалистская трактовка, основанная на его ранних работах, — самые первые исследователи и в Европе, и в Соединенных Штатах интерпретировали Дюркгейма в свете его поздних работ (в частности — «Элементарных форм»), которые считались ими идеалистическими и социально-конструктивистскими (Dennes, 1924; Schaub, 1920; Gehlke, 1915; Lévi-Bruhl, 1966b [1922]). Расхождение между американскими и европейскими точками зрения не было заметно вплоть до 1930-х гг., когда в Соединенных Штатах появилась позитивистская интерпретация. Первоначальная идеалистическая интерпретация идей Дюркгейма в Европе не

претерпела изменений, и влияние Дюркгейма на континентальную антропологию, лингвистику и социологию было связано в основном с его мнимым идеализмом.

В Соединенных Штатах, однако, изучение Дюркгейма пошло в совершенно ином направлении, когда прагматисты и другие социальные мыслители, которые в 1910–1920-е гг. интерпретировали Дюркгейма преимущественно как идеалиста, утратили популярность (Rawls, 1997). В 1930-е гг., в особенности благодаря усилиям Толкота Парсонса по спасению Дюркгейма от ранних идеалистических интерпретаций его идей, стала популярной новая интерпретация Дюркгейма как позитивистского функционалиста. Парсонс писал: «В 1924–1925 годах я провел год в качестве аспиранта-социолога в Лондонской школе экономики... Дюркгейма, конечно, знали и в Англии, и в Америке, но *в подавляющем большинстве случаев* обсуждение было пренебрежительным; его считали апостолом теории „несостоятельного группового сознания“» (Parsons, 1968: viii).

Хотя Парсонс серьезно критикует эпистемологию и социологию знания Дюркгейма за их идеализм, интерпретацию Дюркгейма в качестве идеалиста предложил не он. Наоборот, в попытке спасти Дюркгейма от уже популярной идеалистической интерпретации Парсонс создал позитивистскую трактовку его творчества. В рамках этой трактовки работы «раннего» Дюркгейма интерпретировались позитивистско-функционалистски и резко противопоставлялись его «поздним» работам, которые по-прежнему трактовались в качестве идеалистической социологии знания. Такая интерпретация творчества Дюркгейма как делящегося на ранний позитивистский и поздний идеалистический периоды, обычно называемая гипотезой «двух Дюркгеймов», успешно отвлекала исследователей в Соединенных Штатах от серьезного анализа его поздних работ вплоть до сегодняшнего дня.

С 1930-х по 1980-е гг. европейцы поддерживали одну «сторону» аргумента Дюркгейма, тогда как американцы отдавали приоритет другой. Европейцы видели в Дюркгейме идеалиста, в то время как американцы подчеркивали позитивистско-функционалистскую, как они считали, сторону аргумента Дюркгейма. Наконец, в 1980-х, с ослаблением влияния Парсонса, предметом привязанности вместо «раннего» Дюркгейма, которого предпочитал Парсонс, стал «поздний» Дюркгейм, которого Парсонс высмеивал. Это «открытие заново» «позднего» Дюркгейма в Соединенных Штатах привело к усилению интереса к дюркгеймовской социологии знания или культурной социологии и в европейской социальной теории, которая в значительной мере основывалась на идеалистической интерпретации творчества Дюркгейма. Однако при этом ни парсоновская гипотеза «двух Дюркгеймов», ни первоначальная идеалистическая интерпретация Дюркгейма не были поставлены под сомнение.

Ключевым звеном проблемы является первоначальная интерпретация «Элементарных форм» как идеалистической работы. Именно из-за этой первой ошибочной интерпретации Парсонс изобрел гипотезу «двух Дюркгеймов», чтобы избежать последствий принятия идеалистической интерпретации творчества Дюркгейма. Современное переоткрытие культурного Дюркгейма лишь возвра-

щает исследователей к неправильному пониманию его работ. В силу этой интерпретации творчество Дюркгейма первоначально показалось неприемлемым для социологов в Соединенных Штатах и Британии (за исключением небольшой группы социологов-прагматистов в Чикагском университете). Дюркгейм стал действительно популярен в Соединенных Штатах только после того, как Парсонс разделил его работы на «ранние» и «поздние», избавившись от социологии знания и эпистемологических аргументов и создав позитивистско-функционалистскую интерпретацию.

В Соединенных Штатах при ссылке на аргумент о «двух Дюркгеймах» обычно упоминают парсоновский анализ в «Структуре социального действия» (Parsons, 1968). Парсонс говорит в этом отношении об англо-американской предубежденности против идеализма: «Индивидуалистическая предрасположенность главной англо-американской традиции позитивистского мышления привела к тому, что любая теория, которая, как считается, ставит ее под вопрос, почти автоматически называлась „идеалистической“ и потому обвинялась в „метафизичности“. Это было особенно заметно в случае Дюркгейма, в результате чего он до сих пор известен главным образом как теоретик „несостоятельного“ и „метафизического“ понятия группового сознания» (Parsons, 1968: 307).

Несмотря на понимание того, что отрицание якобы идеалистической эпистемологии Дюркгейма является предрассудком, Парсонс не ставит под вопрос идеалистическую интерпретацию. Наоборот, он полагает, что последняя фаза творчества Дюркгейма носит исключительно идеалистический характер, потому что она не была завершена из-за преждевременной кончины Дюркгейма (Parsons, 1968: 304). Предполагается, что Дюркгейм никогда бы не оставил свои идеи в этом идеалистическом состоянии. Однако это объяснение неубедительно, поскольку между публикацией «Элементарных форм» и смертью Дюркгейма прошло пять лет, на протяжении которых он многократно излагал свою якобы идеалистическую эпистемологическую позицию²⁴.

К сожалению, чтобы спасти остальные сочинения Дюркгейма от предубеждения против идеализма, Парсонс жертвует «Элементарными формами». Парсонс утверждал, что Дюркгейм, «пытаясь избежать западни позитивизма, промахнулся мимо цели и угодил прямоком в идеализм» (Parsons, 1968: 445). Чтобы защитить социологию от этого идеалистического влияния, Парсонс попытался сфокусироваться на, как ему казалось, функционально-позитивистском Дюркгейме ранних эмпирических исследований. «На последнем этапе социология Дюркгейма оказалась на распутье. Оба пути предлагали способ преодоления позитивизма, но в свете тенденции социологической мысли, проанализированной в настоящем исследовании [исследовании Парсонса], в особенности — в следующем разделе, идеалистическую фазу следует считать aberrацией, тупиком» (Parsons, 1968: 447). Поэтому «Элементарные формы» не повлияли всерьез на развитие американской

24. См., например, лекции о прагматизме (Durkheim, 1955) и статью «Дуализм человеческой природы и его социальные условия» (Дюркгейм, 2013 [1913]).

социальной теории. Попытка Парсонса разделить раннюю и позднюю фазы аргумента Дюркгейма оказала глубокое влияние на последующие прочтения «Элементарных форм». Согласно Лакапре, «в своем монументальном труде „Структура социального действия“ Толкот Парсонс показал, что мышление Дюркгейма было пронизано неразрешимым противоречием между ранним позитивизмом и поздним идеализмом и мучительно *пыталось отыскать* точки соприкосновения с другими волюнтаристскими теориями действия» (LaCapra, 1972: 5).

По крайней мере, после Парсонса ссылки на «двух Дюркгеймов» стали регулярно появляться в текстах о Дюркгейме (Parsons, 1968; Stone, Farberman, 1967; Hughes, 1977; Coser, 1971; Lukes, 1973; LaCapra, 1972; Fenton, 1984; Alexander, 1988). Александер пишет, что «хотя некоторые интерпретаторы до сих пор не сдались (см. напр.: Giddens, 1977; Traugott, 1978), сегодня все больше исследователей соглашаются с тем, что в поздний период в социологии Дюркгейма произошел радикальный сдвиг» (Alexander, 1988: 10–11)²⁵.

25. Гидденс практически единственный полностью отверг парсоновскую формулировку поздних идей Дюркгейма как радикально отличающихся от его ранних работ. Гидденс поставил под сомнение гипотезу о двух Дюркгеймах уже в 1971 году (Giddens, 1971: 65–82, 105–106, 114), тщательно задокументировав преемственность между аргументами Дюркгейма в раннем обзоре книги Шеффле и аргументами в поздних работах. Как отмечает Гидденс, особенно поразительно сходство между этим ранним обзором и заключением «Элементарных форм». Кроме того, Гидденс утверждает, что разделение на раннего и позднего Дюркгейма на основании якобы изменения его представлений о принуждении тоже ошибочно (Giddens, 1971: 87–89). Другие исследователи, заявлявшие о своем отказе от гипотезы двух Дюркгеймов, фактически проводили не менее проблематичное разделение между двумя формами принуждения. Нисбета, хотя в литературе на него ссылаются как на сторонника гипотезы двух Дюркгеймов (например, Фентон [Fenton, 1984: 32] обсуждает теорию двух Дюркгеймов у Нисбета), лучше отнести к группе тех, кто различает две формы принуждения. Нисбет открыто критикует тезис о двух Дюркгеймах: «Некоторые считают, что эта его работа [„Элементарные формы“] знаменует собой переход Дюркгейма к более идеалистической или, в любом случае, менее позитивистской стадии мышления. Должен признаться, я этого не вижу» (Nisbet, 1974: 59). Однако в «Социологической традиции» Нисбет утверждает, что при написании «Разделения труда» все же произошел переход (Nisbet, 1993 [1966]). Этот переход, согласно Нисбету, был связан с осознанием Дюркгеймом того, что солидарность и коллективные представления могут играть роль в современном обществе тоже лишь благодаря принуждению. Это не был переход к идеализму. Нисбет вновь пишет: «Слишком долго исследователи Дюркгейма упорствовали в том, что эти работы следует отнести к разным интеллектуальным категориям, как если бы они символизировали никак не связанные между собой этапы его труда» (Nisbet, 1993: 87). Козер тоже выделяет разные виды принуждения. В своем обсуждении раннего и позднего Дюркгейма, например, в: Coser, 1971: 129, 132, 136, он утверждает, что произошло несколько переходов: от внешнего принуждения — к интернализации принуждения в форме морали, от одного мнения по поводу необходимости коллективного сознания — к другому и от эктернализированного закона — к интернализированным правилам. Парсонс тоже принял аргумент о принуждении в последние годы своей жизни (Parsons, 1973). Однако Дюркгейм возражал против такой интерпретации своих идей. Он считал, что интерпретация его позиции как сфокусированной на внешнем принуждении «привела ко множеству недоразумений» (Durkheim, 1915: 239). Он выражал надежду, что анализ, представленный в «Элементарных формах», положит конец этой проблеме, которую он формулировал следующим образом: «Нам приписывалось мнение, что физическое принуждение играет ключевую роль в социальной жизни. На самом же деле мы всегда считали его не более чем материальным и поверхностным выражением внутреннего и глубинного факта, который целиком идеален: морального авторитета» (Durkheim, 1915: 239). Затем Дюркгейм говорит, что социологическая задача состоит в поиске форм внешнего принуждения, которые соответствуют различным формам морального авторитета, как он и поступил в «Элементарных формах».

Г. Стюарт Хьюз соглашается с тезисом о двух Дюркгеймах в работе «Сознание и общество». Хьюз предлагает свою версию перехода, которая близка тексту Парсонса: «В случае Дюркгейма это [конфронтация с религией] означало начало медленного перехода к новому, более глубокому пониманию предмета. Но этот переход произошел для него слишком поздно, чтобы привести к планируемой им полной ревизии своих предыдущих исследований» (Hughes, 1977: 284). Влияние Парсонса на Хьюза очевидно не только в этом, но и в следующем пассаже, который он прямо заимствует у Парсонса: «Точно так же Дюркгейм пришел в конечном итоге к утверждению, что общество существует „только в умах индивидов“... „Пытаясь избежать западни позитивизма“, он „промахнулся мимо цели“ и „угодил прямоиком в идеализм“... Ироничный итог для того, кто сначала пытался определять общество на языке „вещей“» (Hughes, 1977: 285). Хьюз полагает, что Дюркгейм так и не смог разрешить это противоречие:

«Но в более философском смысле его учение не содержало четких указаний. До самого конца центральное противоречие сохраняло свою силу. С одной стороны, был позитивистский словарь, стремление к системе „императивных правил“, в котором критики увидели остаточные следы контовской метафизики, что заставляло его искать простые и однозначные объяснения. В то же время имелось масштабное духовное определение социальной реальности, которое носило очевидно идеалистический, нестрогий и плюралистический характер. Эти два аспекта своей доктрины Дюркгейм так и не смог окончательно синтезировать» (Hughes, 1977: 286; курсив мой. — Э. Р.).

Парсонс предостерегал от следования по пути, проложенному поздним Дюркгеймом, и фокусировался в своей социологии на раннем Дюркгейме, который казался ему функционалистом и «позитивистом». Это привело к тому, что в Соединенных Штатах акцент был сделан на функционалистском Дюркгейме с соответствующим игнорированием как его социологии знания, так и его эпистемологии.

В Европе дела обстояли совсем иначе. Там влияние Дюркгейма было связано прежде всего с тем, что Парсонс называл его поздними идеями, — с социологией знания, т. е. логикой понятий, изложенной в 1912 году в последней главе «Элементарных форм», в 1913–1914 годах — в девятнадцатой главе лекций о прагматизме и в длинных обсуждениях классификации и тотемизма, которые были неправильно поняты как «системы» идей. Предложенная Леви-Брюлем первоначальная интерпретация эпистемологии Дюркгейма как философии логики абстрактных понятий оказала влияние на Леви-Стросса, который, в свою очередь, инкорпорировал эту точку зрения в свой структурализм, оказавший затем серьезное влияние на развитие французского структурализма. Постструктурализм тоже наследует интерпретацию эпистемологии как системы верований.

Кроме того, дюркгеймовская социология знания повлияла в определенной мере на семиотические аргументы Соссюра (Jameson, 1972; Aarsleff, 1982; Alexander,

1988). Джеймисон утверждает, что сосюрвовское разделение *langue* и *parole* заимствовано у Дюркгейма: «Теоретические преимущества этой новой модели можно оценить, если сравнить ее с социологией Дюркгейма, которая, судя по всему, была ее источником» (Jameson, 1972: 27). Джеймисон также упоминает в связи с этим В. Дорошевского (Doroszewski, 1933: 82–91) и Роберта Геделя (Godel, 1957: 282). Он пишет: «Не только акцент последнего [Дюркгейма] на репрезентационной природе социальных фактов сильно напоминает сосюрвовское понятие знака... но и сам посыл дюркгеймовской мысли с ее попыткой отделить личное и индивидуальное от объективного и социального вполне согласуется с сосюрвовским различием *langue* и *parole*» (Jameson, 1972: 29).

В результате недавнего возрождения интереса к Дюркгейму в Соединенных Штатах в фокусе внимания оказался именно последний период его творчества, который всегда был важен в Европе. Поскольку у функционализма сегодня плохая репутация, новейшая тенденция в Соединенных Штатах состоит в рассмотрении очевидно идеалистического Дюркгейма поздних работ в качестве «реального» Дюркгейма. Поздние работы теперь считаются более релевантными для современной социологии, чем ранние. Крупнейшие представители социально-конструктивистского подхода, в особенности те из них, которые занимаются исследованиями науки и культуры, в последние десятилетия начали признавать дюркгеймовскую социологию знания, изложенную в «Элементарных формах» и «Первобытной классификации», в качестве важной предшественницы своей позиции. Когда в постпозитивистский период многие социологи обратились к исследованиям культуры и начали работать с дилеммами, сформулированными постмодернизмом, постструктурализмом и семиотикой, аргументы Дюркгейма относительно важности коллективных представлений сделали позднего Дюркгейма релевантным для современных исследований.

Александр и Коллинз (напр.: Collins, 1988, 1990) утверждают, что указанные интеллектуальные школы выросли именно из позднего Дюркгейма. Александр пишет: «Безусловно, понять дюркгеймовские корни современных исследований культуры, не учитывая принципиальное своеобразие этих поздних работ, нельзя» (Alexander, 1988: 10–11). Александр продолжает: «И в качестве теории, и в качестве эмпирической практики постструктурализм и семиотические исследования в целом можно рассматривать как разработку одного из путей, открываемых поздней социологией Дюркгейма. Они показали важность его поздней теории убедительнее любой другой дисциплины в собственно социальных науках» (Alexander, 1988: 6).

Стив Фентон точно так же связывает возрождение интереса к Дюркгейму в 1970–1980-х гг. с замещением раннего Дюркгейма поздним в американской интеллектуальной традиции: «В ранней американской социологии считалось, что в своих работах он наделяет социальные феномены излишней реалистичностью, и поэтому все были убеждены, что его сочинения противоречат американскому индивидуализму и волюнтаристской традиции» (Fenton, 1984: 1). Фентон упоми-

нает Парсонса (Parsons, 1968) и Хинклей (Hinkle, Hinkle, 1954). Затем он пишет: «Возрождение было отмечено решительным отказом от прошлых интерпретаций Дюркгейма как краеугольного камня консерватизма, и хотя новые работы не сняли все социальные вопросы, касающиеся слабости Дюркгейма как социолога, они представили эти слабости в новом свете» (Fenton, 1984: 1).

Хотя эта новая высокая оценка мнимо идеалистической стороны дюркгеймовского аргумента во многих отношениях представляет собой шаг вперед по сравнению с многолетними толкованиями Дюркгейма как позитивиста, функционалиста, идеалиста, дуалиста, рационалиста и реалиста, она тем не менее основывается на неправильном понимании творчества Дюркгейма, разделяемого на позднюю идеалистическую и раннюю позитивистскую стадии. Когда современные теоретики утверждают, что Дюркгейм был предшественником постструктурализма, постмодернизма или прагматизма, они просто доводят до логического конца линию рассуждения, ведущую свой отсчет от идеалистической интерпретации Дюркгейма, популяризированной Леви-Брюлем, Гельке, Деннесом, Леви-Строссом и Парсонсом и непрерывно длившейся вплоть до сегодняшнего дня. Они продолжают путать социологию знания и эпистемологию.

Нынешнее восхищение «поздними» работами Дюркгейма центрировано на его социологии знания и не распространяется на его эпистемологический аргумент. Вследствие этого предметом современных споров и дилемм, касающихся Дюркгейма, являются недостатки рассмотрения дюркгеймовской социологии знания в качестве адекватного эпистемологического основания социологии (Bloor, 1982; Alexander, 1988; Collins, 1988; Meštrović, 1992), а не его функционализм, эмпирические исследования или собственно эпистемология. Данный взгляд на творчество Дюркгейма «переоткрывает» ту его сторону, которую всегда подчеркивали в Европе. Он не ставит под вопрос идеалистическую интерпретацию «Элементарных форм». Он лишь утверждает, что поздний идеализм его социологии знания лучше, чем ранний функционализм. В силу этого новый интерес к дюркгеймовской социологии знания ироничным образом усиливает игнорирование его эпистемологического аргумента.

Проблема со всеми этими спорами заключается в том, что двух Дюркгеймов никогда не существовало²⁶. Европейские и американские интерпретации Дюркгейма являются лишь двумя сторонами одного и того же аргумента, вытекающего из ошибочного идеалистического понимания «Элементарных форм». Обе ошибочные интерпретации обусловлены неспособностью разделить социоземпирическую эпистемологию Дюркгейма и его социологию знания. Без опоры на эпистемологию дюркгеймовская социология знания представляет собой идеалистическую теорию

26. Сам Дюркгейм говорит о «водоразделе» в своем мышлении (Durkheim, 1982). В качестве даты он указывает 1895 год. Но он говорит, что изменилась его способность социологически обсуждать вопрос религии, а не эпистемология, метод или общетеоретическое направление, как полагали ранее (Lukes, 1982: 259).

фиктивной реальности. Однако Дюркгейм ясно намеревался положить в основание своей социологии знания собственную уникальную эпистемологию.

Александр утверждает (Alexander, 1988: 6), что хотя поздний Дюркгейм релевантен для культурных исследований, он должен согласиться с теми же ограничения эмпирической достоверности, что и культурные исследования. Этот аргумент явно противоречит претензиям самого Дюркгейма на эмпирическую достоверность его исследований. Хотя Дюркгейм, действительно, оказал огромное и признанное влияние на развитие социологии знания и социально-конструктивистского мышления (Bloor, 1982; Alexander, 1988; Fenton, 1984), последние существенно отличаются от его эпистемологии, которая не должна признавать те же ограничения и неопределенность, что и культурные исследования.

Для социальных конструктивистов лучшей разновидностью эпистемологии, на которую можно надеяться, является социология знания, постулирующая отсутствие детерминации между мышлением и реальностью и не обладающая эмпирической достоверностью. Социальный консенсус, структура или общепринятые практики, утверждают они, заставляют людей верить в определенные вещи или думать определенным образом. Поскольку у людей есть одни и те же верования, они действуют таким образом, чтобы поддерживать их. Возникающий в итоге консенсус создает видимость достоверной связи между мышлением и реальностью, хотя на самом деле ее не может быть. Это делает научную практику и повседневное понимание возможными в определенных границах, но исключает возможность эмпирической достоверности.

Однако для Дюркгейма решением проблемы неопределенности было выведение категорий понимания из исполняемой практики. Хотя Дюркгейм приветствовал прагматистскую попытку преодолеть дуализм мышления и реальности с помощью динамической связки действия, он не соглашался с практической теорией фиктивной реальности. Он утверждал, что попытка Джеймса не увенчалась успехом, потому что аргумент оставался индивидуалистическим. В потоке опыта возникает проблематичный момент, момент напряжения. Джеймс говорит, что в такие моменты необходимость действия заставляет людей осознавать происходящее. Действие или необходимость действия превращает поток эмпирической реальности в концептуальную реальность. Границы между мышлением и реальностью больше не существует. Они сливаются в действии. Однако этот метод преодоления дуализма ведет к аргументу, что какое бы действие ни принималось, пока оно работает, оно является истиной, поскольку больше нет никакой связи с лежащей по ту сторону реальностью. Согласно Дюркгейму, в прагматизме истина, логика и концептуальная целостность уступают место определяемой действием истине каждого конкретного момента. Дюркгейм полагал, что достоверное знание можно объяснить, а разум — спасти, но только если фокус эпистемологического аргумента будет смещен с индивидуального актора на совместно исполняемые практики (а не совместно исповедуемые верования). Он указывал, что это такая же динамическая фокусировка на действии, как и у Джеймса. Разница для Дюрк-

гейма состоит в том, что действия являются практиками, которые по своей сути коллективны (телодвижения, осуществляемые собравшейся группой), тогда как для Джеймса они индивидуальны.

Хотя в последнем разделе «Элементарных форм» Дюркгейм излагал социологию знания с социально-конструктивистских позиций, он не хотел делать из этого аргумента свою эпистемологию. Наоборот, на протяжении предшествующих 400 с лишним страниц книги он тщательно выстраивал эпистемологию, которая демонстрировала эмпирическую достоверность шести категорий понимания. Его социология знания была призвана лишь объяснить возникновение идей, не входящих в число этих шести эмпирически достоверных категорий, а также прямое познание конституируемых ими социальных сил. Он не стремился к социально-конструктивистскому обоснованию достоверности этих категорий, однако именно так его поняли.

Эпистемология Дюркгейма утверждает непосредственную связь между категориями и социоэмпирической реальностью. Знание и истина не фиктивны. Космологии фиктивны, но в конечном итоге можно обнаружить стоящие за ними социальные паттерны, поскольку фиктивная реальность основывается на возможности эмпирически достоверного знания. Таким образом, дюркгеймовская социология знания не опирается на идеалистическую эпистемологию. «Объективность» социальных фактов — столь же важный аргумент для Дюркгейма «Элементарных форм», как и для Дюркгейма «Правил социологического метода». С другой стороны, этот аргумент никогда не был позитивистским, даже в ранних работах, как предполагается в тезисе о «двух Дюркгеймах», поскольку «данности» всегда являются социально сконструированными феноменами, в основе которых лежат социоэмпирические достоверные категории мышления (Durkheim, 1915: 465). Теория исполняемой практики, излагаемая в «Элементарных формах», усложняет этот аргумент, но не меняет его суть, и определенно не свидетельствует о переходе от позитивистской к идеалистической позиции. Иллюзия существования «двух Дюркгеймов» возникает, лишь когда эмпирические аргументы и социология знания рассматриваются вне контекста его социоэмпирической эпистемологии.

Заключение

Недооценка эпистемологического аргумента Дюркгейма имеет важные последствия как для социологии, так и для философии. Для социологии последствия наиболее очевидны. Неверное понимание эпистемологии ведет к серьезным ошибкам в интерпретации всего корпуса дюркгеймовских работ. Мыслитель, которого большинство социологов считают в некотором важном смысле основоположником дисциплины, был принципиально неправильно понят. Опора на работы Дюркгейма при одновременном пренебрежении его эпистемологией сделало дисциплину в целом эпистемологически несостоятельной, как неоднократно указывали философы (Уинч, 1996; Рорти, 1997; Turner, 1994). Что еще важнее, работа, ко-

тору Дюркгейм считал центральной для дисциплины, например, исследования совместно исполняемых практик (взаимодействия) на различных уровнях, была вытеснена на периферию ради выявления якобы дюркгеймовских «структур» или «социальных фактов» либо логики концептуальных или нарративных систем.

Две половины аргумента Дюркгейма использовались по отдельности в разных дисциплинах и субдисциплинах и на двух разных континентах, тем самым лишаясь эпистемологической целостности. Для дисциплины в целом очень важно, считал ли Дюркгейм социальные факты внешними ограничивающими самостоятельные сущностями, как его обычно интерпретировали, или, скорее, исполняемыми практиками, которые налагают моральные ограничения посредством «чувств», возникающих в ходе совместного исполнения практики. Во втором случае структура «чувств» заключается в деталях исполнения совместной практики, а не в невидимых нормах и правилах, постулируемых традиционной интерпретацией. Невидимые нормы и правила можно выявить только путем абстрактной концептуализации, количественного измерения и моделирования. Детали исполняемой практики, напротив, доступны только для детального качественного подхода. Значение этого момента для теоретического понимания «структур» и для предпочтительных методов исследования огромно. Чтобы соответствовать аргументу Дюркгейма, социология должна признать реальный порядок в исполнении каждого индивидуального случая, а не пытаться установить тенденции, которые можно смоделировать²⁷.

Сколь бы важными ни были эти последствия, для философии они имеют еще большее, хотя менее явное значение. Если в основу достоверного эпистемологического аргумента можно положить исследования исполняемой социальной практики, тогда современные эпистемологические аргументы, в особенности аргументы социальных конструктивистов, должны быть пересмотрены, что Дюркгейм понимал уже в 1912 году. Социология и социологическая теория совместно исполняемой практики должны прийти на смену нынешней моде на теории практики, основывающиеся на индивидуальном действии, системах верований или коллективной парадигме, а социология должна переместиться с периферии эпистемологических споров в самую их сердцевину и начать определять критерии достоверности.

Возражения против дюркгеймовской эпистемологии будут и должны выдвигаться и дальше. Хотя в поддержку его позиция можно привести веские доводы, в конечном итоге важнее то, что его работы инициируют важное направление размышлений, которое, хотя это открыто и не признается, всегда имело ключевое значение для социологического предприятия. Было бы ошибкой оценивать данный аргумент на основании его завершенности, которую он не мог приобрести, учитывая ограничения исследовательских методов того времени. Поскольку

27. См.: Garfinkel, 1988, где обсуждается парсоновский пленум и подробно рассматривается практика моделирования гипотетического порядка в традиционной социологии в противоположность выдвигаемому Гарфинкелем допущению о том, что каждый индивидуальный случай демонстрирует наблюдаемый порядок, который доступен для исследования.

эпистемология Дюркгейма зависит в значительной мере от эмпирических деталей актуальных совместно исполняемых практик — деталей, в которых заключается наблюдаемое исполнение социальных фактов, но также деталей, которые относительно мало описывались в исследовательских практиках того времени, — нет ничего удивительного в некоторой незавершенности его аргумента и определенной неточности по отношению к деталям. В противоположность началу XX века, когда такого рода деталям не уделялось никакого внимания, современные технические средства сбора данных и сложная полевая работа способны обеспечить доступ к ним. Для оценки потенциала дюркгеймовской точки зрения следует обращаться именно к современным исследованиям совместно исполняемых практик — исследованиям, которые принято считать не имеющими никакого эпистемологического или общетеоретического значения, хотя они составляют ядро правильно понятого дюркгеймовского проекта.

Одна из проблем, с которой будет неизбежно сталкиваться любое суждение по поводу модели Дюркгейма, состоит в том, что его анализ сильно зависит от осуществления того, что он называет ритуальными взаимодействиями, которые (по крайней мере, с формально-институциональной точки зрения) играют менее заметную роль в современном индустриальном обществе. Такие современные теории, как Гарфинкель (Garfinkel, 1988), Гофман (Гофман, 2000) и Коллинз (Collins, 1988, 1990), показали, что неформальные локальные порядки заменили формальные ритуалы в качестве источника порядка и смысла в современном обществе. Можно показать, что для Гофмана «порядок взаимодействия» принципиально отличается от институциональных социальных практик (Rawls, 1987). Гарфинкель сфокусировался на достижении осмысленности в рамках и посредством локальных порядков, которые тождественны практикам их исполнения. Коллинз говорит о важности того, что он называет «цепочками ритуального взаимодействия», для поддержания социальной солидарности и самости. Дюркгеймовское понятие исполняемых практик можно проинтерпретировать схожим образом, как обозначающее обыденное осуществление «порядка взаимодействия» в повседневной жизни²⁸. Его определенно следует четко отделять от институционализованных систем верований.

Для Дюркгейма переживание моральной силы было важнейшей чертой исполняемой практики, обеспечивающей прямой опыт шести категорий. Обыденные исполнения локальных порядков взаимодействия соответствуют этому требованию. Существуют моральные обязательства на уровне «порядка взаимодействия» (отличающегося от институциональных уровней порядков), в котором все зависит от взаимной приверженности исполняемым практикам (Rawls, 1987). Это придает взаимодействию моральное измерение и предполагает возможность вины, обвинения и доверительности (Rawls, 1990). Первоначальный сакральный харак-

28. Порядки взаимодействия — это не случайные, индивидуально инициируемые или «договорные» порядки. Это структурированные, повторяемые и взаимно ожидаемые порядки, от регулярности которых зависит достижение взаимопонимания между участниками (Rawls, 1987).

тер формальных ритуальных практик, возможно, сыграл свою роль в развитии исходной категории классификации, морально разделив мир надвое с целью придания исходному разделению моральной силы и тем самым социоэмпирической достоверности. Однако ключевым ингредиентом исполняемой практики всегда было восприятие моральной силы ее участниками, которое в принципе можно отделить от религиозных или институциональных ограничений. Опыт совместного созидания моральной силы в ходе и посредством исполнения совместных практик и переживание совместной обязанности исполнения характерны для практик «порядка взаимодействия» (Rawls, 1987, 1990). Предположение самого Дюркгейма о том, что профессиональные ассоциации могут играть в современном обществе роль, соответствующую роли тотемического ритуала в традиционном обществе, указывает в том же направлении.

Литература

- Вико Дж. (1994). Основания новой науки об общей природе наций / Пер. с ит. А. А. Губера. М., К.: REFL-book, ИСА.
- Витгенштейн Л. (1994). Философские исследования / Пер. с нем. М. С. Козловой // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис. С. 75–319.
- Гофман И. (2000). Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. А. Д. Ковалева. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле.
- Дюркгейм Э. (1912). Самоубийство. Социологический этюд / Пер. с фр. А. Н. Ильинского. СПб.: Издание Н.П. Карбасникова.
- Дюркгейм Э. (1995). Представления индивидуальные и представления коллективные // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Канон. С. 208–243.
- Дюркгейм Э. (1996). О разделении общественного труда / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Канон.
- Дюркгейм Э. (1998). Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии (введение и глава 1) / Пер. с фр. А. Б. Гофмана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения / Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+. С. 175–231.
- Дюркгейм Э. (2013 [1913]). Дуализм человеческой природы и его социальные условия / Пер. с фр. Г. Б. Юдина // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 2. С. 133–144.
- Дюркгейм Э., Мосс М. (2011). О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Пер. с фр. А.Б. Гофмана. М.: КДУ. С. 55–124.
- Кант И. (1964). Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского // Кант И. Сочинения. Т. 3. М.: Мысль. С. 69–756.

- Кун Т. (2001). Структура научных революций / Пер. с англ. И. З. Налетова // Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ. С. 9–268.
- Леви-Стросс К. (1983). Структурная антропология / Пер. с фр. В. В. Иванова. М.: Наука.
- Локк Дж. (1985). Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А. Н. Савина // Локк Дж. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль. С. 77–582.
- Рорти Р. (1997). Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета.
- Тайлор Э. Б. (1989). Первобытная культура / Пер. с англ. Д. А. Коропчевского. М.: Политиздат.
- Уинч П. (1996). Идея социальной науки и ее отношение к философии / Пер. с англ. М. Горбачева и Т. Дмитриева. М.: Русское феноменологическое общество.
- Фейерабенд П. (2007). Против метода. Очерк анархистской теории познания / Пер. с англ. А. Л. Никифорова. М.: АСТ.
- Юм Д. (1996а [1739]). Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Пер. с англ. С. И. Церетели // Юм Д. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль. С. 53–655.
- Юм Д. (1996б [1777]). Исследование о человеческом познании / Пер. с англ. С. И. Церетели // Юм Д. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль. С. 3–144.
- Aarsleff H. (1982). From Locke to Saussure: essays on the study of language and intellectual history. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Alexander J. C. (1988). Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today // Durkheimian sociology: cultural studies / Ed. J. C. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press. P. 1–22.
- Allcock J. B. (1983). Editorial introduction to the English translation // Durkheim E. Pragmatism and sociology / Trans. J.C. Whitehouse, ed. J.B. Allcock. Cambridge: Cambridge University Press. P. xxiii–xli.
- Bloor D. (1976). Knowledge and social imagery. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bloor D. (1982). Durkheim and Mauss revisited: classification and the sociology of knowledge // Journal of the History and Philosophy of Science. Vol. 13. № 4. P. 267–297.
- Bloor D. (1983). Wittgenstein: a social theory of knowledge. N. Y.: Columbia University Press.
- Collins R. (1988). The Durkheimian tradition in conflict sociology // Durkheimian sociology: cultural studies / Ed. J.C. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press. P. 107–128.
- Collins R. (1990). Toward a neo-Meadian sociology of mind // Symbolic Interaction. Vol. 12. № 1. P. 1–32.
- Coser L. A. (1971). Masters of sociological thought: ideas in historical and social context. N. Y.: Harcourt.
- Cuvillier A. (1983). Preface to French edition of 1955 // Durkheim E. Pragmatism and sociology / Trans. J. C. Whitehouse, ed. J. B. Allcock. Cambridge: Cambridge University Press. P. xi–xxii.

- Dennes W.R.* (1924). The methods and presuppositions of group psychology // University of California Publications in Philosophy. Vol. 6. № 1. P. 1–182.
- Doroszewski W.* (1933). Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: E. Durkheim et F. de Saussure // Journal de Psychologie. № 30. P. 83–91.
- Durkheim E.* (1912). Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie. Paris: Librairie Felix Alcan.
- Durkheim E.* (1915 [1912]). The elementary forms of the religious life / Trans. J. W. Swain. N. Y.: Free Press.
- Durkheim E.* (1933 [1893]). The division of labor in society / Trans. G. Simpson. N. Y.: Free Press.
- Durkheim E.* (1955 [1913–1914]). Pragmatism and sociology / Trans. J. C. Whitehouse, ed. J. B. Allcock. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim E.* (1960 [1892]). Montesquieu and Rousseau: forerunners of sociology / Trans. R. Manheim. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Durkheim E.* (1982 [1895]). The rules of the sociological method / Trans. W.D. Halls, ed. Steven Lukes. N. Y.: Free Press.
- Durkheim E.* (1995 [1912]). The elementary forms of religious life / Trans. K. Fields. N. Y.: Free Press.
- Fenton S.* (1984). Durkheim and modern sociology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frazer J. G.* (1887). Totemism. Edinburgh: A. & C. Black.
- Frazer J. G.* (1899). The origin of totemism // Fortnightly Review. Vol. 65. P. 647–665.
- Frazer J. G.* (1910). Totemism and exogamy: a treatise on certain early forms of superstition and society. London: Macmillan.
- Fuller S.* (1989). Philosophy of science and its discontents. San Francisco: West-view.
- Garfinkel H.* (1988). Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method, etc., in and as of the essential haecceity of immortal, ordinary society // Sociological Theory. Vol. 6. № 1. P. 103–109.
- Gehlke Ch. E.* (1915). Émile Durkheim's contribution to social theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. Vol. 63. № 1. P. 7–187.
- Giddens A.* (1971). Capitalism and modern social theory: an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens A.* (1977). The individual in the writing of Emile Durkheim // *Giddens A.* Studies in social and political theory. N. Y.: Basic Books. P. 273–291.
- Godel R.* (1957). Addendum // *Godel R.* Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure. Genève: Droz. P. 282.
- Godlove T.* (1986). Epistemology in Durkheim's «Elementary forms of religious life» // Journal of the History of Philosophy. Vol. 24. № 3. P. 385–401.
- Goldenweiser A. A.* (1915). Review of «Les Formes élémentaires de la vie religieuse» by Émile Durkheim // American Anthropologist. Vol. 17. P. 719–735.
- Hilbert R. A.* (1992). The classical roots of ethnomethodology: Durkheim, Weber, and Garfinkel. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Hinkle R. C., Hinkle G. J.* (1954). The development of modern sociology: its nature and growth in the United States. N. Y.: Random House.
- Hirst P. Q.* (1975). Durkheim, Bernard and epistemology. L.: Routledge.
- Hughes H. S.* (1977 [1958]). Consciousness and society. N. Y.: Random House.
- Jameson F.* (1972). The prison-house of language: a critical account of structuralism and Russian formalism. Princeton: Princeton University Press.
- Kohnke K. Ch.* (1991). The rise of neo-kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism. Cambridge: Cambridge University Press.
- LaCapra D.* (1972). Emile Durkheim: sociologist and philosopher. Ithaca: Cornell University Press.
- Latour B., Woolgar S.* (1979). Laboratory life: the social construction of scientific facts. L.: Sage.
- Lehmann J.* (1990). Deconstructing Durkheim: a post-poststructuralist critique. L.: Routledge & Kegan Paul.
- Lévy-Bruhl L.* (1966a [1910]). How natives think / Trans. L. A. Clare. N. Y.: Washington Square Press.
- Lévy-Bruhl L.* (1966b [1922]). The «soul» of the primitive / Trans. L. A. Clare. Chicago: Henry Regnery.
- Lukes S.* (1973). Emile Durkheim: his life and work: a historical and critical study. Stanford: Stanford University Press.
- Lukes S.* (1982). Introduction // Durkheim E. The rules of the sociological method / Trans. W.D. Halls, ed. Steven Lukes. N. Y.: Free Press. P. 1–27.
- Meštrović S.* (1988). Emile Durkheim and the reformation of sociology. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Meštrović S.* (1992). Durkheim and postmodern culture. N. Y.: Aldine DeGruyter.
- Nisbet R.* (1974). The sociology of Emile Durkheim. N. Y.: Oxford University Press.
- Nisbet R.* (1993 [1966]). The sociological tradition. New Brunswick: Transaction.
- Parsons T.* (1968 [1937]). The structure of social action. N. Y.: Free Press.
- Parsons T.* (1973). Durkheim on religion revisited: another look at «The elementary forms of the religious life» // Beyond the classics? Essays in the scientific study of religion / Ed. Ch. Y. Glock and P. E. Hammond. N. Y.: Harper & Row. P. 156–187.
- Quine W. V. O.* (1977 [1966]). The ways of paradox and other essays. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls A. W.* (1977). The ordinary language philosophy of John Locke. Manuscript. Wayne State University, Department of Sociology.
- Rawls A. W.* (1987). The interaction order sui generis: Goffman's contribution to social theory // Sociological Theory. Vol. 5. № 2. P. 136–149.
- Rawls A. W.* (1989). Language, self, and social order: a re-evaluation of Goffman and Sacks // Human Studies. Vol. 12. № 1. P. 147–172.
- Rawls A. W.* (1990). Emergent sociability: a dialectic of commitment and order // Symbolic Interaction. Vol. 13. № 1. P. 63–82.

- Rawls A. W.* (1996). Durkheim's sentiments and Hume's passions: emotion and the validity of knowledge. Manuscript. Wayne State University, Department of Sociology.
- Rawls A. W.* (1997). Durkheim's epistemology: the initial critique, 1915–1924 // *Sociological Quarterly*. Vol. 38. № 1. P. 111–145.
- Schaub Ch.* (1920). A sociological theory of knowledge // *Philosophical Review*. Vol. 29. № 4. P. 319–339.
- Sirianni C. J.* (1981). Justice and the division of labor: a reconsideration of Durkheim's «Division of labor in society» // *Sociological Review*. Vol. 32. № 3. P. 449–470.
- Stone G., Farberman H.* (1967). On the edge of rapprochement: was Durkheim moving toward the perspective of symbolic interaction? // *Sociological Quarterly*. Vol. 8. № 2. P. 149–163.
- Traugott M.* (1978). Introduction // *Emile Durkheim on institutional analysis* / Ed. M. Traugott. Chicago: University of Chicago Press. P. 1–39.
- Turner S.* (1994). *The social theory of practices: tradition, tacit knowledge, and presuppositions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tylor E. B.* (1899). Remarks on totemism, with especial reference to some modern theories respecting it // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 28. № 1/2. P. 138–148.

Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument

Anne Warfield Rawls

Professor, Bentley University

Address: 175 Forest Street, Waltham, MA 02452

E-mail: arawls@bentley.edu

Durkheim's epistemology, the argument for the social origins of the categories of the understanding, is his most important and most neglected argument. This argument has been confused with his sociology of knowledge and Durkheim's overall position has been misunderstood as a consequence. This led to the argument that there are two Durkheims: a functionalist positivist and an idealist (and more recently an idealist postmodernist or pragmatist). The current popularity of a "cultural" or "ideological" interpretation of Durkheim is as much a misunderstanding of his position as the "functional" interpretation from which the current interpretations seek to rescue him. Durkheim articulated a sophisticated epistemology in the classical sense, a point that has been entirely missed. The argument, which is articulated mainly in the central chapters of "The Elementary Forms of Religious Life", locates the origin of the fundamental categories of thought in the concrete empirical details of enacted practices. For social constructivists, social consensus, structure, or shared practices lead persons to believe certain things or think in certain ways. Because persons share the same beliefs, they act in ways that reinforce those beliefs. For Durkheim, however, the genesis of the categories of the understanding in enacted practice solved the problem of indeterminacy.

Keywords: Durkheim, epistemology, sociology of knowledge, categories of thought, causality, ritual, collective practice

References

- Aarsleff H. (1982) *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Alexander J. C. (1988). Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today. *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (ed. J. C. Alexander), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–22.
- Allcock J. B. (1983) Editorial introduction to the English translation. Durkheim E. *Pragmatism and sociology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. xxiii–xli.
- Bloor D. (1976) *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Bloor D. (1982) Durkheim and Mauss revisited: classification and the sociology of knowledge. *Journal of the History and Philosophy of Science*, vol. 13, no 4, pp. 267–297.
- Bloor D. (1983) *Wittgenstein: a social theory of knowledge*, New York: Columbia University Press.
- Collins R. (1988) The Durkheimian tradition in conflict sociology. *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (ed. J. C. Alexander), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107–128.
- Collins R. (1990) Toward a neo-Meadian sociology of mind. *Symbolic Interaction*, vol. 12, no 1, pp. 1–32.
- Coser L. A. (1971) *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, New York: Harcourt.
- Cuvillier A. (1983) Preface to French edition of 1955. Durkheim E. *Pragmatism and sociology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. xi–xxii.
- Dennes W. R. (1924) The methods and presuppositions of group psychology. *University of California Publications in Philosophy*, vol. 6, no 1, pp. 1–182.
- Doroszewski W. (1933) Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: E. Durkheim et F. de Saussure. *Journal de Psychologie*, no 30, pp. 83–91.
- Durkheim E. (1912) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie*, Paris: Librairie Felix Alcan.
- Durkheim E. (1912) *Samoubijstvo. Sociologičeskij jetjud* [Suicide: A Study in Sociology], Saint-Petersburg: Izdanie N. P. Karbasnikova.
- Durkheim E. (1915) *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: Free Press.
- Durkheim E. (1933) *The Division of Labor in Society*, New York: Free Press.
- Durkheim E. (1955) *Pragmatism and Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim E. (1960) *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Durkheim E. (1982) *The Rules of the Sociological Method*, New York: Free Press.
- Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.
- Durkheim E. (1995) Predstavljenija individual'nye i predstavljenija kolektivnye [Individual and Collective Representations]. *Sociologija. Ee predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology: Its Subject, Method, Destination], Moscow: Kanon, pp. 208–243.
- Durkheim E. (1996) *O razdelenii obshhestvennogo truda* [On the Division of Social Labour], Moscow: Kanon.
- Durkheim E. (1998) Jelementarnye formy religioznoj zhizni: totemičeskaja sistema v Avstralii (vvedenie i glava 1) [The Elementary Forms of Religious Life: The Totemic System in Australia (Introduction and Chapter 1)]. *Mistika. Religija. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedenija* [Mystics. Religion. Science: Classics of World Religious Studies] (ed. A. Krasnikov), Moscow: Kanon, pp. 175–231.
- Durkheim E., Mauss M. (2011) O nekotoryh pervobytnyh formah klassifikacii. K issledovaniju kolektivnyh predstavljenij [On Some Primitive Forms of Classification]. *Obshhestva. Obmen. Lichnost': Trudy po social'noj antropologii* [Societies. Exchange. Personality: Works on Social Anthropology], Moscow: KDU, pp. 55–124.
- Durkheim E. (2013) Dualizm chelovecheskoj prirody i ego social'nye uslovija [Dualism of Human Nature and Its Social Conditions]. *Russian Sociological Review*, vol. 12, no 2, pp. 133–144.
- Fenton S. (1984) *Durkheim and Modern Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Feyerabend P. (2007) *Protiv metoda: ocherk anarhistskoj teorii poznanija* [Against Method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge], Moscow: AST.
- Frazer J. G. (1887) *Totemism*, Edinburgh: A. & C. Black.
- Frazer J. G. (1899) The origin of totemism. *Fortnightly Review*, vol. 65, pp. 647–665.
- Frazer J. G. (1910) *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, London: Macmillan.
- Fuller S. (1989) *Philosophy of Science and Its Discontents*, San Francisco: West-view.
- Garfinkel H. (1988) Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method, etc., in and as of the essential haecceity of immortal, ordinary society. *Sociological Theory*, vol. 6, no 1, pp. 103–109.
- Gehlke Ch. E. (1915) Émile Durkheim's contribution to social theory. *Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law*, vol. 63, no 1, pp. 7–187.
- Giddens A. (1971) *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens A. (1977) The individual in the writing of Emile Durkheim. *Studies in Social and Political Theory*, New York: Basic Books, pp. 273–291.
- Godel R. (1957) Addendum. *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Genève: Droz, pp. 282.
- Godlove T. (1986) Epistemology in Durkheim's "Elementary Forms of Religious Life". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 24, no 3, pp. 385–401.
- Goffman E. (2000) *Predstavlenie sebja drugim v povsednevnoj zhizni* [Presentation of Self in Everyday Life], Moscow: Kanon-Press-C, Kuchkovo pole.
- Goldenweiser A. A. (1915) Review of "Les Formes élémentaires de la vie religieuse" by Émile Durkheim. *American Anthropologist*, vol. 17, pp. 719–735.
- Hilbert R. A. (1992) *The Classical Roots of Ethnomethodology: Durkheim, Weber, and Garfinkel*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Hinkle R. C., Hinkle G. J. (1954) *The Development of Modern Sociology: Its Nature and Growth in the United States*, New York: Random House.
- Hirst P. Q. (1975) *Durkheim, Bernard and Epistemology*, London: Routledge.
- Hughes H. S. (1977) *Consciousness and Society*, New York: Random House.
- Hume D. (1996) *Traktat o chelovecheskoj prirode, ili Popytka primenit' osnovannyj na opyte metod rassuzhdenija k moral'nym predmetam* [A Treatise of Human Nature, Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects]. *Sochinenija. Tom 1* [Works, Vol. 1], Moscow: Mysl', pp. 53–655.
- Hume D. (1996) *Issledovanie o chelovecheskom poznanii* [An Enquiry Concerning Human Understanding]. *Sochinenija. Tom 2* [Works, Vol. 2], Moscow: Mysl', pp. 3–144.
- Jameson F. (1972) *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Kant I. (1964) *Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason]. *Sochinenija. Tom 3* [Works, Vol. 3], Moscow: Mysl', pp. 69–756.
- Kohnke K. Ch. (1991) *The Rise of Neo-kantianism: German Academic Philosophy Between Idealism and Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhn T. (2001) *Struktura nauchnyh revoljucij* [The Structure of Scientific Revolutions]. *Struktura nauchnyh revoljucij* [The Structure of Scientific Revolutions], Moscow: AST, pp. 9–268.
- LaCapra D. (1972) *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*, Ithaca: Cornell University Press.
- Latour B., Woolgar S. (1979) *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, London: Sage.
- Lehmann J. (1990) *Deconstructing Durkheim: A Post-structuralist Critique*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Lévy-Bruhl L. (1966) *How Natives Think*, New York: Washington Square Press.
- Lévy-Bruhl L. (1966) *The "Soul" of the Primitive*, Chicago: Henry Regnery.
- Lévi-Strauss K. (1983) *Strukturnaja antropologija* [Structural Anthropology], Moscow: Nauka.
- Locke J. (1985) *Opyt o chelovecheskom razumenii* [An Essay Concerning Human Understanding]. *Sochinenija. Tom 1* [Works, Vol. 1], Moscow: Mysl', pp. 77–582.

- Lukes S. (1973) *Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Stanford: Stanford University Press.
- Lukes S. (1982) Introduction. Durkheim E. *The Rules of the Sociological Method*, New York: Free Press, pp. 1–27.
- Meštrović S. (1988) *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Meštrović S. (1992) *Durkheim and Postmodern Culture*, New York: Aldine DeGruyter.
- Nisbet R. (1974) *The Sociology of Emile Durkheim*, New York: Oxford University Press.
- Nisbet R. (1993) *The Sociological Tradition*, New Brunswick: Transaction.
- Parsons T. (1968) *The Structure of Social Action*, New York: Free Press.
- Parsons T. (1973) Durkheim on religion revisited: another look at “The Elementary Forms of the Religious Life”. *Beyond the Classics?: Essays in the Scientific Study of Religion* (eds. Ch. Y. Glock, P. E. Hammond), New York: Harper & Row, pp. 156–187.
- Quine W. V. O. (1977) *The Ways of Paradox and Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls A. W. (1977) *The Ordinary Language Philosophy of John Locke* (unpublished).
- Rawls A. W. (1987) The interaction order sui generis: Goffman's contribution to social theory. *Sociological Theory*, vol. 5, no 2, pp. 136–149.
- Rawls A. W. (1989) Language, self, and social order: a re-evaluation of Goffman and Sacks. *Human Studies*, vol. 12, no 1, pp. 147–172.
- Rawls A. W. (1990) Emergent sociability: a dialectic of commitment and order. *Symbolic Interaction*, vol. 13, no 1, pp. 63–82.
- Rawls A. W. (1996) *Durkheim's Sentiments and Hume's Passions: Emotion and the Validity of Knowledge* (unpublished).
- Rawls A. W. (1997) Durkheim's epistemology: the initial critique, 1915–1924. *Sociological Quarterly*, vol. 38, no 1, pp. 111–145.
- Rorty R. (1997) *Filosofija i zerkalo prirody* [Philosophy and the Mirror of Nature], Novosibirsk: Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta.
- Schaub Ch. (1920) A sociological theory of knowledge. *Philosophical Review*, vol. 29, no 4, pp. 319–339.
- Sirianni C. J. (1981) Justice and the division of labor: a reconsideration of Durkheim's “Division of Labor in Society”. *Sociological Review*, vol. 32, no 3, pp. 449–470.
- Stone G., Farberman H. (1967) On the edge of rapprochement: was Durkheim moving toward the perspective of symbolic interaction? *Sociological Quarterly*, vol. 8, no 2, pp. 149–163.
- Traugott M. (1978) Introduction. *Emile Durkheim on Institutional Analysis* (ed. M. Traugott), Chicago: University of Chicago Press, pp. 1–39.
- Turner S. (1994) *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tylor E. B. (1899) Remarks on totemism, with especial reference to some modern theories respecting it. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 28, no 1/2, pp. 138–148.
- Tylor E. B. (1989) *Pervobytnaja kul'tura* [Primitive Culture], Moscow: Politizdat.
- Vico G. (1994) *Osnovanija novoj nauki ob obshhej prirode nacij* [Principles of New Science about the Common Nature of Nations], Moscow, Kiev: REFL-book, ISA.
- Winch P. (1996) *Ideja social'noj nauki i ee otnoshenie k filosofii* [The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy], Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshhestvo.
- Wittgenstein L. (1994) *Filosofskie issledovanija* [Philosophical Investigations]. *Filosofskie raboty. Chast 1* [Philosophical Works, Part 1], Moscow: Gnozis, pp. 75–319.

Воплощенная память: коммеморативный ритуал в социологии Э. Дюркгейма¹

Алексей Васильев

Кандидат исторических наук, доцент, заместитель директора Русской антропологической школы
Российского государственного гуманитарного университета
Адрес: Миусская площадь, д. 6, ГСП-3, Москва, Российская Федерация 125993
E-mail: vasal2006@yandex.ru

В истории memory studies присутствуют две фигуры бесспорных «основоположников» — французский социолог Морис Хальбвакс и немецкий историк искусства Аби Варбург. Оба создали свои концепции в 1920-е гг. Первый ввел в оборот понятие коллективной памяти, а второй — памяти социальной. В их работах присутствует основной набор вопросов, вокруг которых сегодня сформировалось интеллектуальное поле memory studies. Для понимания истории проблемного поля анализа внеиндивидуальных аспектов памяти очень важно изучить интеллектуальные истоки формирования концепций этих авторов. Это позволит реконструировать их систему представлений о коллективной (социальной) памяти и увидеть как бы «memory studies до memory studies». В статье предпринимается попытка реконструкции взглядов на коллективную память Эмиля Дюркгейма — непосредственного интеллектуального предшественника и вдохновителя М. Хальбвакса. Целью статьи является реконструкция представлений Дюркгейма о коллективной памяти, выявление их связей с взглядами Хальбвакса, а также анализ преломления идей великого французского социолога в современных дискуссиях о формах и функциях прошлого в современной жизни общества. Особое внимание обращается на важность для дальнейшего развития memory studies понимания Дюркгеймом времени как социального конструкта, разработки концепции коллективной памяти, которая не является механической суммой индивидуальных воспоминаний, а также выявления ее сакрального, отделенного от повседневности, характера. Делается вывод о том, что Дюркгейм оставил своим продолжателям представление о коллективной памяти как о социально сконструированном пространстве прошлого, наполненном коллективными воспоминаниями, носящими внеиндивидуальный сакральный характер.

Ключевые слова: коллективная память, Дюркгейм, социальная солидарность, идентичность, сакральное, коммеморативный ритуал, memory studies

© Васильев А. Г., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. Статья написана в рамках исследовательского проекта «Социокультурные системы и процессы в перспективе исследований памяти: новые объекты и ракурсы интерпретации», грант РГНФ №12-03-00236.

«...c'est que les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement».

Durkheim Émile. «Les Formes élémentaires de la vie religieuse»

Memory studies в поисках памяти: идентичность научного сообщества и история дисциплины

Одной из ведущих тенденций развития науки на протяжении последних десятилетий стала ломка традиционных границ созданных преимущественно в XIX в. научных дисциплин. С какого-то момента термин «междисциплинарность», создающий иллюзию устойчивого существования наук в определенных границах, стабильность которых лишь подтверждается отдельными примерами «междисциплинарных» исследований, перестал адекватно описывать ситуацию. Чаще стали говорить о трансдисциплинарном характере современного научного знания, в котором проблемы ставятся и решаются «поверх» традиционных дисциплинарных границ. Примером одной из таких трансдисциплинарных областей научного знания, получившей бурное развитие на протяжении последних трех десятилетий, являются исследования социальной (культурной) памяти — *memory studies* (в немецкоязычном контексте утвердился термин *Gedächtnisforschung*, общепринятого русского эквивалента понятию пока не существует).

Интерес к изучению внеиндивидуальных аспектов памяти развивался на протяжении всего XX в. Однако только начиная с последней четверти столетия началось оформление особого поля изучения разнообразных форм присутствия и функционирования прошлого в настоящем. Этот процесс вошел в резонанс со всплеском широкого общественного интереса к прошлому и памяти, охватившего в это время самые разные общества и получившего название «мемориального бума».

В 2000-е гг. появились образовательные программы по *memory studies*, вышли первые учебные пособия, с 2008 г. издательство SAGE стало выпускать одноименный журнал, призванный объединить формирующееся научное сообщество исследователей памяти. Начались дискуссии относительно степени зрелости данной дисциплины, возможности говорить о *memory studies* как о новой парадигме социально-гуманитарного знания. В англоязычных текстах эта дискуссия даже получила грамматическое измерение. «*Social memory studies is or social memory studies are?*» — задаётся вопросом один из авторитетных исследователей социальной памяти Дж. Олик (Olick, 2008: 25). Так же и в русскоязычных текстах: написав «*memory studies*», часто задумываешься о числе глагола-сказуемого.

В опубликованной в 1992 г. книге «Культурная память: письменность, воспоминание и политическая идентичность в ранних цивилизациях» ведущий современный теоретик и историк культурной памяти Ян Ассман писал: «Всё говорит о том,

что вокруг понятия воспоминания выстраивается новая парадигма наук о культуре, что различные явления и сферы культуры — искусство и литература, политика и общество, религия и право — могут быть рассмотрены в новой связи» (Assman, 1992: 11). Через несколько лет, в 1998 г., как бы в ответ на мнение немецкого ученого появилась статья Дж. Олика и Дж. Роббинса «Исследования социальной памяти: от „коллективной памяти“ к исторической социологии мнемонических практик» (Olick, Robbins, 1998). В ней авторы определили данное направление исследований как «непарадигмальное, междисциплинарное, децентрированное предприятие» (Olick, Robbins, 1998: 105).

Немецкие исследователи Г. Ехтерхофф и М. Саар заняли более мягкую позицию. Во Введении к коллективной монографии «Контексты и культуры воспоминаний. Морис Хальбвакс и парадигма коллективной памяти» они писали так: «Когда мы... говорим о «парадигме» коллективной памяти, то это не следует понимать в том «сильном» смысле, который изначально был придан этому понятию Томасом Куном в его исторической социологии науки. Введение понятия коллективной памяти очевидно не означает теоретической революции в том смысле, что старые проблемы оказались разрешены в рамках новой теории, или же вообще потеряли смысл... Напротив, парадигматическим (в «слабом» смысле) введение этого нового понятия или концепции является потому, что оно по-новому открывает целую область явлений и представляет в новом свете те феномены, которые до сих пор понимались совершенно иначе» (Echterhoff, Saar, 2002). В первом номере журнала *Memory Studies* была опубликована новая статья Дж. Олика о состоянии данного проблемного поля. От предыдущей, написанной совместно с Дж. Роббинсом статьи на эту же тему ее отделяло десятилетие (Olick, 2008). Поставленный ими тогда диагноз он оставил в силе. Данное «предприятие» и сейчас, по его мнению, остаётся «непарадигмальным, междисциплинарным, децентрированным».

Одним из главных способов преодоления этой ситуации и придания *memory studies* большей «парадигматичности», интеллектуальной организованности и институционализации американский социолог называет выработку собственного канонического свода классических текстов *memory studies*. Действительно, уже сама практика написания учебных пособий по *memory studies* требует от авторов выстраивания некоторой «родословной дисциплины», создания очерка истории данной области знания. История научного знания является формой коллективной памяти данного сообщества интеллектуалов. И здесь *memory studies* становится интересным объектом самонаблюдения и авторефлексии с позиций собственных методологических оснований. Ключевым положением исследований социальной (культурной) памяти является принцип взаимной зависимости памяти сообщества и его идентичности. Формирование идентичности обязательно сопровождается манипуляциями с образами «нашего» прошлого, а сформированный мемориальный канон сам начинает активно поддерживать идентичность и препятствовать ее произвольному изменению. Поиск и выделения учеными «основоположников и классиков» своей области знания является, с точки зрения *memory studies*, типич-

ной практикой выработки сообществом нарратива о своем прошлом, призванным сформировать ту или иную идентичность. Здесь могут разворачиваться различные конфликты и столкновения между группами, имеющими разные проекты самоидентификации науки и, соответственно, разные образы ее прошлого. Наличие же «общего фонда» всеми признаваемых имен, напротив, будет стабилизировать научное сообщество и противодействовать попыткам радикально переформатировать образ данной области знания.

Формирование образа прошлого дисциплины, как правило, происходит в границах, очерчиваемых двумя противоположными позициями. Сторонники «широкого понимания» стараются показать, что в той или иной форме и «другими словами» об этом говорили почти всегда и везде, что позволяет распространить историю дисциплины далеко вглубь прошлого и широко представить ее географически. Сторонники противоположной точки зрения, «пуристы», напротив, стремятся максимально сузить и ограничить рамки истории науки до возникновения «подлинно научных» форм рефлексии на ту или иную тему. Понятно, что за обеими позициями стоит разное понимание границ самой дисциплины: расширительное, признающее многообразие форм существования определенного знания и признающего всех их равно «научными», в первом случае, и более строгое, сводящее историю дисциплины к истории какой-то одной определенной ее формы, признаваемой «истинно научной» — во втором. Аргументы сторонников и противников обоих подходов в свое время были достаточно четко сформулированы в ходе дискуссии о границах истории социологии между Ю. Н. Давыдовым, Ж. Т. Тощенко и А. Б. Гофманом². Поэтому мы не будем здесь на них подробно останавливаться. Для нас в данном случае важно, что на практике история дисциплины, особенно если речи идет о дисциплине *in statu nascendi*, формируется «ретроспективно», с точки зрения того, что признается (более или менее единодушно) в данном сообществе актуальными проблемами данной науки. Относительно этих современных проблем и выстраивается историческая генеалогия их обсуждения. Разумеется, степень монолитности такого нарратива и вообще само количество таких нарративов зависит от уровня достигнутого в сообществе консенсуса относительно объекта, предмета, целей, задач и методов своей области знания.

Если говорить о мемориальных нарративах *memory studies*, то вне зависимости от разнообразия подходов авторов в них присутствуют две фигуры бесспорных «основоположников» — французский социолог Морис Хальбвакс и немецкий историк искусства Аби Варбург³. Оба создали свои концепции в 1920-е гг. Первый ввел в оборот понятие коллективной памяти, а второй — памяти социальной. В их работах так или иначе присутствует основной набор вопросов, вокруг которых сегодня формируется (или уже сформировалось) интеллектуальное поле *memory studies* (Васильев, 2008). Здесь необходимо отметить, что для понимания истории

2. См.: Шамшурин, 1996.

3. Опыт исследования интеллектуальных истоков теории социальной памяти А. Варбурга уже предпринимался автором (Васильев, 2009).

формирования проблемного поля анализа внеиндивидуальных аспектов памяти очень важно изучить интеллектуальные истоки формирования концепций этих двух авторов. Это позволит нам ретроспективно, с точки зрения того понимания данной проблематики, которое сформировалось уже после них, реконструировать их систему представлений о коллективной (социальной) памяти и увидеть как бы «memory studies до memory studies».

В данной статье такая попытка предпринимается применительно к Эмилию Дюркгейму — непосредственному интеллектуальному предшественнику и идейному вдохновителю Хальбвакса, выдающегося представителя его школы и автора работы «Социальные рамки памяти» (Хальбвакс, 2007). Итак, целью статьи является реконструкция представлений Дюркгейма о коллективной памяти, выявление их связей с взглядами Хальбвакса, а также анализ преломления идей великого французского социолога в современных дискуссиях о формах и функциях прошлого в современной жизни общества.

Коллективная память в социологическом проекте Дюркгейма

На первый взгляд коллективная память не входила в число приоритетных объектов исследования Дюркгейма. В самом деле, эту тему вряд ли можно поставить в один ряд с такими «знаковыми» сюжетами его социологии, как социальная солидарность и разделение общественного труда, аномия и самоубийство, методология социологии как науки и социальная сущность религии. Тем не менее все эти исследовательские устремления выдающегося французского социолога были пронизаны несколькими взаимосвязанными проблемами, образующими в своей совокупности определённый идейно-теоретический комплекс с необходимостью предполагающий обращение к теме коллективной памяти как в имплицитной, так и в эксплицитной форме.

Говоря о существовании базового для социологии Дюркгейма идейно-теоретического комплекса, мы имеем в виду проблематику устойчивости и равновесия социальных систем, которая рассматривается сквозь призму социальной солидарности, с одной стороны, и факторов поддержания у членов общества чувства исторического континуитета — с другой. Причём оба эти аспекта взаимосвязаны у Дюркгейма. Ощущение общего прошлого играет, по его мнению, сущностно важную роль в создании и поддержании социальной солидарности. Таким образом, хотя Дюркгейм и обращается к памяти непосредственно только при обсуждении коммеморативных ритуалов в конце своей последней, вышедшей в 1912 г. книги «Элементарные формы религиозной жизни», можно сказать, что мемориальной проблематикой, выраженной более или менее отчётливо, пронизано всё его творчество.

Поскольку общество понимается Дюркгеймом в первую очередь как комплекс идей и чувств, его стабильность зависит в первую очередь от степени подчинённости индивидуальных представлений его членов представлениям коллективным

(социальным). «Давление, оказываемое социальной группой на каждого из её членов, не позволяет индивидам свободно судить о понятиях, которые общество само выработало и в которые оно вложило нечто от своей индивидуальности. Подобные построения священны для частных лиц» (Дюркгейм, Мосс, 1996: 72).

Другими словами, социология Дюркгейма, рассмотренная под углом зрения мемориальной проблематики, с необходимостью приводит к выводу о том, что для поддержания стабильности общества, для того чтобы его члены ощущали солидарность и историческую преемственность существования своей группы, они должны помнить определённые вещи определённым образом, а некоторые вещи организованно забывать. Общее положение дюркгеймовской социологии о том, что общество нуждается в определённой степени интеллектуального, морального и эмоционального конформизма своих членов, с необходимостью приводит к более частному выводу о социальной необходимости «конформизма мемориального».

Характерное для классической социологии противопоставление традиционного и современного типов социальности принимает форму оппозиции архаических («сегментарных») обществ и развитых («организованных») социальных систем. Тот и другой типы основаны на социальной солидарности, поскольку, как точно замечает А. Б. Гофман, «...*солидарность для него — синоним общественного существования*» (Гофман, 2003: 213). И в том и в другом случае общество может существовать, только порождая у своих членов чувство священного, воздействуя на них своей высшей по отношению к любому индивиду сверхличной силой. Оно поддерживает у людей ощущение солидарности и общей идентичности при помощи периодически повторяющихся специальных ритуалов, воссоздающих совместное сакральное прошлое. «В центре того, что данное сообщество считает сакральным, располагается коллективно воображаемое прошлое, или же — групповое мифическое прошлое...» (Misztal, 2003: 125).

«Элементарные формы религиозной жизни»: от маргиналии к мейнстриму

В наиболее чистом виде это, по мнению Дюркгейма, можно проследить на материале архаических обществ, так как именно там сакральная природа социальной связи как таковой представлена в «наиболее простой первобытной форме». Характерной чертой эволюционизма, оказавшей влияние и на концепцию Дюркгейма, был генетизм, т. е. сведение сущности явления к его происхождению. Генетизм предполагал, что обращение к «примитивным» («элементарным») ⁴ истокам

4. В лексиконе классического эволюционизма второй половины XIX — начала XX в. понятие «примитивный» («элементарный», «первобытный») не несло никакой уничижительной окраски. Оно было синонимом таких понятий, как «фундаментальный», «основополагающий». Характеризуя фазу развития любого явления как «примитивную», авторы того времени просто указывали, что все другие его формы являются производными от этой и никакой более ранней формы, от которой происходила бы выявленная «элементарная» форма, выявить не удастся. Поэтому Дюркгейм подчеркивает, что в

любого социального явления должно позволить увидеть не только отправную точку в его развитии, но и самую его глубинную сущность, архетипическую модель, которая сохраняется в неизменном виде при всех модернизационных трансформациях. «Примитивные цивилизации, — отмечает Дюркгейм, — являются привилегированными случаями, потому что они — простые» (Durkheim, 2010: 5). Примитивизм любого явления создает, по Дюркгейму, уникальные условия для изучения, поскольку позволяет в наиболее чистом и ясном виде наблюдать элементы, из которых состоит тот или иной интересующий ученого феномен, и выявлять взаимосвязи между ними. Поэтому закономерным является тот факт, что, ставя перед собой задачу понять суть религии, социолог обращается к религиозной системе того общества, которое в эволюционистской этнологии своего времени считалось примером одной из самых ранних ступеней социальной эволюции.

Приведенные соображения позволяют ясно увидеть, что в логике исследовательской программы Дюркгейма «Элементарные формы» занимают совершенно особое место. Ни разбираемый этнографический материал, ни даже проблематика социологии религии как таковой не являются здесь самоудовлетворяющимися. Эта книга — путь к построению общей культурологической теории социального, построенной на основе категории сакрального. Общество в этой теории предстало, по словам Дж. Александера, как «иерархия институтов, состоящих из кристаллизованных эмоций, а не из материальных форм» (Aleksander, 2010: 87). Собственно именно в этой работе начали находить свое воплощение все основополагающие интенции автора, заложенные в его более ранних работах. Это, по словам Р. Арона, «самая глубокая, самая оригинальная» его книга, в которой «наиболее чётко отражено вдохновение автора» (Арон, 1993: 343).

Однако долгое время в истории социологии это сочинение Дюркгейма, напротив, рассматривалось как менее значимое, практически маргинальное, написанное на вторичном этнографическом материале. Лишь недавно, в контексте общего культурологического и антропологического поворотов современной социологии, «поздний Дюркгейм» был заново прочитан⁵. С конца 1980-х годов в мировой социально-гуманитарной мысли формируется новая волна интереса к Дюркгейму⁶. Происходит открытие «второго», «позднего», Дюркгейма, автора «Элементарных

его задачи не входит выяснение происхождения религии как таковой. Об австралийском тотемизме как об «элементарной», «первоначальной» форме религии он говорит не в абсолютном, а лишь в относительном смысле. Имея в виду, что это самая простая форма религии, «из всех известных сегодня социальных ее форм, за пределы которой сейчас нам не удастся заглянуть» (Durkheim, 2010: 7). При подготовке статьи автор пользовался двумя, французским и польским, изданиями книги Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни». В каждом случае ссылка делается на используемое издание.

5. Дж. Александер отмечает, что творчество Дюркгейма нельзя рассматривать как непрерывную реализацию одной целостной исследовательской программы. Он отмечает, что в развитии его научных взглядов отчетливо просматривается цезура 1895–1897 гг. Это своеобразный «символический перелом», вызванный его встречей с проблематикой сакрального. С этого момента он начинает создавать «символическую концепцию социальной структуры» (Aleksander, 2010: 87–89).

6. Начало этого поворота связано с выходом следующей работы: Alexander, 1988.

форм» и последующих работ, которые, по мысли сторонников этой точки зрения, лишь по причине преждевременной кончины автора не успели сложиться в новую, культурологическую по своей сути, теорию общества. Сдвиг интересов научного сообщества в отношении Дюркгейма и выдвижение на первый план его последней книги является, как отмечает французский социолог Франсуа Шазель, отражением «парадигматической переориентации 1980-х годов» (Chazel, 1999: 85), связанной с общей «культурологизацией» социологии, выдвижением на первый план знаково-символических аспектов социальной реальности и интерпретативно-коммуникативных подходов к ее изучению.

В этой перспективе «Элементарные формы» можно рассматривать как попытку дать интерпретацию социального процесса в культурно-символической парадигме. Один из ведущих современных социологов, неофункционалист и главный инициатор нового обращения к дюркгеймианству, Дж. Александер пишет о позднем периоде творчества выдающегося французского социолога так: «...Дюркгейм развивал теорию секулярного общества, которая подчёркивала самостоятельное обуславливающее значение символической классификации, основополагающую роль символического разделения между сакральным и профанным, социальное значение ритуального поведения и тесную взаимосвязь между символической классификацией, ритуальными процессами и формированием социальной солидарности. К несчастью, случилось так, что опубликованная работа, в которой Дюркгейм анонсировал и систематически развил эту новую теорию, названную им „религиозной социологией“, была посвящена архаической религии, тому, что сегодня рассматривается как предмет лишь антропологического интереса» (Alexander, 1988: 2)⁷.

Солидарность—идентичность—память у «позднего Дюркгейма»

Переломным моментом в развитии своей теории сам Дюркгейм считал курс, посвященный теории религии, прочитанный им в Бордо в 1894–1895 гг. Именно тогда, как позднее, в 1907 году, вспоминал французский социолог, он достиг ясного понимания той сущностной роли, которую религия играет в общественной жизни, и важности именно социологического подхода к изучению религии. «Этот курс 1895 года обозначил разделительную линию в развитии моей мысли, линию настолько значительную, что все мои предшествующие исследования должны были быть обновлены, с тем чтобы гармонизировать их с этим моим новым воззрением» (Durkheim, Deploige, 1913: 326).

Фундаментальным для понимания сущности религии и общества как такового в социологии «позднего Дюркгейма» является оппозиция «сакрального» и «профанного». Религиозное чувство является чувством *sui generis* постольку, поскольку его объект также уникален. Это — «сакральное». Дюркгейм очень четко обозна-

7. Спустя десятилетие после выхода этой книги уже состоялся большой международный конгресс, специально посвященный «Элементарным формам» (Allen, Pickering, Miller, 1998).

чает глубинный онтологический статус категорий «сакрального» и «профанного», а также их полную противоположность и взаимоисключающий характер. Подобно всем фундаментальным философским категориям, они могут быть определены только взаимно, одно через другое, так как поместить их в более широкий контекст и дать определение по классическим канонам формальной логики нельзя. Он пишет так: «...эта гетерогенность (сакрального и профанного. — А. В.)... очень специфична, она абсолютна (выделено Дюркгеймом. — А. В.). В истории человеческой мысли не существует другого примера таких двух категорий вещей, столь же глубоко различных, так же радикально противопоставленных друг другу» (Durkheim, 2010: 31–32)⁸.

В основании любой формы религии лежат, таким образом, запреты, очерчивающие мир сакрального и защищающие его от осквернения со стороны мира профанного. Таким образом, центральной категорией становится здесь табу, система запретов. В религии, как и в системе социальной регуляции в целом, Дюркгейм первоначально видит преимущественно систему правил, ограничений и санкций. Такое понимание тотемизма было заимствовано им в первую очередь из работ Дж. Фрезера, который полагал, что в основе всех религий лежит идея табу. Однако постепенно взгляд Дюркгейма на религию трансформировался. От акцентирования «негативных» моментов религиозного культа, связанных с запретами и ограничениями, он начал переходить к более «позитивному» пониманию религии. Теперь уже религия выступала в первую очередь как сила, объединяющая людей вместе и возвышающая их над уровнем повседневности. Окончательно эта смена акцентов завершилась к 1906–1907 гг., когда Дюркгейм приступил к чтению своего второго курса по социологии религии, на этот раз уже в Сорбонне. «На протяжении этих лет, — пишет американский религиовед Роберт Джонс, — представления Дюркгейма о религии изменились самым решительным образом, от акцентирования обязательств и ограничений к фокусу на ее „динамогенном качестве“ (dinamogenic quality) и на „двойственности человеческой природы“» (Jones, 2005: 84–85).

Для Дюркгейма каждое общество порождает религию и может существовать до тех пор, пока вызывает у своих членов чувство религиозного поклонения и восторга. В свою очередь, сущностной характеристикой религиозного феномена как такового является деление универсума на сферы сакрального и профанного. Священные вещи изолируются и специально оберегаются системой норм и запретов от профанации путем соприкосновения с вещами, лишенными сакрального статуса. Высшая реальность этих религий может называться и выглядеть по-разному, образы божеств — необычайно причудливы и разнообразны, этих образов может и вовсе не быть как в случае государственных идеологий более абстрактного характера. Однако неизменным остается необходимость для существования соци-

8. «По сути, единственное, что можно с уверенностью сказать о сакральном, — вторит ему Р. Кайуа, — это то, что оно противоречит профанному. При попытке уточнить природу и модальности этой оппозиции встают серьезнейшие препятствия. Эти два мира... могут быть определены лишь один через другой. Они взаимно исключают и взаимно предполагают друг друга» (Кайуа, 2003: 148, 151).

альной солидарности коллективного переживания присутствия высшего священного начала в мире. Отсюда то самое общее определение религии, которое дает Дюркгейм и которое описывает самые основы жизни общества. «Религиозные верования — представления, выражающие природу священных вещей, а также их взаимные отношения и отношения с вещами светскими. Обряды же представляют собой правила поведения, определяющие поведение человека в отношении священных вещей» (Durkheim, 2010: 33).

Для того чтобы чувство присутствия высшей реальности у человека не ослабело, а общество не впало в состояние аномии, это чувство необходимо периодически подпитывать и возобновлять. Для этого индивидов следует регулярно «подключать» к социальным «генераторам», продуцирующим энергию «священного».

Собственно именно в этом и заключается для Дюркгейма важнейший социальный смысл ритуала. Ритуал — «машина, творящая богов» и поддерживающая ощущения социальной сплоченности. Наиболее очевидным действие этого механизма, конечно, предстает в случае «примитивных» обществ. Однако и в высокоразвитых сложных социальных системах суть его действия и значение принципиально не меняются. «Вот перед нами целая совокупность церемоний, исключительной задачей которых является пробуждение определенных идей и чувств, связывание настоящего с прошлым, индивида с коллективом. Они не только не могут служить иным целям, сами их участники не требуют от них ничего иного», — пишет Дюркгейм о совершаемых австралийскими аборигенами обрядах коммеморации значимых событий мифологической истории своих кланов (Durkheim, 1990: 541).

Позитивный культ и коммеморативные ритуалы

Культ, основу которого и составляют ритуалы, делится Дюркгеймом на две составляющих — культ негативный и культ позитивный. Эта оппозиция связана с рассмотренной выше оппозицией, и даже антагонизмом, сакрального и профанного. Священные вещи прежде всего должны быть защищены от осквернения. Для этого необходима система запретов, которая гарантировала бы соблюдение дистанции между этими двумя замкнутыми и противоположными мирами⁹. Однако негативный культ сам по себе не имеет смысла. Это только введение в религиозный мир. Негативный культ, подобно догматам веры, только очерчивает

9. В написанной задолго до выхода книги Дюркгейма работе «Опыт о природе и функции жертвоприношения» (1899) ученики и последователи Дюркгейма А. Юбер и М. Мосс отмечали, что сакральная сфера резко отделена от обычной человеческой жизни. Она вообще для такой жизни не предназначена. Сфера сакрального служит только для осуществления ритуала. Входить в эту сферу и выходить из нее может только специально посвященный жрец, да и то с особыми предосторожностями. Однако именно Дюркгейм придал проблеме сакрального предельно широкое теоретическое звучание. Прав С. Н. Зенкин, отмечая, что «Дюркгейм первым выдвинул проблему сакрального и профанного в самый центр исследований религии и первобытного сознания» (Зенкин, 2012: 34). Однако можно сказать и больше. Категория сакрального у Дюркгейма положена в основу теории человеческого общества вообще.

пространство религиозной жизни, пространство, пределы которого данная религия признает «своим», но совершенно не исчерпывает содержания религиозно-общественной жизни. Поэтому негативный культ должен быть неразрывно связан с культом позитивным. Религиозные обязанности человека по отношению к сакральному миру никогда и нигде не могли предполагать обязанности полного разрыва всяких контактов со сферой священного. Всегда и везде существовали совокупности практик обращения со священными вещами по определенным правилам и под руководством специалистов. Эта система обрядов, представляющих собой санкционированные формы общения с миром священного, и составляет содержание позитивного культа. Дюркгейм обращает внимание на свидетельства антропологов, которые, спрашивая туземцев о причинах соблюдения ими тех или иных ритуалов, получали следующий ответ: «Это предки всё так установили. Вот почему мы действуем так и никак иначе». Таким образом, считает Дюркгейм, это означает, что в основе ритуала лежит традиция. «Говорить о том, что обряд соблюдается по причине того, что он связан с предками, означает тем самым признавать то, что его авторитет основан на авторитете традиции, факта в высшей степени социального» (Durkheim, 1990: 530). «Праздник празднуется, потому что его праздновали предки, потому что с ними людей связывает высоко почитаемая традиция и потому что это им дает хорошее моральное самочувствие» (Durkheim, 1990: 540–541). Поэтому конечной целью и главным социальным смыслом позитивного культа является поддержание социальной солидарности при помощи коммеморативных (или репрезентативных) ритуалов (*les rites représentatifs ou commémoratifs*).

Для характеристики позитивного тотемистического культа Дюркгейм обращается к данным современных ему этнографов, и в первую очередь к работам Б. Спенсера (Baldwin Spenser) и Ф. Геллена (Francis James Gillen) о племенах Центральной Австралии, опубликованным в конце XIX — начале XX века. Ими был описан праздник *Intichiuma* (*intijuma*)¹⁰, направленный на повышение рождающих сил природы. Именно на обряды, связанные с этим праздником, направлено основное внимание автора «Элементарных форм». Сущность этого праздника, подчеркивает Дюркгейм, «прежде всего моральная и социальная» (Durkheim, 1990: 529). Всякая практическая интерпретация значения совершаемых в его ходе ритуалов, подчеркивающая физическое воздействие обрядов на реальные вещи, лишь маскирует их подлинный смысл. В действительности «они служат моральному обновлению индивидов и групп». Даже если обряд имеет какую-то «практическую» цель типа обеспечения плодовитости тотемных животных и растений, их успешного размножения, то эту цель Дюркгейм однозначно признает вторичной и производной от главной и единственно важной цели коммеморативных ритуалов — поддержания морального единства и солидарности социальной общности. В наиболее ясной форме сущность позитивного культа выражают обряды, которые не могут иметь никакого практического смысла и никакой иной цели, кроме пробуждения

10. В современных исследованиях он относится к числу «обрядов продуцирования» (Белков, 2004: 110).

воспоминаний о прошлом (Durkheim, 1990: 542). Поэтому его особое внимание привлекают те обряды, которые, повторяя элементы «ритуалов продуцирования», не могут, однако, иметь подобной цели постольку, поскольку совершаются в честь уникальных мифологических персонажей, не представляющих какого-то вида живых существ. К числу таких относится огромный мифический змей Воллунка, о культе которого подробно говорит Дюркгейм, в доказательство своего тезиса об исключительно социальной сущности ритуалов. «Обряд отправляется для того, чтобы остаться верными прошлому, чтобы коллектив смог сохранить свою нравственную физиономию, а не по причине тех материальных эффектов, которые он может произвести» (Durkheim, 1990: 530).

Коммеморативный ритуал — церемония, имеющая своей целью репрезентацию мифической истории предка (Durkheim, 1990: 531). «Сущность ритуала, — замечает Дюркгейм, — заключается исключительно в том, чтобы воззвать к прошлому и в некотором роде вновь вернуть его в настоящее средствами истинно драматического представления»¹¹. Коммеморативный ритуал при этом принимает форму паломничества по памятным местам. Это Дюркгейм называет «имплицитной коммеморацией» (Durkheim, 1990: 534). Она заключается в том, что церемонии обязательно проходят в местах, осененных славой предков, дороги, которыми проходят участники обряда в ходе своих «благочестивых паломничеств», те самые, которыми проходили мифические герои, участники церемоний останавливаются для отправления обрядов в тех местах, где останавливались когда-то их предки, где они сошли под землю и т. д. Поскольку первыми объектами поклонения и периодического воспоминания были предки, то первыми коммеморативными ритуалами оказываются поминальные обряды, а первыми «местами памяти» — могилы.

Среди этих ритуально вспоминаемых событий особенно выделяются сюжеты, связанные с происхождением. Именно регулярное ритуальное воссоздание событий, конституирующих общее происхождение группы, является наиболее значительным способом поддержания её единства.

Особенно важно при этом, что ритуал вызывает специфическое переживание связи с миром сакрального и заставляет группу вновь пережить события священного прошлого на высоком эмоциональном подъеме. Именно эмоции, подчёркивает Дюркгейм, играют принципиально важную роль в любом воспоминании, поскольку порождают более интенсивную и продолжительную социальную связь¹². Ритуал связывает людей с чем-то их превосходящим, выходящим за пределы кру-

11. Дюркгейм отмечает разную степень отождествления исполнителя церемонии со своим мифологическим персонажем. Описывая одни разновидности коммеморативных ритуалов, он подчеркивает, что перед нами именно актер. Он исполняет роль и никоим образом не претендует на то, чтобы быть реальным воплощением предка (Durkheim, 1990: 531). В другом месте Дюркгейм замечает, что исполняющий ритуал не играет предка так, как актёр играет свой персонаж. Строго говоря, «он сам и есть этот персонаж» (Durkheim, 1990: 535). Во всяком случае, для некоторых случаев Дюркгейм прямо говорит о драматическом представлении «в точном смысле слова».

12. «Существование общества зависит от периодически вызываемой ритуалами экзальтации», — подчеркивает мысль Дюркгейма современный исследователь (Rivière, 1999: 144).

га их индивидуальных интересов, которые не имеют моральной, а значит, и социальной ценности.

Все происходящее оказывается, таким образом, нацелено на то, чтобы обратиться память участников обрядов к духам предков и их деяниям. «Все в ходе этих представлений (*les représentations*) происходит так, чтобы послужить мысленному приближению к мифическому прошлому клана. Но ведь мифология какой-либо группы представляет собой ансамбль верований, общих для этой группы. То, что выражают сохраняемые памятью традиции, есть не что иное, как тот способ, которым общество представляет себе человека и мир. Это в равной степени и мораль, и космология, так же как и история. Обряд служит, и не может служить ни для чего иного, как только для сохранения живого характера этих верований. Он призван сделать невозможным стирание их из памяти. В общем, он должен, так сказать, оживлять вновь и вновь самые существенные элементы коллективного сознания. При помощи обряда группа периодически обновляет чувство самоидентичности¹³ и своего единства. Одновременно происходит постоянное переутверждение социальной природы человеческих существ. Оживающие у них на глазах славные воспоминания, с которыми они чувствуют себя связанными, производят на них впечатление силы и доверия. Вера становится более прочной, когда мы видим, с каким глубоким прошлым она связана и какие великие деяния были ею вдохновлены. Именно на этом основывается воспитательный смысл церемонии. Она направлена на то, чтобы воздействовать на сознание людей и только на это» (Durkheim, 1990: 536–537). В ритуалах социальные общности прославляют символы собственной идентичности. Ритуалы, таким образом, выполняют функцию носителей социальной памяти как основополагающего условия мемориальной социализации членов общества, сохранения коллективной идентичности и поддержания существования социального организма как такового.

С другой стороны, и сами коммеморативные ритуалы черпают силу своего воздействия из энергии коллективного переживания священного характера происходящего. Коммеморативный ритуал сохраняет свою сакральную сущность, а значит, и социальную роль, в той мере, в какой наблюдающие его люди переживают происходящее как имеющее отношение к реальности. Дюркгейм отмечает, что в случае ослабления связи между считающимися реальными событиями из истории племени и их ритуальной репрезентацией исполнителями обрядов, персонажами социально-космологической драмы, происходит постепенное превращение коммеморативного ритуала в обычное общественное развлечение. «Возможно, — говорит он, — что даже некоторые представления, которые сегодня имеют своей целью исключительно увеселение, являются изменившими свой характер древними ритуалами. На самом деле граница, разделяющая эти два вида церемоний столь

13. Слово «идентичность» в то время еще не употреблялось в социальных и гуманитарных науках в современном смысле. Поэтому наш перевод носит характер определенной (хотя и оправданной, по нашему мнению) модернизации. Сам же Дюркгейм пишет так: «le groupe ranime périodiquement le sentiment qu'il a de lui-même...» (Durkheim, 1990: 536).

подвижна, что невозможно в ряде случаев точно сказать, к какому именно виду принадлежит данное событие» (Durkheim, 1990: 544).

Таким образом, между коммеморативными ритуалами и обществами устанавливаются своеобразные отношения реципрокного обмена, непрерывной взаимной циркуляции энергии сакрального и взаимной поддержки. Благодаря циклически воспроизводимым ритуалам группе удаётся поддерживать ощущение самодостаточности на протяжении длительного времени, несмотря на происходящие с ней более или менее радикальные перемены. Существование же пронизанной сакральной энергией ритуальной коммеморации группы легитимизирует ритуал, не давая ему стать простым театральным представлением.

«Воплощенная» память и «воображаемые сообщества»

Социально значимая информация, коллективная память общества, кодируется ритуалом в виде фиксированных жестов, поз, движений и передаётся в ходе основанного на подражании обучения. Можно сказать, что, в соответствии с концепцией Дюркгейма, для традиционных обществ с преобладанием устной и жестовой коммуникации основным хранилищем памяти о социально значимом прошлом и средством ее трансляции являются религиозные ритуалы. Тесная связь между религией, религиозными ритуалами, коллективной памятью и идентичностью характерна не только для племенных сообществ, но и для традиционных обществ вообще. Поэтому концепция Дюркгейма также эвристична для анализа средневековой европейской, традиционной иудейской и многих других культур такого типа. Ярким примером выполненного в традициях Дюркгейма исследования связи культа и коллективной идентичности является работа польского социолога С. Чарновского «Культ героев и его социальные основания», посвященная культу святого Патрика в Ирландии (Czarnowski, 1956).

Современная историческая антропология показывает, что дистанция между «традиционными» обществами и обществами «историческими» (в том числе и «современными») была сильно преувеличена. Многие традиционные, «племенные» практики, в том числе и коммеморативные, отнюдь не чужды модернизированным западным обществам. Плодотворность анализа телесных практик коммеморации далеко за пределами племенных сообществ наглядно демонстрируют сегодня, например, работы английского антрополога Пола Коннертона (Connerton, 1989).

Можно сказать, что Дюркгейм задал парадигму исследования телесно-ритуальных практик коммеморации для обществ любого типа и любой исторической эпохи. Суть этой парадигмы сформулирована самим основоположником французской социологической школы так: «Существенно важно то, чтобы люди были вместе, чтобы они чувствовали что-то вместе и выражали это в общих действиях. Что же касается конкретного характера этих чувств и действий, то это второстепенный вопрос, имеющий относительно небольшое значение. Для того чтобы приобрести самосознание, группе не нужно совершать именно такие, а не другие

действия. Нужно только, чтобы их объединяла одна мысль и одно действие, конкретные же воплощения этого единения не имеют большого значения» (Durkheim, 1990: 553).

Вместе с тем следует иметь в виду, что Дюркгейм, ориентированный на изучение племенных сообществ, в которых основной формой взаимодействия является общение «лицом к лицу», а основным средством коммуникации — тело, постоянно подчеркивал необходимость периодического физического контакта членов общества. Люди для поддержания социальной солидарности должны, по Дюркгейму, регулярно собираться вместе и коллективно испытывать общие чувства, переживая священные воспоминания. «Для того чтобы общество могло приобрести и поддерживать самосознание на необходимом уровне интенсивности, необходима концентрация собранных вместе людей. Ибо именно эта концентрация создает нужное оживление моральной жизни, которое проявляется в ансамбле идеальных концепций...» (Durkheim, 1990: 603), «не может существовать общество, которое не чувствовало бы потребности регулярной поддержки и усиления тех коллективных чувств и идей, которые создают его единство и неповторимость¹⁴. Такого морального обновления можно достичь только благодаря встречам, собраниям, объединениям, в ходе которых индивиды, находящиеся в непосредственной близости друг от друга, сообщая утверждают свои общие чувства. Отсюда и церемонии, которые с точки зрения своей цели, достигаемых результатов, используемых средств не отличаются от религиозных в точном значении этого слова» (Durkheim, 1990: 610).

Что же будет происходить, если выйти за рамки архаичных племен, такие встречи и собрания являются повседневной практикой жизни? Дюркгейм отдавал себе отчет в том, что описанные им механизмы поддержания коллективной памяти и солидарности не могут быть непосредственно перенесены на сложные современные общества. В модернизированном обществе традиционные верования и религиозные ритуалы теряют былую власть над умами и чувствами. Они не могут более выполнять основополагающую роль в хранении, трансляции и периодическом оживлении коллективной памяти. Коллективное сознание в обществе, основанном на прогрессирующем «органическом» разделении труда, ослабляется. Масштаб его действия, интенсивность и влияние снижаются. Нарастают тенденции к фрагментации общества, коллективного сознания и памяти¹⁵. Всё большее влияние приобретают универсальные общечеловеческие наднациональные ценности, распространяется культ индивидуализма, фрагментация социальных

14. Ср. «Причастность в бесписьменных культурах возможна только через личное присутствие. Для этого присутствия требуются специальные поводы: праздники. Праздники и обряды в регулярности своего повторения обеспечивают передачу и распространение знания, закрепляющего идентичность...» (Ассман, 2004: 60).

15. Дюркгейм немного не дожид до триумфа тоталитарных режимов XX в., которые как раз поставили перед собой задачу переломить описанную им тенденцию к плюрализации и индивидуализации, насильственно вернув эпоху массовых ритуалов, вызывающих коллективные экзальтированные переживания.

связей, плюрализация нравственных норм. «Поскольку каждый из великих европейских народов занимает огромную площадь, поскольку каждый из них формируется из самых различных рас, поскольку труд здесь разделён до бесконечности, составляющие народ индивиды настолько отличаются друг от друга, что между ними нет почти ничего общего, за исключением их качества человека вообще. Они могут, стало быть, сохранить однородность, необходимую для какого-либо социального консенсуса, только при условии, что они будут насколько возможно сходны между собой единственной стороной, которой они все похожи друг на друга, т. е. тем, что все они — человеческие существа» (Дюркгейм, 1995: 252).

Поэтому Дюркгейм ищет новые основания социальной регуляции и поддержания солидарности для этого нового общества. Особую роль теперь приобретают для него социальные группы (особенно Дюркгейм обращает внимание на профессиональные сообщества), через которые теперь только и может осуществляться связь индивида с социальным организмом как целостностью.

Эту сторону его наследия разовьет позднее М. Хальбвакс, который поставит под сомнение дихотомическую схему «индивид-общество», присущую Дюркгейму, и будет подчеркивать, что между индивидом и обществом стоят социальные группы. Именно М. Хальбвакс проанализирует специфику формирования коллективной памяти разных социальных групп и условия их интеграции в общество как целостность.

Что же должно объединять людей, принадлежащих к различным социальным общностям, в одно сложное плюралистическое целое? На этот вопрос Дюркгейм отвечает в духе этического рационализма. Именно понимание глубокого разнообразия общества должно, по его мнению, приводить членов модернизированных, основанных на органической солидарности обществ к ощущению взаимозависимости и солидарности. Основным механизмом укрепления солидарности такого типа становится закон. Именно он в современном обществе, основанном на солидарности органического типа, берёт на себя ту основную роль в поддержании солидарности, которую в традиционных обществах механической солидарности выполняла религия¹⁶. Точнее следовало бы сказать, что закон и должен стать религией современных обществ. Закон, так же как и все религии, должен поддерживать ощущение исторического континуитета, снабжать социальную общность набором значимых ценностей и чувств. Функционирование правовой системы должно обеспечивать общество необходимыми ему коммеморативными ритуалами. Периодически происходящие юридические процессы, призванные покарать преступника или восстановить нарушенное право, а значит, и сами правонарушения,

16. Английский социолог Барбара Миштал в статье о проблеме коллективной памяти в социологии Дюркгейма пишет о том, что закон в обществах органической солидарности принимает на себя ту роль, которую выполняла религия в обществах, основанных на солидарности механической (Misztal, 2003: 132). Однако важно подчеркнуть, что религия понимается Дюркгеймом чрезвычайно широко и универсально, как свойство и необходимое условие существования любых обществ. Поэтому точнее, как мне кажется, говорить о том, что закон в данном случае — форма проявления религиозного начала современных обществ, а юридические процедуры — особая форма религиозных ритуалов.

оказываются, по Дюркгейму, функционально полезны. Они, так же как и коммеморативные ритуалы австралийских аборигенов, регулярно должны напоминать обществу о его основополагающих ценностях и истоках, вновь и вновь оживлять коллективные чувства солидарности, сплачивать группу общим неприятием нарушения права.

Конечно, Дюркгейм обозначил важную тему современных исследований коллективной памяти — изучение законодательства и правовой практики в качестве носителей и механизмов памяти обществ. Однако механизмы мемориальной интеграции таких обществ, как мне представляется, не были им показаны. Как мы помним, Дюркгейм настаивал на том, что для любых обществ необходимо проведение регулярных ритуалов, которые позволяют людям собраться вместе и вступить в контакт друг с другом. Где и как будут собираться вместе для оживления своих коллективных чувств солидарности и общей памяти представители плюралистических обществ, основанных на «органической» солидарности? В залах суда? На профсоюзных собраниях глобального масштаба? Думается, что в этом есть элемент определенного утопизма.

Ясно, что для Дюркгейма, создавшего свою концепцию на материале локальных племен, камнем преткновения стали «воображаемые сообщества» (в том смысле, в каком это понятие использует Б. Андерсон), т. е. общности людей такого масштаба, который в принципе исключает возможность создания периодического физического контакта между всеми членами сообщества. О природе социальной связи подобных сообществ задумывался уже современник (и оппонент) Дюркгейма — французский социолог Г. Тард. Именно он обратил внимание на роль медиа в формировании публички, члены которой, в отличие от членов толпы, лишены физического контакта и объединены лишь общностью взглядов, почерпнутой из общего источника информации (газет). М. Хальбвак также по-своему подходил к этой проблеме, говоря о том, что общество объединено тогда, когда представители всех социальных групп, из которых оно состоит, разделяют общий социальный идеал и имеют возможность его достичь. Такая постановка вопроса также имплицитно содержит в себе необходимость участия средств массовой информации и коммуникации в этом процессе.

Дальнейшее развитие *memory studies* показало принципиальную важность и плодотворность взаимодействия этой области знания с *media studies*. Именно современные электронные медиа дали возможность собирать одновременно у экранов и синхронизировать переживания, чувства и воспоминания огромных масс людей. Это позволило сегодня говорить о феномене глобальной (космополитической) памяти.

Дюркгейм ясно видел, что носители образов прошлого окружают человека повсюду. «Мы говорим на языке, который не мы создали, мы используем инструменты, которые не мы изобрели, мы обращаемся к правам, которые не мы обожновали...» — пишет Дюркгейм. «Начиная жить, мы обнаруживаем вокруг себя уже существующим комплекс идей, верований и моделей поведения, которые дру-

гие признавали и практиковали до нас. Это наследие наших предков не претерпит существенных изменений на протяжении нашей жизни» (Durkheim, 1961: 246). В качестве одного из важнейших институтов поддержания коллективной памяти Дюркгейм называет язык. Язык рассматривается им как универсальный хранитель и проводник памяти, основное средство, обеспечивающее воздействие прошлого на современность. Однако является ли все это одновременно коллективной памятью общества? Дюркгейм не рассматривает этот вопрос. Он вообще уделяет сравнительно меньшее внимание неритуализированным способам формирования и поддержания памяти обществ и производства социальной солидарности. В принципе у Дюркгейма отсутствует ответ на вопрос о способах поддержания коллективной идентичности и социальной солидарности вне пространства коммеморативных ритуалов, в условиях повседневных рутинных взаимодействий, в периоды между праздничными церемониями. Именно эту «пустоту», как подчеркивает английский социолог У. Миллер (Miller, 2000: 14), было суждено заполнить «коллективной памяти», теорию которой разработал М. Хальбвакс.

Если соединить идею Дюркгейма о повсеместном присутствии носителей коллективной памяти с проведенным им анализом коммеморативных ритуалов как механизмов целенаправленного регулярного оживления значимых для сообщества воспоминаний, то можно прийти к выводу о различении «памяти-в-себе» и «памяти-для-себя». В той или иной форме общество хранит всю информацию о своем прошлом. Однако определенная ее часть хранится в архивированном, невостребованном до поры состоянии и не осознается как значимая коллективная память, а другая, напротив, активно востребуется и актуализируется. Эти размышления найдут свое продолжение в концепциях культурной (социальной) памяти Ю. М. Лотмана и А. Ассман через много лет после смерти автора «Элементарных форм».

Социология Дюркгейма и современные *memory studies*

Следует признать, что Дюркгейм не создал законченной теории коллективной памяти, его основное внимание было сосредоточено на конкретной ее форме — коммеморативном ритуале. Однако в его социологии уже были заложены все теоретико-методологические основания для того, чтобы эту теорию впоследствии могли разработать его ученики и последователи.

В первую очередь таким основанием была *концепция времени* Дюркгейма. Дюркгейм исходил из понимания пространства и времени как социальных конструкций, производимых обществом и поддерживающих ритмы общественной жизни. Еще в написанной совместно с М. Моссом статье «О некоторых первобытных формах классификации» авторы подчеркивали, что понятия пространства и времени вовсе не являются отвлеченными идеями, кантовскими трансцендентальными категориями, а находятся в точной взаимосвязи с определенными социальными общностями, в пределах которых они функционируют. Такой взгляд

на время позднее Дюркгейм развил в «Элементарных формах» и ввел понятие «социального времени». «Дюркгейм первым указал, — пишет польский социолог Э. Тарковска, — на социальный, т. е. коллективный, а не индивидуальный аспект проблематики времени, открывая тем самым совершенно новую исследовательскую перспективу», первым «поднял проблему *социального* релятивизма времени» (Tarkowska, 2010: XXXV).

Именно это позволило позднее поставить задачу выявления взаимосвязи между социальными способами переживания прошлого и социальными общностями. Эта задача станет центральной в исследованиях ученика Дюркгейма — М. Хальбвакса и выведет его на проблематику коллективной памяти.

В рамках современных *memory studies* проблематика социальной организации времени разрабатывается в первую очередь когнитивной социологией культуры. Это направление социокультурного анализа учит, что человеческое восприятие мира социально опосредовано, что наше ментальное восприятие мира в значительной степени является процессом, происходящим в тех «сообществах видения» («optical communities»), к которым мы принадлежим, и результатом той «социализации видения» («optical socialization»), которую мы получили в этих сообществах. Это относится как к пространству, так и ко времени. В случае времени это означает, что наше восприятие времени, наше видение прошлого является не столько нашим индивидуальным, сколько нашим социальным опытом. «Разные общества по-разному видят начальные и конечные точки исторически значимых событий; «мнемонически социализируют» своих членов, с тем чтобы они определённым образом рассматривали определённые начальные и конечные точки, определённые континуальности и разрывы во времени, а также вписывали своё понимание прошлого в специфические сюжетные фабулы» (Brekhus, 2007: 453).

Другим таким основанием стали понятие коллективного сознания и основанный на нем *концепт коллективной памяти*. Тезис о коллективном характере памяти является центральным для *memory studies*. Именно он позволил впоследствии ввести и развить такие понятия, как «социальная память», «публичная память» и «культурная память». Однако этот же тезис и породил самую принципиальную философско-методологическую дискуссию в рамках *memory studies*. Она касается онтологического статуса коллективной памяти. В каком смысле можно говорить о ее существовании? Существует ли такой объект реально, или это только метафора для обозначения феномена влияния социального контекста на индивидуальные воспоминания? Вопрос, таким образом, выходит на классическую социологически-культурологическую дилемму реализма/номинализма. В каком смысле мы говорим о существовании общества (или культуры) и обозначаем их в качестве объектов социологии и культурологии соответственно. Стоят ли за этими понятиями реальные объекты реального мира, или же это только названия для обозначения совокупного взаимодействия индивидов? *Collected versus collective memory* — так обозначил эту проблему современный американский социолог Дж. Олик (Olick, 1999: 337–343). Может ли коллективная память быть сведена к совокупности инди-

видуальных воспоминаний, или ее следует рассматривать как надындивидуальную сущность?

Следует отметить, что социология Дюркгейма создавалась в теоретическом контексте противостояния индивидуалистских и холистских подходов в социальной теории. Современная социологическая теория исходит из того, что противопоставление социального (коллективного) и индивидуального непродуктивно. Социальное создается в индивидуальных действиях, а сами эти действия, в свою очередь, испытывают влияние социальной обусловленности. Таким образом, и коллективная память рассматривается сегодня не в «сильной версии» (Дж. Верч), предполагающей наличие некоего параллельного индивидуальному коллективному сознанию (что было бы ближе к логике мышления Дюркгейма), а в медийно-коммуникативном аспекте понимания феномена коллективной памяти. Коллективной память становится в таком случае в результате пронизывающих общность актов коммуникации по поводу прошлого, в ходе которых используются средства создания, хранения и передачи информации, носящие внеиндивидуальный характер (в первую очередь — язык). Именно в этом направлении пролегает сегодня магистральная линия *memory studies*. Так, В. Канштайнер пишет: «Коллективные воспоминания возникают из общих коммуникаций, касающихся значения прошлого, укоренённого в жизненных мирах индивидов, принимающих участие в совместной жизни соответствующих коллективов» (Kansteiner, 2002: 188). В работе Дж. Фентресса и К. Уайкема «Социальная память» (Fentress, Wickham, 1992) также особое внимание обращается на процесс социальной коммуникации. Совместные рассказы о прошлом превращают индивидуальные воспоминания в социальные. О коллективной памяти как форме «опосредованного» (в том смысле, который вкладывается в это понятие школой культурно-исторической психологии Выготского) действия пишет и Дж. Верч (Wertsch, 2002).

В случае Дюркгейма при широком семиотическом понимании языка следовало бы говорить о ритуале как основном медиуме коллективной памяти изучаемых им племен. Конечно, собственные методологические позиции французского социолога были однозначно связаны с социологическим реализмом, предполагающим онтологизацию общества, коллективного сознания и коллективной памяти как его составляющей. Такая трактовка коллективной памяти сегодня мало кем разделяется. Однако раскрытие Дюркгеймом социальной стороны памяти, решительное (хотя и односторонне гипертрофированное) утверждение им необходимости изучения внеиндивидуальных механизмов коллективного воспоминания и роли коллективной памяти в жизни социальной общности являются принципиальной методологической основой для *memory studies* по сей день.

И, наконец, нельзя не отметить важность для *memory studies* разработанной Дюркгеймом *категории священного*. Коллективная память принадлежит, по Дюркгейму, к сфере коллективного сакрального. Она отделена от профанного мира индивидуальной повседневности и господствует над ним. Современные исследователи, так же как и Дюркгейм, склонны понимать сакральное чрезвычайно

широко, без привязки к определенным историческим религиям (Hervieu-Léger, 1993: 68)¹⁷. Связь коллективной памяти и сакрального отмечается в ряде недавних работ¹⁸. Именно дюркгеймовский концепт сакрального является важнейшей теоретической предпосылкой теории культурной памяти Я. Ассмана. Культурная память, отмечает Ассман, имеет сакральную окраску, ей присуща приподнятость над уровнем повседневности. Поэтому культурная память может быть определена как орган ритуально оформленного неповседневного воспоминания. Обращение к ней и общение с ней требует, как и в случае с религией, посредничества лица, обладающего особой квалификацией и полномочиями¹⁹. Если Ассман подчеркивает неповседневность образов культурной памяти, то польский социолог Б. Шацка отмечает внеисторичность коллективной памяти. Герои и события, составляющие коллективную память социальной общности, представляют собой мифологизированные образы добра и зла, изъятые из конкретно-исторического контекста, лишённые всяких полутонов, резистентные к исторической критике²⁰. Коллективная память очерчивает границы социальной общности и создает ее идентичность, предписывая долго помнить определенные вещи определенным образом и табуируя сомнения в канонической версии и возможность иных интерпретаций. В соответствии с наблюдениями, высказанными Дж. Оликом и Д. Леви, табу и предписания коллективной памяти находятся именно в мифической модальности (Olick, Levy, 1997: 923–925). Ее требования абсолютны и исходят не из целевой рациональности и интересов, а из моральных принципов и требований.

Таким образом, одним из важнейших положений, унаследованных современными теоретиками у Дюркгейма и разработанных ими, является понимание сакрально-мифологической природы коллективной памяти. К коллективной памяти вполне применимы поэтому характеристики мифа А. Ф. Лосева²¹, который отмечал, что миф — это неопровержимый факт бытия. Пространство мифа закрыто, завершено. Миф — абсолютная истина и как таковая не подлежит критике и обсуждению.

Однако представляется, что эти свойства коллективной памяти должным образом не осознаются и не учитываются при обсуждении вопросов политики памяти, мемориальных аспектов урегулирования конфликтов. В этой сфере зачастую господствует довольно наивное убеждение, что проблемы, связанные с коллективной памятью, можно разрешить при помощи дискуссий профессиональных

17. У Дюркгейма подобная универсализация сакрального достигалась противоположным образом, за счет универсализации религиозного феномена.

18. См., например: Misztal, 2004.

19. «Различие между коммуникативной и культурной памятью связано с различием между повседневностью и праздником, между профанным и сакральным...» (Ассман, 2004: 61).

20. «В коллективной памяти личности и события не имеют нейтрального характера. Они однозначно моральны и могут быть либо хорошими, либо плохими...» (Szacka, 2006: 49).

21. «<Если> мы хотим вскрыть не что-нибудь иное, а самый миф, самое существо мифического сознания, и — тогда миф всегда и обязательно есть реальность, конкретность, жизненность и для мысли — полная и абсолютная необходимость, нефантастичность, нефиктивность» (Лосев, 1991: 25).

историков, призванных выяснить «историческую правду» и разоблачить «фальсификации». Все это, как правило, не дает никаких результатов. Это связано с тем, что с образами коллективной памяти пытаются работать в поле рациональной дискуссии и научной критики, т. е. в том пространстве, к которому эти образы не имеют никакого отношения. Коллективная память, коллективные представления о прошлом, — отмечает немецкий исследователь Вернер Гэфарт, — находятся в самом центре того, что общество считает сакральным, и в этом качестве «не являются предметом дискуссии. Их реальность не может быть оспорена, они, так сказать, неязвимы» (Gephart, 1998: 131).

Думается, что один из важнейших (и далеко не в полной мере усвоенных) уроков Дюркгейма для современных теоретиков и практиков политики памяти заключается в том, что с образами коллективной памяти следует обращаться не как с научными концепциями и точками зрения, подлежащими дискуссии. Это «священные вещи», абсолютная истинность и значимость которых установлена для данного сообщества раз и навсегда и не может обсуждаться. По отношению к ним уместна логика межконфессионального диалога. Он ставит своей целью понять то, что «священные вещи» можно видеть по-разному, что набор этих «священных вещей» у Другого может выглядеть иначе, чем у тебя, и что следует раскрыть основания того, как, исходя из какой картины мира, можно видеть их так или иначе. Тем самым становится возможным перестать считать иное видение «кощунством», «святоотатством», «фальсификацией» и принять его возможность наряду со своим собственным.

* * *

Итак, обобщая, можно сказать, что Дюркгейм оставил своим продолжателям следующее представление о коллективной памяти: это социально сконструированное пространство прошлого, наполненное коллективными воспоминаниями, носящими внеиндивидуальный сакральный характер.

Литература

- Андерсон Б. (2001). Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле.
- Арон Р. (1993). Этапы развития социологической мысли. М.: Прогресс.
- Ассман Я. (2004). Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры.
- Белков П. Л. (2004). Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб.: МАЭ РАН.
- Васильев А. Г. (2008). Современные memory studies и трансформация классического наследия // Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории / Под ред. Л. П. Репиной. М.: Кругъ. С. 19–49.

- Васильев А. Г. (2009). Теория социальной памяти Аби Варбурга: между философией культуры и историей искусства // Искусствознание. № 1–2. С. 16–39.
- Гофман А. Б. (2003). Семь лекций по истории социологии // Гофман А. Б. Классическое и современное: этюды по истории и теории социологии. М.: Наука.
- Дюркгейм Э. (1995). Педагогика и социология // Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Канон. С. 244–264.
- Дюркгейм Э., Мосс М. (1996). О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература. С. 6–73.
- Зенкин С. Н. (2012). Небожественное сакральное: теория и художественная практика. М.: Российский государственный гуманитарный университет.
- Кайуа Р. (2003). Человек и сакральное // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ. С. 141–294.
- Лосев А. Ф. (1991). Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат. С. 21–186.
- Хальбвакс М. (2007). Социальные рамки памяти / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Новое издательство.
- Шамиурин В. И. (Ред.) (1996). История социологии и история социальной мысли: общее и особенное (круглый стол) // Социологические исследования. 1996. № 10. С. 77–88; № 11. С. 59–66.
- Allen N. J., Pickering W. S. F., Miller W. W. (Eds.). (1998). On Durkheim's *Elementary Forms of Religious Life*. London: Routledge.
- Aleksander J. C. (2010). *Znaczenia społeczne: studia z socjologii kulturowej*. Kraków. NOMOS.
- Alexander J. C. (1988). Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today // Durkheimian sociology: cultural studies / Ed. J. C. Alexander. Cambridge, Cambridge University Press. P. 1–21.
- Assmann J. (1992). *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- Brekhus W. (2007). The Rutgers School: a Zerubavelian culturalist cognitive sociology // *European Journal of Social Theory*. Vol. 10. № 3. P. 448–464.
- Chazel F. (1999). Durkheim est-il encore notre contemporain? // *L'Année sociologique*. Vol. 49. № 1. P. 83–107.
- Connerton P. (1989). *How societies remember*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Czarnowski S. (1956). Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii // Czarnowski S. *Dzieła*. Tom IV. Warszawa: PWN.
- Durkheim E. (1913). *Le conflit de la morale et de la sociologie* by Simon Deploige // *L'Année sociologique*. Vol. 12. P. 326–328.
- Durkheim E. (2010). *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*. Warszawa: PWN.
- Durkheim E. (1990). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Durkheim E. (1961). *Moral education*. New York: Free Press.

- Echterhoff G., Saar M.* (Hg.). (2002). Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses. Konstanz: UVK.
- Fentress J., Wickham C.* (1992). Social memory. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Gephart W.* (1998). Memory and the sacred: the cult of anniversaries and commemorative rituals in the light of *The Elementary Forms // On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life* / Eds. N. J. Allen, W. S. F. Pickering, W. W. Miller. London: Routledge. P. 127–136.
- Hervieu-Léger D.* (1993). La religion pour mémoire. Paris: Le Cerf.
- Jones R. A.* (2005). Practices and presuppositions: some questions about Durkheim and *Les Formes élémentaires de la vie religieuse // The Cambridge companion to Durkheim* / Ed. J. C. Alexander, Ph. Smith. New York: Cambridge University Press. P. 80–100.
- Kansteiner W.* (2002). Finding meaning in memory: a methodological critique of collective memory studies // *History and Memory*. Vol. 41. № 2. P. 179–197.
- Miller W. W.* (2000). Durkheimian time // *Time & Society*. Vol. 9. № 1. P. 5–20.
- Misztal B. A.* (2003). Durkheim on collective memory // *Journal of Classical Sociology*. Vol. 3. № 2. P. 123–143.
- Misztal B. A.* (2004). The sacralization of memory // *European Journal of Social Theory*. Vol. 7. № 1. P. 67–84.
- Olick J. K.* (1999). Collective memory: the two cultures // *Sociological Theory*. Vol. 17. № 3. P. 333–348.
- Olick J. K.* (2008). «Collective memory»: memoir and prospect // *Memory Studies*. Vol. 1. № 1. P. 23–29.
- Olick J. K., Levy D.* (1997). Collective memory and cultural constraint: Holocaust myth and rationality in German politics // *American Sociological Review*. Vol. 62. № 6. P. 921–936.
- Olick J. K., Robbins J.* (1998). Social memory studies: from «collective memory» to the historical sociology of mnemonic practices // *Annual Review of Sociology*. Vol. 24. P. 105–140.
- Pickering W. S. F.* (2002). Durkheim today. New York: Berghahn Books.
- Rivière C.* (1999). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: une mise en question // L'Année sociologique*. Vol. 49. № 1. P. 131–148.
- Szacka B.* (2006). Czas przeszły, pamięć, mit. Warszawa: Scholar.
- Tarkowska E.* (2010). Wstęp do wydania polskiego // *Durkheim É. Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*. Warszawa: PWN. P. XIII–XL.
- Wertsch J. V.* (2002). Voices of collective remembering. New York: Cambridge University Press.

Embodied Memory: Commemorative Ritual in Sociology of Émile Durkheim

Alexey Vasilyev

Associate Professor, Russian State University for the Humanities

Address: 6 Miuskaya sq., GSP-3, Moscow, Russian Federation 125993

E-mail: vasal2006@yandex.ru

Reconstruction of Émile Durkheim's views on collective memory is the focus of the article. Durkheim had not created the completed concept of collective memory and his main attention was concentrated on its concrete form, that is to say the *commemorative ritual*. Thereby he laid the methodological foundations for further development of the concept of collective memory and influenced on later *memory studies*. Durkheim's sociology leads with the necessity for a conclusion that for the support of stability of a community, its members have to remember certain things in a certain way and to forget, in an orderly way, other things. The general theme of Durkheim's sociology is that a community needs a certain degree of intellectual, moral and emotional conformism of its members. This provision results in a more particular conclusion about the social necessity of the "memorial conformism". The paper explores Durkheim's work *The Elementary Forms of Religious Life* which takes a special position in the logic of Durkheim's research program. This book demonstrates the way to development of the general cultural theory of social, constructed on the basis of the category of sacred. However, for a long time this work, on the contrary, has been considered as less significant, almost marginal, written on a secondary ethnographic material. Only recently, in the context of the general cultural and anthropological movement in modern sociology, the "later Durkheim" was read anew.

Keywords: collective memory, Durkheim, social solidarity, identity, sacred, commemorative ritual, memory studies

References

- Allen N. J., Pickering W. S. F., Miller W. W. (eds.) (1998) *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, London: Routledge.
- Aleksander J. C. (2010) *Znaczenia społeczne: studia z socjologii kulturowej*, Kraków: Nomow.
- Alexander J. C. (1988) Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today. *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (ed. J. C. Alexander), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1–21.
- Anderson B. (2001) *Voobrazaemye soobshhestva: razmyshlenija ob istokah i rasprostranении nacionalizma* [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism], Moscow: Kanon-Press-C, Kuchkovo pole.
- Aron R. (1993) *Jetapy razvitija sociologicheskoy mysli* [Main Currents in Sociological Thought], Moscow: Progress.
- Assmann J. (1992) *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C. H. Beck.
- Assmann J. (2004) *Kul'turnaja pamjat': pis'mo, pamjat' o proshlom i politicheskaja identichnost' v vysokih kul'turah drevnosti* [Cultural Memory: Writing, Remembrance and Political Identity in Ancient High Cultures], Moscow: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Belkov P. (2004) *Mif i totem v tradicennom obshhestve aborigenov Avstralii* [Myth and Totem in Traditional Australian Society], Saint-Petersburg: MAE RAN.
- Brekhus W. (2007) The Rutgers School: a Zerubavelian culturalist cognitive sociology. *European Journal of Social Theory*, vol. 10, no 3, pp. 448–464.
- Caillois R. (2003) Chelovek i sakral'noe [Man and the Sacred]. *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe* [Myth and the Man. Man and the Sacred], Moscow: OGI pp. 141–294.
- Chazel F. (1999) Durkheim est-il encore notre contemporain? *L'Année sociologique*, vol. 49, no 1, pp. 83–107.

- Connerton P. (1989) *How Societies Remember*, Cambridge. Cambridge University Press.
- Czarnowski S. (1956) Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Świąty Patryk bohater narodowy Irlandii. *Dzieła. Tom IV*, Warszawa: PWN.
- Durkheim E. (1913) Le conflit de la morale et de la sociologie by Simon Deploige. *L'Année sociologique*, vol. 12, pp. 326–328.
- Durkheim E. (1961) *Moral Education*, New York: Free Press.
- Durkheim E. (1990) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.
- Durkheim E. (1995) Pedagogika i sociologija [Pedagogics and Sociology]. *Sociologija: ejo predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology: Its Subject, Method, Destination], Moscow: Kanon, pp. 244–264.
- Durkheim E. (2010) Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii. Warszawa: PWN.
- Durkheim E., Mauss M. (1996) O nekotoryh pervobytnyh formah klassifikacii. K issledovaniju kollektivnyh predstavlenij [On Some Primitive Forms of Classification]. *Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po social'noj antropologii* [Societies. Exchange. Personality: Works on Social Anthropology], Moscow: Vostochnaja literatura, pp. 6–73.
- Echterhoff G., Saar M. (Hg.) (2002) *Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz: UVK.
- Fentress J., Wickham C. (1992) *Social Memory*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Gephart W. (1998) Memory and the sacred: the cult of anniversaries and commemorative rituals in the light of *The Elementary Forms*. *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life* (eds. N. J. Allen, W. S. F. Pickering, W. W. Miller), London: Routledge, pp. 127–136.
- Gofman A. (2003) Sem' lekcij po istorii sociologii [Seven Lectures on the History of Sociology]. *Klassicheskoe i sovremennoe: jetjudy po istorii i teorii sociologii* [Classic and Modern: Essays on the History and Theory of Sociology], Moscow: Nauka.
- Halbwachs M. (2007) *Social'nye ramki pamjati* [The Social Frames of Memory], Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Hervieu-Léger D. (1993) *La religion pour mémoire*, Paris: Le Cerf.
- Jones R. A. (2005) Practices and presuppositions: some questions about Durkheim and *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. *The Cambridge Companion to Durkheim* (eds. J. C. Alexander, Ph. Smith), New York: Cambridge University Press, pp. 80–100.
- Kansteiner W. (2002) Finding meaning in memory: a methodological critique of collective memory studies. *History and Memory*, vol. 41, no 2, pp. 179–197.
- Losev A. (1991) Dialektika mifa [The Dialectics of Myth]. *Filosofija. Mifologija. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture], Moscow: Politizdat, pp. 21–186.
- Miller W. W. (2000) Durkheimian time. *Time & Society*, vol. 9, no 1, pp. 5–20.
- Misztal B. A. (2003) Durkheim on collective memory. *Journal of Classical Sociology*, vol. 3, no 2, pp. 123–143.
- Misztal B. A. (2004) The sacralization of memory. *European Journal of Social Theory*, vol. 7, no 1, pp. 67–84.
- Olick J. K. (1999) Collective memory: the two cultures. *Sociological Theory*, vol. 17, no 3, pp. 333–348.
- Olick J. K. (2008) "Collective memory": memoir and prospect. *Memory Studies*, vol. 1, no 1, pp. 23–29.
- Olick J. K., Levy D. (1997) Collective memory and cultural constraint: Holocaust myth and rationality in German politics. *American Sociological Review*, vol. 62, no 6, pp. 921–936.
- Olick J. K., Robbins J. (1998) Social memory studies: from "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices. *Annual Review of Sociology*, vol. 24, pp. 105–140.
- Pickering W. S. F. (2002) *Durkheim Today*, New York: Berghahn Books.
- Rivière C. (1999) Les formes élémentaires de la vie religieuse: une mise en question. *L'Année sociologique*, vol. 49, no 1, pp. 131–148.
- Shamshurin V. (ed.) (1996) Istorija sociologii i istorija social'noj mysli: obshhee i osobennoe (kruglyj stol) [The History of Sociology and the History of Social Thought: General and Particular (Round Table)]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no 10, pp. 77–88, no 11, pp. 59–66.
- Szacka B. (2006) *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa: Scholar.

- Tarkowska E. (2010) Wstęp do wydania polskiego. Durkheim É. *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, Warszawa: PWN, pp. XIII–XL.
- Vasilyev A. (2008) Sovremennye memory studies i transformacija klassicheskogo nasledija [Contemporary Memory Studies and the Transformation of Classical Heritage]. *Dialogi so vremenem: pamjat' o proshlom v kontekste istorii* [Dialogues with Time: Memory of the Past in Historical Context] (ed. L. Repina), Moscow: Krug, pp. 19-49.
- Vasilyev A. (2009) Teorija social'noj pamjati Aby Warburga: mezhdu filosofiej kul'tury i istoriej iskusstva [Aby Warburg's Theory of Social Memory: Between Philosophical Culture and Art History]. *Iskusstvoznanie*, no 1-2, pp. 16–39.
- Wertsch J. V. (2002) *Voices of Collective Remembering*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zenkin S. (2012) Nebozhestvennoe sakral'noe: teorija i hudozhestvennaja praktika [The Non-Divine Sacred: Theory and Art Practice], Moscow: RGGU.

A Sociological View on Marital Satisfaction: Measuring Capabilities

Lesya Zolotnyik

Postgraduate Student, Kyiv National Taras Shevchenko University

Address: Glushkov ave. 4d, Kyiv, Ukraine 03680

E-mail: alisazolotnyik@gmail.com

This article is devoted to demonstrating the capabilities of sociology in the measuring of certain aspects of family life. The study of different aspects of human activity has always been the subject of heated debates across various sciences. Sociology is not an exception. Most often, social scientists study human activity in order to predict social behavior and to build models of these processes. Also, the development of incentive programs which stimulate the growth or the decline of certain indicators in a proper manner has gained popularity in recent times. In the spotlight of this article is mating behavior as one form of human activity, using the concept of marital satisfaction as an empirical referent. The author considers marital satisfaction as a fundamental component of the family-complex study, and proposes to examine the basic sociological methods that are used to investigate this area. For a better understanding of mating behavior, the author touches upon the problems of attitude-measuring in the use of Likert scale, demonstrates ideas of the R.Udry sociological test, describes the Whitfield's R. «altruistic pyramid», illustrates the scale of love and sympathy, developed by Zeke Rubin, and the Soviet researchers of family as a social institution are also mentioned in this article. Scientific and technological progress also helps in the development of measurement techniques. This kind of measuring procedure is also represented in this article. The idea of developing Data Mining is positioned by the author as a major step in the development of analysis without subjectivity. The conclusion to this article highlights the importance of using multiple methods for a representative study.

Keywords: family, marital satisfaction, attitudes, measuring, love, scale

For many decades, human mating behavior has been the main focus of scientists' attention. Great interest is caused by the fact that the marriage rate, as a social phenomenon, has a significant impact on all spheres of human life. However, it poses a question — how can sociologists measure human mating behavior? This question may be answered through the development of special tests and the designing of various scales. One of the ways to measure the characteristics of human behavior in marital relationships is to study the level of overall marriage satisfaction. The possibility of finding adequate empirical referents to pinpoint the level of satisfaction with the marriage is still debatable; however, sociology, with the involvement of psychological and statistic expertise, has demonstrated some progress in this area. The issue of measuring the level of satisfaction within marriage is relevant in the study of various aspects in regards to family issues. For example,

defining the level of marriage satisfaction is crucial in studying the way a relationship is formed between spouses, as are examining stabilizing and destabilizing factors in family interactions, measuring the overall family atmosphere, understanding how the child's personality is moulded, etc. It can be assumed that in families with a high level of satisfaction with the marriage that the duration of the marriage will be longer. Given that, social workers, sociologists, demographers, and social politicians should be interested in gathering information on the level of satisfaction within a marriage. We can ask; why are sociologists so interested in measuring marriage satisfaction? Marital satisfaction is the fundamental component of the family-complex study and although marital satisfaction is a component of the family's microclimate. Marital satisfaction is the fundamental component of the family-complex study and a component of the family's interaction. Marital satisfaction can be viewed as an indicator of several aspects of a couple's life, such as the level of mutual understanding, the level of satisfaction with their sex lives, the tightness of communication in the family, and others.

When one speaks about measuring human mating behavior, first of all, it is necessary to identify the attitudes of the couple. The concept of «attitude» has many different interpretations. In general terms, it can be said that attitude refers to the «disposition of individual to view things in certain ways and to act accordingly» (Percy, 1966). Through the analysis of the concept of attitudes in the context of family relationships, it is evident that similar attitudes of the couple promote an increased mutual understanding and improves communication.

Attitudes as a complex of ideas and sentiments can be measured by a special scale, the Likert scale. The Likert scale, proposed in 1932 by Rensis Likert, is one of the three main types of scales for measuring attitudes. It is an ordinal scale of measurement which allows the estimation of the severity of the attitudes, and to compare the intensity of attitudes of different people. The Likert technique presents a set of attitude statements. Subjects are asked to express their agreement or disagreement on a five-point scale. Each degree of agreement is assigned a numerical value from one to five. Thus, a total numerical value can be calculated for all the responses.

The process of the construction of the scale includes the following steps;

- 1) To form a broad set of statements that express different points of view on the chosen subject/problematics;
- 2) To select statements that exclude vagueness and ambiguity;
- 3) To rank selected statements based on personal opinions (agreement-disagreement with statements);
- 4) To perform statistical calculations of the estimates;
- 5) To form the final scale, which includes experimental results that demonstrate the most expressed differences in the estimates of the test (Mecheriakov, 2000).

The greatest advantage of the Likert scale is its simplicity, presented in the features of the scale, and the process of the filling-out of questionnaires. Also, its simplicity is manifested in the fact that it is not necessary to involve expert judgment in constructing a scale. But some researchers, such as L. U. Ferguson (and I also support this idea) insist

on the involvement of experts. In support of this idea, expert assessments contribute to the representativeness of the arguments (attitudes) selection. Secondly, expert assessment allows the evaluation of the «weight of judgments», that is, the intensity of the expression of emotional attitudes. This point is relevant because neutral judgments play no role for the scale, while the extreme indicators are very important. To ensure the functional unity of judgments (when we transfer the selected judgments from the test group to the control group), we must be sure that the respondents in both groups are guided by the same criteria in evaluating judgments. Thus, the problem of choosing the test and control groups is the greatest challenge in the construction of a Likert Scale test.

In summing up the pros and cons of the Likert scale, I would like to quote Y. Tolstova who says «since the degree of respondent's consent with a certain judgment may be different — it would be useful to explore the possibility of building Therstone and Likert scale hybrid» (Tolstova, 1998).

An example of using a Likert scale for studying marital satisfaction studying is found in the cross-sectional study «Marital and Parental Satisfaction of Married Physicians with Children». The results of this study are presented in the *Journal of General Internal Medicine* (Warde, Moonesinghe, Allen, Gelberg, 1999). Male and female physicians in a southern California county were selected as respondents. Ratings of marital and parental satisfaction were measured on a 5-point Likert scale. One outcome of the study was the result of a mean score for marital satisfaction of 3.92 (from a range of 1.75–5.0). The most important factors that increased marital satisfaction (according to the researchers Carole M. Warde, Kushan Moonesinghe, Walter Allen, and Lillian Gelberg), were supportive spouses, and lower levels of role conflict. In conclusion, I should mention that this study, in my opinion, could be useful in extracting variables which could serve as part of a new research, and that the conclusions of this study may also be useful for understanding the factor of satisfaction in a marriage. Speaking of the prospects for a new study, I suggest that it would be interesting to compare the marital satisfaction in different groups. For example, teachers, engineers, civil servants, and others. This kind of research makes it possible to analyze whether this field of work could exert an influence on marital satisfaction.

Another method of measuring marriage satisfaction belongs to R. Udry, who proposed one of the most popular sociological tests. This test is designed to measure marital satisfaction by using multiple parameters, such as measuring a subject's satisfaction with their sex life, the quality of realization of family roles and responsibilities of the other spouse, the level of agreement on basic family problems, etc. In addition, Udry has developed the idea of «marital alternatives». There are two components of marital alternatives; «1. the ability to replace the present spouse with another of equal or higher quality, and 2. the ability to maintain or improve one's economic status. Special constructed scale for measuring „marital alternatives“ included: socioeconomic status, appearance variables, and the number of children» (Udry, 1981). The theory of marriage alternatives can be useful in studying the causes of divorce. Although the Udry model categorized all marital resources (those socio-economic variables related to social prestige and earning capacity),

and appearance variables (such as attractiveness, neatness, and age). In the Udry model, we can find ideas of exchange theory, which states that every person performs actions in the goal of benefits searching. This kind of model presents the idea of selfish people's life-way — they always striving to get the best for only themselves, ignoring the other theories that view the phenomenon of love as a major factor in maintaining a marital relationship.

As an example of using the «marital alternatives» model, Udry provides an analysis of married, urban, white couples from a survey of low-and middle-income census tracts in sixteen Standard Metropolitan Statistical Areas. The studies were longitudinal and conducted in 1974, 1977, 1978, and 1979 (Udry, 1981). The author concludes that marital alternatives are good predictors of marital disruption. This study may also be useful in empirically-identified (as used by Udry) indicators such as «spouse replacement» and economic level maintenance. Udry contributed that spouse replacement is the most important predictor of disruption from the wives' scale, while economic level maintenance is the most important predictor from the husbands' scale. Udry devoted several works to the research of the importance of appearance, in 1977 and 1984. Similar ideas can also be found in papers of other authors: B. I. Murstein (1972), P. A. Taylor and N. D. Glenn (1976), M. Webster and J. E. Driskell (1983). Even in modern times, we could ascertain the fact that appearance plays an important role in the choosing of a marriage partner.

When we speak about recent studies in this direction, we are confronted with some transformations. Udry assumed that the presence of an alternative partner occurs in pairs who are in a marriage, but now researchers are more interested in alternative partners that appeared on the premarital stage. For example, popular variations of the 1962 theory of filters by A. C. Kerckhoff and K. E. Davis have been developed (Kerckhoff, Davis, 1962). The main idea of this theory proclaims that in choosing a marriage partner, people use certain filters. Therefore, people use many filters to select the «best candidates». However, we should take into account the emergence of «alternative marriages» (and in this case we can talk about the conservation of Udrian postulates). An example is polyamory, or group marriage. This type of marriages is built on the idea of complementarities, that is, the missing qualities / characteristics of one's pairing is complemented by another pairing. Polyamory refers to open but committed relationships with more than one (same and/or opposite sex) lover or partner (or spouse) simultaneously. It follows that we can state the transformation of ideas about selecting the best marital partner and the embodiment of it in alternative forms of marriage. In this way, we can explain the emergence of new types of marriage by using transformed Udrian theory.

The attempt to study the needs of the couple and the compatibility of the needs of the individual could be viewed as an example of a systemic interpretation of family interaction. British sociologist R. Whitfield used Maslow's «pyramid of needs» to describe the needs of the spouses in a marriage. Whitfield flips Maslow's pyramid, placing «going beyond the „Self“» on the highest level of a human's needs. The author named this process «self-transcendence» (Whitfield, 1990). Mutual satisfaction through self-transcendence is true marital and family love. Based on these statements, Whitfield has developed the method of measuring the level of individual satisfaction through self-transcendence. The

level of family relationships will depend on the degree of agreement between the individual needs of each family member. At the highest level, Whitfield put the «requirement» of going beyond «I», and named this process «self-transcendence».

This theory shows us something different from the content of previous theories. Here we see the importance of dispositional matches of the spouses. This model is also called the «altruistic pyramid», and, in my opinion, has the characteristics of ethical recommendations. Furthermore, the idea of mutual respect and love in this theory contains a strong emotional component. But, the hierarchization of needs in the context of marital relations and the allocation of such a component as self-actualization and self-transcendence can be interesting for further development. As a method of analysis of the self-actualization process, we should mention the «The Personal Orientation Inventory test». This test was created by E. L. Shostrom in 1964 to measure the values and attitudes that are related to self-actualization. Some measured parameters in this test include; self-support; the value of self-actualization; flexibility of behavior; reactive sensitivity; self-esteem; the acceptance of human nature; adoption of human aggression; sociability; cognitive needs; creativity; self-acceptance, and others. It is important to note that this test was adapted by the Soviet researchers Y. Aleshina, L. Gozman, M. Zagik, and M. Kroz.

The importance of the feelings of love for a high level of satisfaction with marriage is not a new concept and it is still highly debated (especially when it comes to answering the question «what is love?»). Currently, foreign social psychology is creating a whole range of techniques to measure the level of love. The most popular is the so-called scale of love and sympathy, was developed by Zeke Rubin in 1970. Rubin explains the phenomenon of love by using its three (spell out lower numbers) manifestations. They are passion, intimacy and devotion. He considered that such an approach was more productive than the description of love as emotions, personality traits, etc. In his measurements, Rubin takes into account what kind of feelings prevails, love or sympathy. The scales of love and sympathy by Rubin are represented by two sets of statements. Each statements (scale of love and scale of sympathy) including 13 points in their original forms. The three key components of measurement on this scale are attachment, caring, and intimacy levels within the relationship.

I am assuming that the difficulty of the allocation of the factor of love (as a component of marital satisfaction) contained in the finding of the empirical referents of love. It is difficult to fix such a phenomenon, which has not yet acquired its scientific reaffirmation. Great work regarding «what is love» is found in *The Oxford Handbook of Close Relationships* (Simpson, Campbell, 2013). I have noted and agreed with an important observation in this book; it might be expected that not everyone conceptualizes love in the same way, so we should mind individual and cultural differences of love. There are many researchers devoted to the analysis of love. S. Klimova, in her work *Social Phenomenon of Love* (Klimova, 2009), concludes that love exists as a trend that shows human social nature, either developing into a stable phenomenon, or fading away, hardly emerged. This idea can contribute to the explanation of the situation when marital satisfaction decreased

without apparent reason. This is another line of research related to the question of does love pass over time (Acevedo, Aron, 2009).

In this research, the ideas of Z. Rubin and other researchers (the ideas of Laswell and Laswell (1976), Sternberg's passion subscale (1997), the Triangular Love Scale developed by Masuda (2003), and Lund's Short Love Scale (1985)) were used. Selected types of love were coded in a specific way, and the study examined a correlation between these types and the duration of time. As result of the research, the author concluded that «Romantic love was strongly correlated with relationship satisfaction in both short and long-term relationships, whereas obsessive love was slightly correlated with relationship satisfaction in new relationships but very slightly negatively correlated with it in long-term relationships» (Acevedo, Aron, 2009). So, we could establish that researchers are interested in the examination of love. Even if debates continue on the question of «what is love», researchers ascertain that it is an important factor in marriage satisfaction.

Among Soviet scientists, the research of S. Golod should be noted. He found that such factors as love, common interests, and a sense of loneliness are the most popular reasons for entering marriage. Based on this, he demonstrated the interconnection of the motives for marriage with marital satisfaction and, ultimately, with marital stability. He defined marital satisfaction as a result of the implementation of an adequate representation (image) of the family that emerged in the human mind under social influence. S. Golod indicates a correlation of marriage satisfaction and the sexual satisfaction of spouse. Another Soviet scientist, Y. Aleshina, demonstrated that the fundamental criteria of satisfaction in the research of marriage was the duration of the marriage itself. The results of her research have demonstrated that the level of satisfaction within a marriage is a U-shaped curve. «During the first two decades of the family's existence, marital satisfaction decreases gradually, reaching its lowest value in pairs with the experience of family life from 12 to 18, and then increases, but more sharply» (Andreeva, 2004). Important Soviet scholars to note who have developed questionnaires and tests for family study are Y. Aleshina and L. Gozman (Questionnaire «Communication in the Family», 1987), and A. Volkova and T. Trapeznikova («Instructional techniques of diagnosis of marital relations», 2007).

Scientific and technological progress have contributed to the relatively new computerized method of studying family relationships. Professor V. Abrukov, Doctor of Physical and Mathematical Sciences, formulated ideas of Data Mining (DM) and its capabilities in the analysis of family relationships. This method allows the analysis of quantitative and qualitative data simultaneously in order to obtain multifactor models. Abrukov demonstrated his ideas about using Data Mining in the understanding of the family in his article «Happy marriage: analysis and management of family relationships using artificial neural networks» (Abrukov, 2010).

In the field of family studies, (especially while studying the level of marital satisfaction), one should consider several aspects; cultural characteristics, the age of the spouses, the time they have been together, the time they stayed in the marriage, if the couple has children, the social status of the spouses, and so on.

Conclusions

In this article, only several methods of measuring marital satisfaction measuring were demonstrated. However, the theories and scales presented in this paper were chosen especially to demonstrate the wide range of the enormous marital sphere. The first mentioned, the Likert scale, became a very substantial sociological instrument. The Likert scale could be useful in measuring social attitudes of the spouses. However, it requires the involvement of other methods in order to provide a deeper analysis in researching the family. Udry, with his research of marriage alternatives, could be useful, too. The necessity of using his theory can be explained by the transformation of marriage and the appearance of new forms of marriage. His «marriage alternative», breaking faith about monogamy, and his remarks about the importance of appearance to build a successful married life are also relevant. R. Whitfield contributed to the study of the family sphere in the context of a deeper analysis of the hierarchic pyramid of the needs of each spouse. It is important to note that many foreign theories demanded adaptation for their success. By taking into account psychological, mental, and national features, such adaptations were successfully accomplished by Soviet sociologists, among them being L. Gozman, Y. Aleshina, M. Zagik, and M. Kroz. Studies of love as a phenomenon stubbornly continue to thrive while causing a lot of discussion. This article has shown that there are many empirical referents for measuring satisfaction with marriage, such as socioeconomic status, appearance variables, the number of children, the duration of marriage, the emotional component (love, passion, affection), sexual satisfaction, and others. Such indicators can be measured with using special scales (the Likert Scale, the Therstone Scale, or Z. Rubin's Scale of Love), or tests (The Personal Orientation Inventory test by E. L. Shostorm, or the Aleshina—Gozman questionnaire «Communication in the Family»). All of these technological measurements can be applied successfully in the context of contemporary research. At the same time, progressive changes in the institution of the family requires an modernization of methodology. As well, a method of mathematical modeling of family relationships has appeared (Data Mining). I believe that this trend needs to be improved, but it is already essential for moving forward in science. At the same time, we must remember that some aspects of family life cannot be studied on the «machine-level». I postulate that the best methodology will be one combining modern technology with the standard procedure of «face to face» interaction.

Having a great scientific arsenal helps to comprehend the depth of family relationships and demonstrate the construction of models of a prognostic nature concerned with the development of these relations. As one of the empirical referents of dispositional personality structure, marriage satisfaction can be measured by applying a variety of techniques and instruments. The selection of the measurement technique will vary depending on various external and internal factors. But for successful deep cognition, it is also important to use more than one technique in the research. In attempting to involve computerized techniques in family-areas analysis, many scientists have developed high-level programs. One obvious advantage is that there is a possibility of an unbiased analysis of

the situation, but it is important to remember that psychosomatic and socially regulated processes are difficult to trust to computer diagnostics.

References

- Abrukov V. S. (2010) *Schastlivyj brak: analiz i upravlenie semejnymi otnoshenijami s pomoshh'ju iskusstvennyh neyronnyh setej* [Happy marriage: analysis and management of family relationships using artificial neural networks]. Available at: <http://www.e-executive.ru/community/articles/1437975/> (accessed 15 February 2014).
- Acevedo, B. P., Aron, A. (2009) Does a long-term relationship kill romantic love? *Review of General Psychology*, vol. 13, no 1, pp. 59–65.
- Aleshina Y., Gozman L., Dubovskaja E. (1987) *Social'no-psihologicheskie metody issledovaniya supruzheskih otnoshenij* [Socio-psychological methods of marital relationships studies], Moscow: Izdatel'stvo MGU.
- Andreeva T. (2004) *Semejnaja psihologija* [Family Psychology], Saint-Petersburg: Rech'.
- Carifio J., Perla R. J. (2007) Ten common misunderstandings, misconceptions, persistent myths and urban legends about Likert scales and Likert response formats and their antidotes. *Journal of Social Sciences*, vol. 3, no 3, pp. 106–116.
- Cohen P. S. (1966) Social attitudes and sociological enquiry. *British Journal of Sociology*, vol. 17, no 4, pp. 341–352.
- Fehr B. (2013) The social psychology of love. *The Oxford Handbook of Close Relationships* (eds. J. Simpson, L. Campbell), Oxford: Oxford University Press, pp. 201–233.
- Golod S. (1984) *Stabil'nost' sem'i: sociologicheskij i demograficheskij aspekty* [Family Stability: Sociological and Demographic Aspects], Leningrad: Nauka.
- Kerckhoff A. C., Davis K. E. (1962) Value consensus and need complementarity in mate selection. *American Sociological Review*, vol. 27, no 3, pp. 295–303.
- Klimova S. V. (2009) Sotsial'nyj fenomen lyubvi [Social Phenomenon of Love]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no 9, pp. 79–88.
- Murstein B. I. (1972) Physical attractiveness and marital choice. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 22, no 1, pp. 8–12.
- Rubin Z. (1970) Measurement of romantic love. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 16, no 2, pp. 265–273.
- Shostrom E. L. (1964) An inventory for the measurement of self-actualization. *Educational and Psychological Measurement*, vol. 24, no 2, pp. 207–218.
- Taylor P. A., Glenn N. D. (1976) The utility of education and attractiveness for females' status attainment through marriage. *American Sociological Review*, vol. 41, no 3, pp. 484–497.
- Tolstova Y. (1998) *Izmerenie v sotsiologii* [Measurement in Sociology], Moscow: Infra-M.
- Udry J. R. (1977) The importance of being beautiful: a reexamination and racial comparison. *American Journal of Sociology*, vol. 83, no 1, pp. 154–160.
- Udry J. R. (1981) Marital alternatives and marital disruption. *Journal of Marriage and Family*, vol. 43, no 4, pp. 889–897.

- Udry J. R. (1984) Benefits of being attractive: differential payoffs for men and women. *Psychological Reports*, vol. 54, no 1, pp. 47–56.
- Volkova A., Trapeznikova T. (2007) Metodicheskie priemy diagnostiki supruzheskih otnoshenij [Methodic tools for marital relationships diagnostics]. *Psihologija sem'i: hrestomatija* [The Handbook of the Family Psychology] (ed. D. Raigorodsky), Samara: Bahrah-M, pp. 734–745.
- Warde C. M., Moonesinghe K., Allen W., Gelberg L. (1999) Marital and parental satisfaction of married physicians with children. *Journal of General Internal Medicine*, vol. 14, no 3, pp. 157–165.
- Webster M., Driskell, J. E. (1983) Beauty as status. *American Journal of Sociology*, vol. 89, no 1, pp. 140–165.
- Whitfield R. (1990) *Learning to Love: Educational Action for Secure Family Relationships*, London: National Family Trust.

Социологический взгляд на удовлетворенность браком: измерительные возможности

Олеся Золотнюк

Аспирант Киевского национального университета им. Тараса Шевченко

Адрес: просп. Академика Глушкова, 4д, Киев, Украина 03680

E-mail: alisazolotnyuk@gmail.com

Даная статья посвящается рассмотрению возможностей социологического измерения определенных аспектов семейной жизни. Вариация форм человеческой активности всегда являлась предметом острых дебатов разных наук. Социология не исключение. Чаще всего социологи изучают человеческую активность с целью предсказать социальное поведение и сконструировать модель этого процесса. Таким образом, мотивационные программы, которые ориентированы на стимуляцию роста или снижения определенных показателей, являются популярными на сегодняшний день. В центре внимания данной статьи — брачное поведение как одна из форм человеческой активности. В качестве эмпирического референта выступает концепт удовлетворенности браком. Автор рассматривает удовлетворенность браком как основной компонент комплексного исследования семьи и предлагает к рассмотрению основные методы, которые помогают в познании этой сферы. Для лучшего понимания брачного поведения автор затрагивает проблему измерения аттитудов посредством шкалы Лайкерта, демонстрирует основные идеи теста Р. Удри, «альтруистической пирамиды» Р. Уитфильда, шкалы любви и симпатии З. Рубина, а также упоминает достижения советских социологов, которые занимались исследованием удовлетворенности браком. Научный и технический прогресс также поспособствовал развитию измерительных технологий. Такого рода техника также упомянута в данной статье. Идея развития «Интеллектуального анализа данных» позиционируется автором как важный шаг к развитию аналитики без вмешательства субъективного фактора. В выводах к данной статье подчеркивается важность использования комплекса методов для более глубокого анализа.

Ключевые слова: семья, удовлетворенность браком, аттитуды, измерение, любовь, шкала

«Маргинальность» текстового анализа, или Проблемы социологического «чтения»

Ирина Троцук

Кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии
факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов
Адрес: ул. Миклухо-Маклая, д. 6, Москва, Российская Федерация 117198
E-mail: irina.trotsuk@yandex.ru

Вторую половину XX века ознаменовала целая серия так называемых «поворотов» — лингвистический, нарративный, биографический и визуальный поворот обозначили смену исследовательских акцентов в рамках социально-гуманитарного познания. Представители самых разных дисциплинарных областей признали, что функционирование различных форм знания можно понять только через рассмотрение их «текстовой» (нарративной, повествовательной) природы; что любые исследования в области социальных, политических, психологических и культурных проблем в итоге оказываются сфокусированы на вопросах, близких лингвистике и языкознанию; что социальность имеет текстовый характер, а социальные практики конституируются и структурируются дискурсивно и нередко в сложной борьбе различных дискурсов. И в социологии вот уже, по крайней мере, на протяжении двух с половиной десятилетий понятия «нарратив» и «нарративный анализ», «дискурс» и «дискурсивный анализ», «текст», «контекст», «интертекст» и др. стали весьма популярны на теоретическом и эмпирическом уровне, но до сих пор не получили точных определений и трактуются достаточно произвольно, исходя из концептуальных и методических предпочтений исследователя, а также стоящих перед ним целей и задач прикладного или фундаментального характера. В статье обозначены основные тематические линии ведущихся и, к сожалению, отсутствующих методологических дискуссий в поле текстового анализа, которые бы смогли прояснить как минимум критерии номинации разных форматов исследовательской работы с текстовыми данными; предложен вариант структурирования понятийно-категориального аппарата текстового анализа в социологии, выходящего далеко за пределы даже максимально расширительных трактовок контент-анализа.

Ключевые слова: текст, текстовый анализ, нарратив, нарративный анализ, дискурс, дискурс-анализ, контент-анализ

Открывая любой вузовский учебник по методологии и методике социологических исследований, мы обычно сталкиваемся с разными авторскими версиями систематизации тех ситуаций, с которыми на эмпирическом уровне работает любой исследователь, а также вариантами классификации возможных методик их изучения. Все это многообразие, как правило, сводится к хорошо всем знакомой и очевидной схеме: в распоряжении социологов имеется два общенаучных метода (наблюдение и эксперимент) и два междисциплинарных (опрос и анализ документов). Технично-процедурное оснащение каждого из них отличается в силу особенностей

© Троцук И. В., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

сбора, обработки и анализа информации, но вряд ли кто-то сегодня сомневается, что эмпирический фундамент социологической науки с момента ее зарождения и по сей день формируют данные, полученные с помощью разнообразных вариаций опросного метода, хотя на вспомогательных ролях в них могут фигурировать отдельные приемы наблюдения и анализа документов. В итоге самые объемные разделы в пособиях по методологии и методике социологических исследований, большинство статей в соответствующих рубриках социологической периодики и даже целые учебники и монографии посвящены именно опросным методикам.

Это связано не только с их популярностью и доступностью (по массе научных и вненаучных причин), особенно репрезентативных массовых опросов, фокус-групп и экспертных интервью, но и с серьезными ограничениями других методических решений: эксперимент — вещь не только крайне сложная в плане соблюдения всех правил научного метода, но и весьма сомнительная в этическом аспекте, когда речь заходит о проведении экспериментов с «человеческими особями»¹; любое наблюдение слишком локально, трудоемко и грешит плохо контролируруемыми смещениями внутренней и внешней валидности, чтобы стать широко распространенным видом исследовательской работы. Если этические проблемы «манипуляций» ученого в экспериментах достаточно давно были признаны и стали обсуждаться в разных дисциплинах, то в связи с развертыванием и популяризацией в последние десятилетия качественного подхода в социологии шаткость позиций включенного наблюдателя проявилась особенно выпукло (см., напр.: Воронков, Чикадзе, 2009): сложно соблюсти требования объективной научной работы под влиянием сильнейшей эмоциональной реакции в момент взаимодействия социолога как человека с теми, за кем он должен максимально беспристрастно наблюдать, что практически невозможно в ситуации непосредственного личного взаимодействия. Проблема здесь двойственная: с одной стороны, исследовательскую оптику может затуманить слишком сильное сопереживание, чрезмерная «влюбленность» в своих информантов — бороться с ней обычно помогают иронические и критические замечания и комментарии скептически настроенных «коллег по счастью быть социологом», которым, в отличие от пристрастного наблюдателя, удалось оставить большую часть своего человечески-обывательского багажа дома, а мешают — гипертрофированные формы откровенного самокопания и самовыворачивания исследователя («плохая» автоэтнография²). С другой стороны, чтоб понимать и корректно интерпретировать иной жизненный мир, необходимо «смотреть» на него сходным образом с его повседневными «конструкторами», но нужного гра-

1. Кинематограф оказался неплохим «диагностом» проблем социального экспериментирования. См., напр., фильмы «Эксперимент» (Германия, 2001), «Эксперимент-2: Волна» (Германия, 2008), американский римейк первого фильма «Эксперимент» (США, 2010) и др.

2. Под «хорошей» автоэтнографией понимается попытка «внимательно взглянуть в себя через широкие этнографические линзы, чтобы сосредоточиться на социальных и культурных аспектах личного опыта»; стремление подробно, детально, всесторонне репрезентировать реальность через тщательное, скрупулезное изучение собственного внутреннего мира (см., напр.: Готтлиб, 2004: 6; Anderson, 2006: 375).

дуса эмпатии к ним может не случиться — возобладают «театрализованный креатинизм» заигрываний с информантами и интеллектуальный шовинизм «умного» социологического взгляда.

Казалось бы, проблему субъективных смещений в ходе личного взаимодействия в некоторой степени снимает метод анализа документов³, но ему не очень повезло в социологии: до сих пор ему не удалось разжиться четким и однозначным понятийно-категориальным аппаратом, не говоря уже о стандартах методических решений и действий на всех этапах исследовательского проекта, где метод анализа (содержания) документов выступает в качестве основного, а не вспомогательного. Точнее так: в большинстве социологических учебников и статей речь идет только о контент-анализе, а потому особой терминологической или процедурной путаницы не наблюдается⁴. Логика действий исследователя здесь такова: признавая, что некие документы содержат зафиксированную по установленным в рамках определенной культуры и институционального контекста формам и правилам информации о прошлом и/или современности, важную с научно-исследовательской и/или практической точки зрения, социолог осуществляет отбор и анализ соответствующих документов, чтобы реконструировать стоящую за ними действительность и оценить соотношение их содержания с реальностью, задачами авторов и возможной реакцией аудитории. Независимо от того, какие именно документы рассматриваются — официальные или личные, письменные, звуковые или изобразительные (фотографии), первичные или вторичные и т.п., — основные преимущества метода связывают с его оперативностью, незатратностью, легкой воспроизводимостью и способностью превращать огромные массивы разрозненной информации в набор внятных содержательных блоков, чтобы определить, например, куда дует медийный ветер; ограничения — с отсутствием гарантий достоверности и надежности содержащейся в документах информации (может потребоваться внешняя оценка обстоятельств их создания) и правильного понимания мотивов их авторов, с систематическими смещениями вследствие неизбежного временного лага при анализе значительных объемов данных; сложности — с конструированием выборки документов и текстовых фрагментов внутри них и всегда очень авторской моделью сведения их содержания к набору неких релевантных целям и задачам исследования информационных блоков.

Ничего принципиально нового, по сравнению с другими методами, описание контент-анализа в большинстве социологических источников не содержит: нужно разработать программу исследования, сконструировать генеральную и выборочную совокупность (фигурируют в качестве их элементов респонденты или доку-

3. Это наиболее часто встречающееся в вузовских учебниках название совокупности методических приемов отбора, анализа и интерпретации информации, зафиксированной в печатном или рукописном тексте и на любых носителях

4. См., напр., соответствующие разделы в: Горшков, Шереги, 2003; Добренков, Кравченко, 2004; Мангейм, Рич, 1997; Осипов, 2003; Ядов, 1998; а также: Аверьянов, 2009; Богомолова, Стефаненко, 1992; Коробейников, 1985; Тернер, 1992; Троцук, 2005, 2006, 2007; Чураков, 1996; Шалак, 2004; Федотова, 2001; Weber, 1990 и др.

менты — не важно), каталогизировать единицы выборки, разработать инструментарий, контролируя количество и «качество» категорий и входящих в них единиц анализа и счета, провести полевой этап и подготовить всю необходимую техническую и аналитическую документацию. Казалось бы, чего уж проще — по крайней мере, на уровне общей схемы работы — для любого «нормального» социолога. Однако на деле проблем здесь множество, начиная с того, что, как правило, учебники разводят качественный (традиционный, интерпретативный) анализ — как совокупность операций отбора и оценки документов, восприятия и интерпретации их содержания и логического обоснования выводов на основе задач и гипотез исследования без какой бы то ни было формализации — и собственно контент-анализ, или «текстуальное кодирование» (Ньюман, 1998), как строгий, объективный и жестко формализованный метод перевода текстовой информации в количественные показатели с последующей статистической обработкой и содержательной интерпретацией выявленных числовых закономерностей, чтобы сделать выводы более доказательными, а аргументы — более весомыми (Неклюдов, 2001: 31–33). Нередко подчеркивается, что для (авто)биографических данных контент-анализ «неадекватен в эвристическом смысле» (Серио, 2002: 199), поскольку «вскрытие» содержания информации в нем основано на предварительных гипотезах и заранее разработанной категориальной модели предмета исследования, т. е. аналитик просто иллюстрирует свою точку зрения.

Почему здесь возникает путаница: хорошо, если я по тем или иным причинам уже ориентируюсь в проблеме и могу сразу предложить схему кодирования (разработать так называемый «кодификатор», «классификатор» или «таблицу контент-анализа»); но если речь идет о заказном проекте или некоем новом, ранее не изученном феномене (или типе данных), то начинать контент-анализ приходится с традиционного интерпретативного, т. е. последний оказывается встроен в контент-аналитическое исследование как его обязательный первый этап. Второй вопрос: а какая степень формализации достаточна, чтобы можно было говорить о проведении именно контент-анализа? Работа с объемным транскриптом только одной групповой дискуссии в целях обнаружения базовых тематизаций или контекстов обсуждения проблемы без какого бы то ни было инструментария — это контент-анализ? Или без детальной схемы кодирования, в которой четко прописаны категории и единицы анализа, без подсчета абсолютной и относительной частоты их встречаемости в информационном массиве и расчета индексов и коэффициентов о контент-анализе говорить нельзя? В случае положительного ответа на последний вопрос мы, кстати, сразу отказываем контент-анализу в праве изучать слабоформализованные «тексты» с сильным семиотическим компонентом (например, татуировки и фотографии).

Можно условно выделить два подхода к решению обозначенных проблем с маркировкой предметного поля и нормативных требований к контент-анализу. Первый подход включает в себя разнообразные попытки внутренне структурировать метод, которые мало что проясняют, например, разведение прагматического

контент-анализа (классификация высказываний с последующим установлением причинно-следственных связей между ними), семантического (систематизация символов в зависимости от их значений и частоты упоминаний) и психологического (изучение эмоциональной окрашенности высказываний и умолчаний) (см., напр.: Дмитриева, 1998: 92; Vincent, 2000). Второй подход предлагает расширительную трактовку контент-анализа, выделяя две его разновидности (вполне по аналогии с опросом, в рамках которого прекрасно сосуществуют анкетирование и интервью): традиционная частотная модель описывает содержание текста на основе заранее обоснованных параметров (классическая трактовка контент-анализа), нечастотная — открывает «формулу» содержания текста и характеризует создавшего его субъекта (Таршис, 2002). Е. Я. Таршис усматривает истоки становления и институционализации частотной модели контент-анализа в работах Г. Лассвелла, нечастотной — в трудах В. Я. Проппа, которого при всем желании вряд ли можно отнести к числу социологов (Таршис, 2012). Таршис использует устоявшуюся социологическую терминологию, описывая методику контент-анализа (категории, единицы, кодирование и т. д.), но неоднократно подчеркивает, что в рамках обеих моделей может осуществляться неформализованная обработка информации без каких бы то ни было количественных показателей (Таршис, 2014).

Вышедшая недавно книга Таршиса «Контент-анализ: принципы методологии» фактически обозначила переход к более существенным для социологии проблемам, чем размытость предметного поля и неоднозначность методических акцентов в исследовательской работе с применением контент-анализа. Дело не только в том, что в методическом разделе книги используются малопонятные, но ключевые для контент-анализа, по мнению автора, понятия — «юнитизация» («разборка текста на единицы содержания и сборка нового текста» (Таршис, 2014: 47)) и «текстоид» (единица текста и родовое понятие для любых его единиц), а в качестве объекта методического эксперимента и одновременно пилотажного проекта выступает «Экклесиаст». Важнее, что Таршис позиционирует контент-анализ как научный метод изучения любых текстов, «основанный на критерии воспроизводимости результатов исследования в рамках созданной методики», а не «оригинальное, авторское прочтение содержания текста» (Таршис, 2014: 14), подчеркивая его принципиальное отличие от прочих способов/подходов, «декларирующих себя оригинальными методами анализа текста». Однако Таршис фактически сближает с ними контент-анализ, утверждая, что со временем он осуществит переход от слов/лексем к высказыванию как многокомпонентной структуре и целым текстам; что отсутствует единая конвенциональная, общепринятая и общепризнанная трактовка текста; что терминология текстового анализа крайне неустойчива; что аналитик всегда имеет дело с сокращенным и фрагментарным внешним текстом — результатом преобразования некоего первоначального внутреннего текста; что необходимо учитывать соотношение текста, контекста, интертекста, гипертекста и метатекста и двойственную природу любого текста — он обладает внешней лингвистической структурой, в которой отражены ценностные и пси-

хологические особенности автора, и характеризуется сочетанием имплицитного и явно выраженного замысла; что исследователь всегда исходит из собственных задач и возможностей, а потому по определению репрезентирующая содержание модель не может быть полной — мы знаем только, что любой текст «создается по крайней мере с двумя целями — описать определенную референтную ситуацию и воздействовать на потенциальную аудиторию», но сам характер описания неизбежно производит на нее определенный эффект (Таршис, 2014: 115).

Иными словами, в книге о контент-анализе активно используется понятие «текст», а не «документ», для обозначения объекта изучения, а элементы предметного поля метода явно коррелируют с теми, что составляют суть лингвистического анализа (и близких к нему версий дискурс-анализа (напр.: Ван Дейк, 2014)). Кроме того, допущение неформализованного формата исследовательской работы размывает демаркационные линии между контент-анализом как строгим научным методом и теми разнообразными подходами к текстовому анализу, что не особенно озабочены своим научным и дисциплинарным статусом и терминологическим единством, не фигурируют в учебниках по методологии и методике социологических исследований, но исключительно популярны в социологической публицистике и периодике, — прежде всего это нарративный и дискурсивный анализ. Здесь мы, к сожалению, попадаем скорее в «слепое», чем «белое пятно» на карте социологии, потому что количество отечественных и переводных работ, основанных на результатах применения разнообразных версий текстового анализа, растет, а методических дискуссий об их понятийно-категориальном аппарате, областях применения и взаимосвязях не ведется. Популярность текстового анализа дошла и до выпускных квалификационных работ студентов⁵, которые в ответ на вопрос, почему, прочитав про дискурс-анализ (Филлипс, Йоргенсен, 2004), они остановили свой выбор на модели Э. Лаклау и Ш. Муфф, а не, скажем, дискурсивной психологии, критическом дискурс-анализе Н. Фэйркло или Т. А. ван Дейка, концепциях М. Фуко или Р. Барта, спокойно отвечают, что она им просто понравилась. Неплохой ответ, но вряд ли уместный, если автор дипломной работы претендует, например, на выявление ключевых характеристик российского оппозиционного политического дискурса в сети интернет.

Теоретически возможны два возражения против предлагаемой методологической дискуссии о статусе, возможностях и ограничениях текстового анализа в социологии: 1) из серии «ну сколько можно» — в социологии и так много «споров о методе», в отечественной традиции периодически возобновляется обсуждение пределов математизации (применения математического инструментария) в эмпирических исследованиях (см., напр.: Давыдов, Толстова, Розов); 2) схожее по тональности, но не по содержанию возражение — проблемы текстового анализа имплицитно уже были обозначены в спорах о соотношении качественного

5. Провести якобы дискурс-анализ сайта оппозиционного политика намного проще и безопасней с точки зрения защиты дипломного проекта, чем реализовать даже разведывательный экспресс-опрос.

и количественного подходов, поскольку каждый из них имеет дело со своим типом эмпирических данных, требующих особых аналитических приемов. Конечно, в программной статье «Миф о качественной социологии» (Батыгин, Девятко, 1994) проблемы текстового анализа не затрагивались — на тот момент они не были центральными или значимыми для «разговора» о структуре и статусе социологического знания. В статье была отмечена относительная стройность качественно-количественного подхода в том, что касается «онтологии» социального, и «эпистемологическая куча» в методологических сюжетах и практической исследовательской работе; термин «дискурс» использовался для характеристики деятельности ученых (коллективные практики производства смыслов и борьба разных «сообществ дискурсов»).

Десятилетие спустя, когда спал эмоциональный накал дискуссии российских социологов о соотношении качественного и количественного подходов⁶, «проблема текста» обозначилась, но в крайне фрагментарном виде. Упреки качественным методам в «журнализме» и «ненаучности» стали увязываться в том числе с нечеткими правилами сбора и анализа текстовой информации: качественный подход отказался от свойственной количественному подходу артефактуальности и «лукавой игры в цифры», но не предложил «внятных форм концептуализации социальных практик и отношений — феноменология, постструктурализм, теория прозы, дискурсивный анализ, психоанализ, ставшие неотъемлемой частью «качественных» исследований, вряд ли стали общедоступными формами концептуализации реальности в социологическом сообществе» (Ушакин, 2004б). Кроме того, «широкое распространение за рубежом исследований, ориентированных на анализ «человеческих документов», стало отражением тенденции сближения «социальных наук» и «общества», связанной с попыткой свести в одном (текстуальном) пространстве объект исследования, автора исследования и читателя — потребителя конечного исследовательского продукта» (там же), что определило, с одной стороны, сближение деятельности ученого и литератора (явственно проявились и были признаны неизбежными художественные, риторические элементы и качества научного текста); с другой стороны, интерес социологии к «социобиографическим» данным, но фокусировку не на особенностях аналитической работы с ними, а на возможностях получения посредством неструктурированных многословных повествований максимально реалистичного представления о социальной действительности.

Таким образом, текстовый анализ применительно к биографической информации отчасти попал в поле методологических дискуссий: первоначально социологи и историки, открывшие биографический материал, считали его идеальным для выяснения, что происходит на самом деле (Томпсон, 2003), но первоначальная эйфория быстро сменилась «трехпадением» — пониманием, что не существует ни одного «невинного текста», за которым последовало «покаяние» — признание,

6. См.: Неприкосновенный запас. 2004. № 3.

что внутри любой биографии существует каузальный нарратив, соединяющий во-едино разные события описываемой жизни, и «искупление» — осознание необходимости анализа способов, с помощью которых социальные и культурные коды воздействуют на биографические данные (Руус, 1997). Дискуссии по поводу текстового анализа если и велись, то в основном касались проблемы истинности текстов и правильного понимания их внетекстовых референтов. Проблема истинности не является лингвистической и возникает, когда мы оцениваем текст как отражение социальной действительности: одни исследователи считают, что текст воспроизводит (с учетом неизбежных смещений, обусловленных самим фактом вербализации) реальные события; другие полагают, что действительность конституируется текстами, любое повествование — всегда избирательная (ре)конструкция (Воробьева, 1999: 96), т. е. фактографическая канва текста соответствует общезначимым историческим событиям как определенным контрольным точкам, а встроенная в него «интерпретация имеет свое субъективное обоснование, и уже в силу этого обстоятельства истинна» (Божков, 2001: 78), как и любое самоописание, которое кажется аутентичным самому рассказчику (Suchan, 2004: 304).

Если социолог работает в рамках иллюстративной логики, то сосредотачивается на фактографической канве, чтобы вычленив в тексте положения, подтверждающие его предварительные гипотезы (см., напр.: Козлова, Сандомирская, 1997; Семенова, Фотеева, 1996: 412–413). Если перед исследователем стоит задача интерпретации, то он занимается сложной и кропотливой реконструкцией смыслов, пытаясь ответить на вопрос, как и почему рассказчик навязывает ему «предпочтительное» прочтение своих текстов и «образ мира» (Барт, 2001: 16). В обоих случаях «читатель» неизбежно привносит в текст свои смыслы «благодаря собственному «интертекстуальному фрейму», «интертекстуальной энциклопедии», своей эмпатической компетентности и общности своего и «чужого» прошлого жизненного опыта» (см., напр.: Готлиб, 2001; Franzosi, 1998: 546), что усугубляет проблему получения объективного знания в рамках качественного подхода: по определению данные любого слабоформализованного интервью — уже результат коммуникации интервьюера и информанта, их совместного «здесь-и-сейчас» конструирования реальности, на который воздействуют такие факторы смещений, как особенности и ограничения человеческой памяти (Мещеркина, 2004а: 18–19; Томпсон, 2003: 133), «архетипические» схемы запоминания мест, событий и образов (Батыгин, 2002: 106) и др. Можно говорить об относительном консенсусе и в том смысле, что общепризнана способность (авто)биографического текста определенным (пусть фрагментарным и искаженным) образом отображать действительность и необходимость расшифровки (декодирования) текста, чтобы постичь некую «подлинную» реальность (Козлова, 2000), однако в социологической учебной литературе и периодике не содержится конкретных рекомендаций по поводу того, какими методическими приемами и под какой именно «вывеской» следует осуществлять подобную исследовательскую работу.

На Западе «спор о методе» трансформировался из дискуссии о соотношении качественного и количественного подходов в детальный анализ концептуальных оснований, методического оснащения и аналитических приемов первого (см, напр.: Patton, 2002): исторически методологические дебаты велись о противостоянии качественных и количественных исследований или же, наоборот, подчеркивали их принципиальную совместимость, но позже пришло понимание чрезмерного упрощения обеих схем дискуссии и необходимости прояснять основы исследовательской работы в рамках качественного подхода. В частности, стали обсуждаться понятия валидности и надежности данных, заимствованные из количественной традиции и прежде подвергавшиеся критике со стороны сообщества «качественников», которых сегодня объединяют поиски ответа на вопрос «Как добиться качества в качественном исследовании?» (см., напр.: Seale, 1999). Одним из ответов на него стало признание возможности применения формализованных методик в анализе неструктурированных текстовых данных (Green, 2001): качественный и количественный подходы не столь уж категорически различны, а потому качественные данные (тексты) и количественные (числа) могут анализироваться с использованием как качественных, так и количественных методик. Качественный анализ количественных данных включает в себя, например, обнаружение противоречий в прежних и новых цифрах; количественный анализ качественных данных — превращение текстов в числа, кодирование этнографических описаний и интерпретацию обнаруженных таким образом закономерностей.

Тем не менее и в западной социологии редко предпринимаются попытки прояснить ключевые моменты в анализе текстовых данных и предложить некую общую модель «последовательного кодирования». Один из редких примеров — «обоснованная теория», разработанная А. Страуссом, Б. Глейзером и Дж. Корбин (Страусс, Корбин, 2001) и нередко критикуемая за понятие «теоретической сенситивности», или личной изоощренной способности исследователя осознать внутренние «тонкости» в данных, которая зависит от начитанности автора, его научного опыта и «представляет собой в конечном счете способность к озарению» (Батыгин, Девятко, 1994). В «обоснованной теории» много неоднозначных моментов, но она фокусируется на двух важнейших проблемах текстового анализа: конструировании выборки и разработке схемы кодирования. В отличие от количественного исследования, где она выступает рутинной технической процедурой, в качественном проекте схема кодирования отвечает за организацию исходных (текстовых) данных посредством их уплотнения, тематического «укрупнения» и категоризации, т. е. коды — «аббревиатуры или символы, прилагаемые к сегментам текста, чтобы их классифицировать... и разместить в кластеры, относящиеся к определенным вопросам, гипотезам, концепциям или темам» (Готлиб, 2002: 158–159). Соответственно, предложенная авторами «обоснованной теории» «теоретическая выборка» имеет нестатистический характер и отражает не объект, а модель предмета исследования, т. е. все те условия, действия и следствия, которые определяют особенности «поведения» изучаемого феномена. Кодирование, на основе которого

формируется «обоснованная теория», проходит в три этапа (Страусс, Корбин, 2001): открытое кодирование — идентификация и развертывание понятий с точки зрения их свойств (маркировка схожих случаев «ярлыками» и группировка в категории), использование кодов информантов; осевое — укрупнение категорий с учетом влияющего на них контекста и стратегий их взаимодействия друг с другом; избирательное — выбор центральной категории из уже идентифицированных (или формулировка более абстрактного понятия) и связывание всех наиболее важных категорий с ней и друг с другом для создания аналитической истории феномена. Проблему субъективности на всех этапах кодирования можно снять с помощью групповой работы, в ходе которой согласуются варианты интеграции кодов и повышается пресловутая «теоретическая чувствительность» исследователей (Готлиб, 2002: 263–266).

Как правило, авторы работ, посвященных тем или иным вариантам текстового анализа, ограничиваются упоминанием, что многие фундаментальные понятия социальных наук сложны и неясны (прежде всего текст и дискурс, что не помешало их популярности), обозначением предпочтительного формата аналитической работы (конверсационный анализ, нарративный, биографический, дискурсивный или какой-то другой) и четким указанием, какое именно «измерение» феномена будет исследоваться (так, вербальная агрессия в публичном дискурсе может рассматриваться как вторжение в коммуникативное пространство адресата на речевом, аксиологическом или когнитивном уровне). Т. А. ван Дейк (2014), изучая власть через тексты/речи/семиотические практики, которые результируют в типичных формах социального неравенства и несправедливости во взаимоотношениях групп/организаций, однозначно квалифицирует свою работу как критический дискурс-анализ и столь же категорично утверждает, что единого метода в нем не существует и можно применять любые приемы, соответствующие целям исследования, включая грамматический, риторический, стилистический, прагматический, конверсационный и семиотический анализ и дополняя традиционный контент-анализ качественным анализом дискурса, т. е. если и не игнорирует терминологическую и методическую размытость текстового анализа, то совершенно точно ее не проблематизирует.

Таким образом, несмотря на широкое использование, терминология текстового анализа до сих пор не получила однозначной теоретической и эмпирической интерпретации в формальном и содержательном отношении, что не представляет особой проблемы для тех дисциплин (и междисциплинарных направлений), которые не озабочены поиском четких эмпирических индикаторов для семантических обозначений объекта и предмета исследования, обеспечением репрезентативности данных и возможности экспликации выводов на широкий социокультурный контекст, что принципиально важно для социологии. Безусловно, самые популярные и внутренне неоднородные версии текстового анализа сложились отнюдь не в социологии, но все активнее ею используются, причем со всем их внушительным багажом заимствованных из психологии, лингвистики, фольклора, стилистики,

этнографии и прочих предметных областей разнообразных понятий, методических решений и процедурных предпочтений, что не отменяет, а, наоборот, подчеркивает необходимость обсуждения и прояснения социологически релевантных трактовок базовых понятий текстового анализа и логики действий исследователя в рамках работы со слабоструктурированными данными. Можно начать с попытки упорядочить самые неоднозначные понятия прикладного текстового анализа по степени снижения их «теоретичности» и возрастания «эмпиричности»: самый конструируемый термин — «дискурс», промежуточный — «метанарратив», эмпирический — «нарратив», который всегда отражает базовые тематизации, синтаксис и семантику доминирующего дискурса (например, поддерживаемую элитами националистическую идеологию), воспроизводя циркулирующие в обществе и конституирующие данный дискурс метанарративы (о необходимости патриотического воспитания, противодействия эфемерной внешней угрозе и т. д.).

Предлагаемое разведение понятий позволяет уточнить позиции и разных видов текстового анализа в социологии. Так, нарративный анализ сфокусирован на реально имеющемся объекте изучения — любым образом зафиксированных (устно, письменно) нарративах личного опыта и иных нарративных формах эмпирических данных (Franzosi, 1998). Аналогичным образом биографический анализ сосредоточен на особом типе данных — социобиографических — и оказывается подвидом нарративного анализа; разговорный анализ — на диалогах и разговорах, т. е. независимо от используемых приемов транскрибирования и анализа данных для констатации проведения нарративного, биографического или разговорного анализа необходимо иметь в своем распоряжении совершенно конкретные «объекты» (нарративы, биографии, разговоры). Исходя из этого нас не должны смущать попытки структурировать поле нарративных исследований (Ярская-Смирнова, 1997), выделяя подвиды нарративного анализа: драматический («переписывание» нарративов в драматургической перспективе разыгрывания социального взаимодействия посредством смены ролей и идентичностей — Бредникова, 1997), социолингвистический (изучение синтаксиса, семантики, речевой пунктуации и других лингвистических характеристик нарратива как социокультурно детерминированных (Abu-Akel, 1999)) и структурный (сведение текстов к логико-хронологической упорядоченности их инвариантных компонентов (Franzosi, 1998: 524)) — речь идет просто о разных акцентах в работе с одним и тем же объектом, нарративами. Каким именно образом мы их изучаем — привлекая ресурсы лингвистического, сценарного, биографического, критического дискурс-анализа или самой «количественной» версии классического контент-анализа — особого значения не имеет.

Напротив, дискурс-анализ — «зонтичный» термин над разнообразными междисциплинарными направлениями текстового анализа, которые объединяет только фокус исследовательского интереса (предмет изучения — некий дискурс) и требование обязательного учета контекста создания и существования любого текста (социального, культурного, политического, группового и др.). В рамках дискурс-

анализа исследователи либо стремятся обнаружить в текстах «свидетельства» приверженности их авторов определенному дискурсу (расистскому, антикоммунистическому и пр.), т. е. действуют в русле «нисходящей логики» анализа данных (Татарова, 1999); либо пытаются реконструировать доминантный дискурс, скажем, биографических повествований представителей определенного поколения («восходящая логика» анализа данных (см., напр.: Цветаева, 1999)). В подобной трактовке становится понятен переход от реальных нарративов к неким конструктам (словосочетаниям со словом «дискурс») через метанарративы, если, конечно, отталкиваться не от философского их определения, например, Ж.-Ф. Лиотаром (Лиотар, 1998), а социально-психологического (образы «правильного» и «неправильного» мира, защищающие и адаптирующие человека к его жизненной ситуации (Улыбина, 2001: 78–85)) или социологического («публичные мифы» (Робертс, 2004: 14), или доминирующие социальные представления и «сценарии», например, «несчастливого советского детства»). Кроме того, если я тем или иным способом «ищу» в текстах конституирующий и структурирующий их дискурс, то тип данных мало что определяет: можно работать и с вербальными, и с невербальными (фотографии) «текстами» (Барт, 2000: 244).

Конечно, в случае «нисходящей логики» и письменных текстов все очень понятно и предсказуемо, если, скажем, следовать модели дискурс-анализа, предложенной Н. Фэйркло (Fairclough, 1993): 1) выбор проблемы (объяснительная критика несправедливого положения дел в обществе); 2) формулировка проблемы (описание социальной практики как конституируемой дискурсивно); 3) отбор материалов (при необходимости конструирование выборки текстов и транскрибирование записей интервью с заданными целями исследования степенью детализации); 4) трехуровневый дискурс-анализ — дискурсивной практики (производства и восприятия текстов), лингвистических характеристик текстов и социальной практики (недискурсивного контекста, «социальной матрицы дискурса»); 5) подготовка отчета, где должны присутствовать не только интерпретации, но и четкое описание последовательности шагов, с помощью которой исследователь пришел к подобным выводам и которую при желании сможет воспроизвести заинтересованный читатель. На третьем этапе могут использоваться любые типы выборки, даже самые «количественные», на четвертой — любые приемы лингвистического анализа и контент-аналитические процедуры.

Безусловно, предлагаемый вариант структурирования социологического поля текстового анализа — лишь один из возможных для прояснения, по крайней мере, критериев корректной номинации исследовательской работы, но он игнорирует проблемы теоретической и эмпирической интерпретации понятий «внутри» базовых видов текстового анализа («нарратив» и «дискурс» могли бы выиграть конкурс самых многозначных и одновременно самых широко употребляющихся как само собой разумеющихся понятий, если бы таковой проводился). В данной все набирающей популярность области (текстового анализа) необходимо ставить и обсуждать общие для методологии социологических исследований вопросы, потому что

иначе грань между научной работой и публицистикой (и даже художественным творчеством) становится очень зыбкой, особенно когда речь идет о слабоструктурированных биографических данных и их «интерпретативном анализе»: через соотношение рациональных и риторических элементов текстов (Edwards, Martin, 2004: 148); выделение моментов «эпифании» (особого опыта, важного события индивидуальной жизни, которое изменило ее «историю» и помогло человеку сформировать представление о самом себе (Хамфри, 1997: 83)); обозначение фрагментов, характеризующих навыки автора осмысливать события собственной жизни, и краткий пересказ биографии в этом ракурсе (см., напр.: Мещеркина, 2004а: 91–130; Цветаева, 1999; Семенова, Фотева, 1996: 298); разбивку рассказа информанта на блоки в соответствии с предложенными им или вычлененными исследователем тематизациями («измерениями», «кластерами», «рамочными фреймами» (см., напр.: Мещеркина, 2004б: 87–93; Ушакин, 2004а: 450–452)); «социологическое чтение/пересказ/переписывание» нарратива с помощью метафоры «сценария» как принимаемого или, наоборот, отвергаемого человеком набора адекватных культуре нормативных образцов поведения в определенной сфере повседневных практик (см., напр.: Клецин, 1999: 22–24; Козлова, 1999) и т. д.

Прочитайте следующие высказывания, прекрасно суммирующие особенности, возможности и ограничения работы с текстовыми данными, особенно социобиографического характера, не заглядывая в сноски:

- «В часы, когда наша фантазия и ассоциативное мышление достигают пика своих возможностей, мы уже не читаем написанного на бумаге — мы плывем в потоке побуждений и идей, которые устремляются к нам из прочитанного. Их рождает текст, но может породить и самый вид печатных знаков. Газетная реклама может стать откровением. Самая радостная, самая жизнеутверждающая мысль может возникнуть из совершенно безразличного слова, если мы его перевернули, если мы затеяли игру с его буквами, как с детской мозаикой. И тут сказку о Красной Шапочке можно прочесть как космогонию или философский трактат или как сочное эротическое описание»⁷.
- «Жизнь не зафиксировать, не передать, не удержать! Я не смогу передать или пересказать... ее интонации, ее обороты, ее словечки, ее истории. И даже если бы я сделал тысячи снимков, записал бы массу рассказов, все равно эти записи и фотографии ничего не сохранят и не сберегут... И вот я с ужасом и радостью понимаю, что у меня нет средств и возможностей передать словами то, что я видел, слышал, вдыхал и знал»⁸.
- «Он вообще не был уверен, все ли, что когда-то думал и чувствовал, изначально было его собственным достоянием, или любые мысли существуют на свете с давних пор уже готовыми, и люди берут их взаймы, как из публичной библиотеки»⁹.

7. Гессе Г. (2010). Магия книги: эссе о литературе. СПб. С.52.

8. Гришкова Е. (2007). Следы на мне. М. С.297.

9. Кундера М. (2008). Жизнь не здесь. СПб. С. 46.

- «Одиночество... недостижимо именно потому, что нельзя остаться воистину наедине с самим собой — вне этих отражений, которые оставили в тебе прошедшие мимо, без обильного репья обид, и ошибок, и огорчений. Какое может быть одиночество, когда у человека есть память, — она всегда рядом, строга и спокойна. Что за одиночество, если все прожитое — в тебе и с тобой, словно ты мороженщик, который все распродал, но ходит со своим лотком и, ложась спать, кладет его рядом, холодный...»¹⁰.
- «Совершенно обычно одни и те же вещи по-разному предстают перед каждым из нас... С годами в памяти не остается физических ощущений неприятных запахов или усталости. Всплывает в памяти только светлое и хорошее. Со временем в воспоминаниях моменты настоящего счастья предстают в самых неожиданных обличьях»¹¹.
- «Прочтите две истории одной и той же войны, написанные в двух враждовавших странах. Прочтите биографию великого человека, вышедшую из-под пера того, кто питает к нему презрение, а потом — его автобиографию... Ваш друг расскажет историю, произошедшую с вами обоими, так, что у вас возникнет сомнение, а было ли это вообще, но зато рассказывает он об этом куда забавнее, чем было на самом деле; или он вас обоих выставляет в лучшем свете, а вы промолчите, и скоро другие будут рассказывать эту историю, присовокупив к ней что-нибудь свое, а немного спустя вы сами, зная, что ничего этого не было, будете рассказывать ее с новыми подробностями... Те из нас, кто ведет дневники, время от времени обнаруживают, что (без всякого злого умысла, не намереваясь сочинять и не дрожа над своей репутацией) мы вспоминаем о том или ином событии совсем не так, как было на самом деле. Немалую часть нашей жизни мы можем просто и ясно рассказывать о каком-либо происшествии, оно не вызывает у нас никаких сомнений и вопросов и кажется нам в воспоминаниях таким отчетливым. И вдруг мы находим отчет о нем, написанный нашей же рукой, по горячим следам, и нам становится ясно, что дело обстояло совсем не так, как мы об этом помним!»¹².
- «Реальность — вопрос перспективы; чем больше вы удаляетесь от прошлого, тем более конкретным и вероятным оно кажется. Представьте, что вы находитесь в длинном кинозале: сперва сидите в последнем ряду, а затем постепенно, ряд за рядом, продвигаетесь, пока чуть ли не уткнетесь носом в экран. Мало-помалу лица кинозвезд расползаются в мелькающей зерни, мелкие детали приобретают гротескные пропорции; иллюзия распадается — или, вернее, становится ясно, что иллюзия и есть реальность»¹³.

10. Прилепин З. (2008). Санька. М. С. 33.

11. Банана Ёсимото. (2008). Озеро. СПб. С. 171, 179.

12. Бэнкс И. М. (2007). Инверсии. М., СПб. С. 422–423.

13. Рушди С. (2006). Дети полуночи. СПб. С. 255.

- «На историях «от первого лица», как правило, всегда лежит послесобытийный глянец. Человек подчищает ластиком пометки на своей биографии»¹⁴.
- «Чем блуждать по лабиринту лингвистического выражения смысла, лучше вернуть происшествие на позиции простого человека, отбросить специфические термины, и отследить его заново, что позволит проще увидеть разные вещи... Предположим, что мы встретили на унылой безлюдной дороге странного человека с посохом. На вид ростом сантиметров сто шестьдесят, худощавый и бедно одетый. И посох — не посох, а пестик такой. Это — факт. Но если судить по ощущению в момент, когда мы поравнялись, мне показалось, что это мощный человек ростом около ста восьмидесяти. И то, что он держал в руке, выглядело железной палицей. Сердечко так и застучало. Спрашивается, где правда? Думаю, то, что было после, субъективная правда. По-хорошему, конечно, нужно выстроить в ряд и то и другое, но если получится так, что возможно будет взять лишь одно из двух, я, по крайней мере при этом условии, больше хочу заполучить свою субъективную правду, чем факты. Мир — то, что отражается в каждой паре глаз. Собрать их побольше, обобщить — и обнаружатся видимые факты»¹⁵.
- «Через механизм памяти мы иногда редактируем события так, чтобы они стали более понятны, опускаем нежелательные моменты, меняем события местами по времени, делаем дополнения, смешиваем свои воспоминания с воспоминаниями других... Если есть некоторые различия с тем, что действительно имело место, то это естественно — такая возможность свойственна любому «устному рассказу». Фактическая сторона «устного рассказа» может отличаться от реальности в мелких деталях, но это ни в коем случае не является ложью — это неопровержимый факт, изложенный в иной форме»¹⁶.
- «Самое трудное на свете — рассказывать о себе. Проблема выбора слов. Какое прилагательное описывает то, что является тобою? И тем более — то, что являлось. Поскольку суть любой биографии таится в грамматической категории прошедшего времени. Будущее время легкомысленно и поверхностно. У настоящего слишком сухие черты... Отсюда — легкое волнение и глуповатый вид, когда начинаешь вспоминать то, что было. Потому что, в конце концов, все это важно только для одного человека»¹⁷.
- «...Фальшивые сюжеты, в которые загоняем свое прошлое, шаблоны, формулы, придуманные для того, чтобы хоть как-то упорядочить, определить себя... Стоит только прожить нечто, как это нечто тут же превращается в показательный пример, в схему... Вот почему все — неправда. Потому что в процессе проживания человек воспринимает все совершенно иначе»¹⁸.

14. Рубина Д. (2005). Мастер-тарабука. М. С. 275.

15. Мураками Х. (2006). Край обетованный (Подземка-2). М. С. 201, 211.

16. Мураками Х. (2006). Подземка. М. С. 579.

17. Геласимов А. (2009). Автобиография // Жажда: авторский сборник. М. С. 314.

18. Лессинг Д. (2009). Золотая тетрадь. СПб. С. 6, 265.

- «Наши жизни — эпизод за эпизодом... а не внятная история... в них отсутствует четко заявленная тема, за которой следовало бы развитие, вариации, реприза, кода и яркий финал. Случается расслышать духоподъемную арию, но прозаичного речитатива куда больше, а сквозная композиция почти не прослеживается... И когда на пороге смерти, оглядываясь на прожитое, „мы понимаем наше повествование“... то не просто фантазируем: мы перерабатываем странные, непостижимые, противоречивые данные в некую правдоподобную историю — но правдоподобную в основном только для нас самих... Доктора, священники и писатели сговорились представлять человеческую жизнь как историю, идущую к значимой развязке. Мы послушно делим нашу жизнь на периоды, как популярные историки любят делить век на десятилетия и привешивать к каждому свой ярлык»¹⁹.
- «Старая, как мир, головоломка для биографа: даже если человек рассказывает свою собственную жизнь, он непременно приукрашивает факты, переименовывает события, а то и вовсе выдумывает все от начала до конца»²⁰.
- «В нашем мире с пониманием большие проблемы: по большому счету никто никого не понимает. Я бы даже сказал, что человек очень часто не понимает сам себя... Какой зазор между тем, что мы сами о себе думаем, что думают о нас окружающие и чем мы являемся на самом деле... Как прекрасно, когда эти три измерения более или менее совпадают, и как мучительно существование человека, когда этого совпадения нет»²¹.
- «Некоторые воспоминания надо дополнить... Иногда слишком очевидны пробелы... Нужно вернуть на место выплеснутого с водой ребенка... Какие-то вещи понимаешь лишь задним умом: подстилаешь соломку там, где уже упал... Воспоминания любят по-детски играть в прятки. Таятся. Склонны к лести и прикрасам, часто безо всякой на то нужды. Препираются со сварливой памятью, которая с мелочным педантизмом пытается доказать свою правоту... Неточные воспоминания иногда приближают к правде, пусть даже окольными путями и всего лишь на длину спички»²².

А теперь посмотрите в сноски. Какое отношение все эти книги имеют к социологии? Никакого, но проблему «маргинальности» социологического чтения «человеческих документов» фиксируют замечательно. В нынешней ситуации понятийно-категориального, теоретического и методологического сумбура и поразительного игнорирования методических проблем текстового анализа социологии в сфере «умных сентенций» приходится практически конкурировать с художественной литературой, которая пока явно выигрывает благодаря отсутствию научных претензий, а также образности, метафоричности и в целом существенно более риторически насыщенному «языку», а жаль.

19. Барнс Дж. (2011). Нечего бояться. М., СПб. С. 288–289.

20. Рушди С. (2007). Прощальный вздох мавра. СПб. С. 166.

21. Улицкая Л. (2006). Даниэль Штайн, переводчик. М. С. 48, 302.

22. Грасс Г. (2008). Луковица памяти. М. С. 9–11.

Литература

- Аверьянов Л. Я.* (2009). Контент-анализ. М.: КноРус.
- Барт Р.* (2001). *S/Z* / Пер. с фр. Г. К. Косикова, В. П. Мурат. М.: Эдиториал УРСС.
- Барт Р.* (2000). Мифологии / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых.
- Батыгин Г. С.* (2002). Карьера, этос и научная биография: к семантике автобиографического нарратива // Вестник Тюменского государственного нефтегазового университета. Вып. 20: Моральный выбор / Под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. Тюмень: НИИ прикладной этики. С. 46–53.
- Батыгин Г. С., Девятко И. Ф.* (1994). Миф о качественной социологии // Социологический журнал. № 2. С. 28–42.
- Богомолова Н. Н., Стефаненко Т. Г.* (1992). Контент-анализ: спецпрактикум по социальной психологии. М.: Изд-во Московского ун-та.
- Божков О. Б.* (2001). Биографии и генеалогии: ретроспективы социально-культурных трансформаций // Социологический журнал. № 1. С. 74–87.
- Бредникова О.* (1997). «Семейная» и «коллективная» память: способы конструирования этнической идентичности // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ: Материалы международного семинара (Санкт-Петербург, 14–17 ноября 1996) / Под ред. В. Воронкова, Е. Здравомысловой. СПб.: ЦНСИ. С. 70–74.
- Ван Дейк Т. А.* (2014). Дискурс и власть: репрезентация доминирования в языке и коммуникации / Пер. с англ. Е. А. Кожемякина, Е. В. Переверзева, А. М. Аматава. М.: Либроком.
- Воробьева А. В.* (1999). Текст или реальность: постструктурализм в социологии знания // Социологический журнал. № 3/4. С. 90–99.
- Воронков В., Чикадзе Е.* (Ред.). (2009). Уйти, чтобы остаться: социолог в поле. СПб.: Алетейя.
- Горшков М. К., Шереги Ф. Э.* (2003). Прикладная социология. М.: Центр социального прогнозирования.
- Готлиб А. С.* (2004). Автоэтнография: разговор с самим собой в двух регистрах // Социология: 4М. № 19. С. 5–31.
- Готлиб А. С.* (2002). Введение в социологическое исследование: Качественный и количественный подходы. Методология. Исследовательские практики. Самара: Изд-во СамГУ.
- Готлиб А. С.* (2001). Качественная социология: предпосылки, контуры, проблемы // Сборник научных трудов ученых и аспирантов социологического факультета. Самара: Изд-во СамГУ. С. 36–45.
- Давыдов А. А.* Фатальная ошибка социологии. URL: http://www.ssa-rss.ru/index.php?page_id=19&id=348 (дата доступа: 26.05.2014).
- Дмитриева Е. В.* (1998). Фокус-группы в маркетинге и социологии. М.: Центр.

- Добренъков В. И., Кравченко А. И. (2004). Методы социологического исследования. М.: Инфра-М.
- Клецин А. А. (Ред.). (1999). Гендерные тетради. Вып. 2. СПб.: Ин-т социологии РАН.
- Козлова Н. Н. (1999). «Повесть о жизни с Алешей Паустовским»: социологическое переписывание // Социологические исследования. № 5. С. 20–33.
- Козлова Н. Н. (2000). Социологические чтения «человеческих документов», или Размышления о значимости методологической рефлексии // Социологические исследования. № 9. С. 22–32.
- Козлова Н., Сандомирская И. (1997). «Наивное письмо» и производители нормы // Коллаж: социально-философский и философско-антропологический альманах / Под ред. В. А. Кругликова. М.: Ин-т философии РАН. С. 7–32.
- Коробейников В. С. (1985). Методы качественно-количественного анализа содержания документов // Методы анализа документов в социологических исследованиях / Под ред. В. Г. Андреевкова, О. М. Масловой. М.: Ин-т социологических исследований АН СССР. С. 10–66.
- Лиотар Ж.-Ф. (1998). Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя.
- Мангейм Дж. Б., Рич Р. К. (1997). Политология: методы исследования. М.: Весь Мир.
- Мещеркина Е. Ю. (Ред.). (2004). Устная история и биография: женский взгляд. М.: Невский простор.
- Мещеркина Е. Ю. (2004б). «...Я была домашним, дворовым ребенком» // ИНТЕР. № 2–3. С. 87–93.
- Неклюдов С. И. (Сост.). (2001). «Наивная литература»: исследования и тексты. М.: Московский общественный научный фонд.
- Ньюман Л. (1998). Неопросные методы исследования / Пер. с англ. Е. А. Баллаевой // Социологические исследования. № 6. С. 119–129.
- Осипов Г. В. (Ред.). (2003). Рабочая книга социолога. М.: УРСС.
- Робертс Б. (2004). Конструирование индивидуальных мифов / Пер. с англ. В. Семеновской // ИНТЕР. № 2–3. С. 7–15.
- Розов Н. С. Главный дефицит — конструктивные теории как основа для программ сбора и обработки социологических исторических данных (ответ на статью Ю. Н. Толстой и заметку А. А. Давыдова). URL: http://www.ssa-rss.ru/index.php?page_id=19&id=407 (дата доступа: 26.05.2014).
- Руус Й. П. (1997). Контекст, аутентичность, референциальность, рефлексивность: назад к основам автобиографии // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ: Материалы международного семинара (Санкт-Петербург, 14–17 ноября 1996) / Под ред. В. Воронкова, Е. Здравомысловой. СПб.: ЦНСИ. С. 7–14.
- Семенова В. В., Фотеева Е. В. (Ред.). (1996). Судьбы людей: Россия XX век: биографии семей как объект социологического исследования. М.: Ин-т социологии РАН.

- Серио П.* (Ред.). (2002). Квадратура смысла: французская школа анализа дискурса. М.: Прогресс.
- Страусс А., Корбин Дж.* (2001). Основы качественного исследования: обоснованная теория, процедуры и техники / Пер. с англ. Т. С. Васильевой. М.: Эдиториал УРСС.
- Таршиш Е. Я.* (2002). Перспективы развития метода контент-анализа // Социология: 4М. № 15. С. 71–92.
- Таршиш Е. Я.* (2012). Исторические корни контент-анализа: два базовых текста по методологии контент-анализа. М.: Либроком.
- Таршиш Е. Я.* (2014). Контент-анализ: принципы методологии. М.: Либроком.
- Татарова Г. Г.* (1999). Методология анализа данных в социологии. М.: Nota Bene.
- Тернер Р.* (1992). Сравнительный контент-анализ биографий // Вопросы социологии. Т. 1. № 1. С. 121–133.
- Толстова Ю. Н.* «Поиск смыслов» и использование математического аппарата в социологии (ответ на заметку А. А. Давыдова). URL: http://www.ssa-rss.ru/index.php?page_id=19&id=404 (дата доступа: 26.05.2014).
- Томпсон П.* (2003). Голос прошлого: устная история / Пер. с англ. М. Коробочкина, Е. Криштофа, Г. Бляблина. М.: Весь Мир.
- Троцук И. В.* (2005). Социология военных конфликтов: события 1994–2001 гг. на территории Чечни // Общество и государство: Материалы Международного семинара (4–5 ноября 2004 г.). М.: МВШСЭН. С. 111–127.
- Троцук И. В.* (2006). Групповая беседа как метод пилотажного исследования (на примере изучения современной молодежи Кавказа) // Вестник РУДН. Серия «Социология». № 1. С. 21–38.
- Троцук И. В.* (2007). Контент-анализ как инструмент заимствования эффективных механизмов проектного управления // Вестник Калмыцкого института социально-экономических и правовых исследований. № 1. С. 122–129.
- Улыбина Е. В.* (2001). Психология обыденного сознания. М.: Смысл.
- Ушакин С.* (Ред.). (2004а). Семейные узы: модели для сборки. Кн. 1. М.: Новое литературное обозрение.
- Ушакин С.* (2004б). Количественный стиль как симптом // Неприкосновенный запас. № 3. С. 31–34.
- Федотова Л. Н.* (2001). Анализ содержания — социологический метод изучения средств массовой коммуникации. М.: Ин-т социологии РАН.
- Филлипс Л. Дж., Йоргенсен М. В.* (2004). Дискурс-анализ: теория и метод / Пер. с англ. А. А. Киселёвой. Харьков: Гуманитарный Центр.
- Хамфри Р.* (1997). Эпифании и социальные карьеры: влияние решающих моментов жизни на биографию // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ: Материалы международного семинара (Санкт-Петербург, 14–17 ноября 1996) / Под ред. В. Воронкова, Е. Здравомысловой. СПб.: ЦНСИ. С. 82–85.
- Цветашева Н. Н.* (1999). Биографический дискурс советской эпохи // Социологический журнал. № 1/2. С. 150–163.

- Чураков А. Н. (1996). Компьютерный контент-анализ. М.: Ин-т социологии РАН.
- Шалак В. И. (2004). Современный контент-анализ: приложения в области политологии, психологии, социологии, культурологии, экономики, рекламы. М.: Омега-А.
- Ядов В. А. (1998). Стратегия социологического исследования: описание, объяснение, понимание социальной реальности. М.: Добросвет.
- Ярская-Смирнова Е. Р. (1997). Нарративный анализ в социологии // Социологический журнал. № 3. С. 38–61.
- Abu-Akel A. (1999). Episodic boundaries in conversational narratives // *Discourse Studies*. Vol. 1. № 4. P. 437–453.
- Anderson L. (2006). Analytic autoethnography // *Journal of Contemporary Ethnography*. Vol. 35. № 4. P. 373–395.
- Edwards J., Martin J. R. (2004). Introduction: approaches to tragedy // *Discourse & Society*. Vol. 15. № 2–3. P. 147–154.
- Fairclough N. (1993). Critical discourse analysis and the marketization of public discourse: the universities // *Discourse & Society*. Vol. 4. № 2. P. 133–168.
- Franzosi R. (1998). Narrative analysis — or why (and how) sociologists should be interested in narrative // *Annual Review of Sociology*. Vol. 24. P. 517–554.
- Green E. C. (2001). Can qualitative research produce reliable quantitative findings? // *Field Methods*. Vol. 13. № 1. P. 3–19.
- Patton M. Q. (2002). Two decades of developments in qualitative inquiry // *Qualitative Social Work*. Vol. 1. № 3. P. 261–283.
- Seale C. (1999). Quality in qualitative research // *Qualitative Inquiry*. Vol. 5. № 4. P. 465–478.
- Suchan J. (2004). Writing, authenticity, and knowledge creation: why I write and you should too // *Journal of Business Communication*. Vol. 41. № 3. P. 302–315.
- Vincent R. C. (2000). A narrative analysis of US press coverage of Slobodan Milosevic and the Serbs in Kosovo // *European Journal of Communication*. Vol. 15. № 3. P. 321–344.
- Weber R. P. (1990). *Basic content analysis*. Newbury Park: SAGE.

“Marginality” of Textual Analysis: The Problem of Sociological “Reading”

Irina Trotsuk

Associate Professor, Peoples' Friendship University of Russia

Address: 6 Miklukho-Maklaya str., Moscow, Russian Federation 117198

E-mail: irina.trotsuk@yandex.ru

The second half of the twentieth century was marked by a wave of the so-called “turns” — “linguistic turn”, “narrative turn”, “biographical turn” and “visual turn”, which have led to an obvious shift in research interests and methodological choices in humanities and social sciences. The

researchers from various disciplinary fields have admitted that, to understand the logic of different forms of knowledge, we have to examine their “textual” (narrative, storytelling) nature; that any research in the social, political, psychological or cultural sphere turns out to be focused on linguistic issues; that social reality is inherently textual and that all social practices are constituted and structured by discourses and intense struggles of different discourses. Sociology did not stand to the side of such methodological changes: at least for two and a half decades the concepts “narrative” and “narrative analysis”, “discourse” and “discourse analysis”, “text”, “context”, “intertext”, etc. have been extremely popular at the theoretical and empirical levels. Nonetheless, we still have not received their precise definitions and they are interpreted quite arbitrarily, being based on the conceptual and methodological preferences of the researcher, as well as the goals and objectives of the particular applied or fundamental research project. The article identifies the key themes of the ongoing and, unfortunately, missing methodological discussions in the field of textual analysis that would be quite useful to clarify at least the criteria for the correct naming of different formats of analytical work with textual data.

Keywords: text, textual analysis, narrative, narrative analysis, discourse, discourse analysis, content analysis

References

- Abu-Akel A. (1999) Episodic boundaries in conversational narratives. *Discourse Studies*, vol. 1, no 4, pp. 437–453.
- Anderson L. (2006) Analytic autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 35, no 4, pp. 373–395.
- Averianov L. (2009) *Kontent-analiz* [Content Analysis], Moscow: KnoRus.
- Barthes R. (2001) *S/Z*, Moscow: URSS.
- Barthes R. (2000) *Mifologii* [Mythologies], Moscow: Izdatel'stvo imeni Sabashnikovyh.
- Batygin G. (2002) Kar'era, jetos i nauchnaja biografija: k semantike avtobiograficheskogo narrativa [Career, Ethos and Scientific Biography: Toward the Semantics of Autobiographical Narrative]. *Vedomosti Tjumenskogo gosudarstvennogo neftegazovogo universiteta. Vyp. 20: Moral'nyj vybor* [Tyumen State Oil and Gas University Semestrial Papers, Issue 20: Moral Choice] (eds. V. Bakshtanovskiy, N. Karnaukhov), Tyumen: Applied Ethics Research Institute, pp. 46–53.
- Batygin G., Devyatko I. (1994) Mif o kachestvennoj sociologii [The Myth of Qualitative Sociology]. *Sotsiologicheskij zhurnal*, no 2, pp. 28–42.
- Bogomolova N., Stefanenko T. (1992) *Kontent-analiz: specpraktikum po social'noj psihologii* [Content Analysis: A Practical Course of Social Psychology], Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Bozhkov O. (2001) Biografii i genealogii: retrospektivy social'no-kul'turnyh transformacij [Biographies and Genealogies: Retrospectives of Social and Cultural Transformation]. *Sotsiologicheskij zhurnal*, no 1, pp. 74–87.
- Brednikova O. (1997) “Semejnaja” i “kollektivnaja” pamjat': sposoby konstruirovaniya jetnicheskoy identichnosti [“Family” and “Collective” Memory: Ways of Constructing Ethnical Identity]. *Biograficheskij metod v izuchenii postsocialisticheskikh obshchestv: Materialy mezhdunarodnogo seminara (Sankt-Peterburg, 14–17 nojabrja 1996)* [Biographical Perspectives on Post-Socialist Societies: Proceedings of the Seminar Held in Saint-Petersburg (14–17 November 1996)] (eds. V. Voronkov, E. Zdravomyslova), Saint-Petersburg: CISR, pp. 70–74.
- Churakov A. (1996) *Komp'yuternyj kontent-analiz* [Computer Content Analysis], Moscow: Institut sociologii RAN.
- Davydov A. *Fatal'naja oshibka sociologii* [Fatal Mistake of Sociology]. Available at: http://www.ssa-rss.ru/index.php?page_id=19&id=348 (accessed 26 May 2014).
- Dmitrieva E. (1998) *Fokus-gruppy v marketinge i sociologii* [Focus Groups in Marketing and Sociology], Moscow: Centr.
- Dobrenkov V., Kravchenko A. (2004) *Metody sociologicheskogo issledovanija* [Methods of Sociological Research], Moscow: Infra-M.

- Edwards J., Martin J. R. (2004) Introduction: approaches to tragedy. *Discourse & Society*, vol. 15, no 2–3, pp. 147–154.
- Fairclough N. (1993) Critical discourse analysis and the marketization of public discourse: the universities. *Discourse & Society*, vol. 4, no 2, pp. 133–168.
- Fedotova L. (2001) *Analiz sodержanija — sociologicheskij metod izuchenija sredstv massovoj kommunikacii* [Analysis of Content — A Sociological Method of Media Studies], Moscow: Institut sociologii RAN.
- Franzosi R. (1998) Narrative analysis — or why (and how) sociologists should be interested in narrative. *Annual Review of Sociology*, vol. 24, pp. 517–554.
- Gorshkov M., Sheregi F. (2003) *Prikladnaja sociologija* [Applied Sociology], Moscow: Centr social'nogo prognozirovanija.
- Gotlib A. (2004) Avtojetnografija: razgovor s samim soboj v dvuh registrah [Autoethnography: A Conversation with Oneself in Two Registers]. *Sociologija: 4M*, no 19, pp. 5–31.
- Gotlib A. (2002) *Vvedenie v sociologicheskoe issledovanie* [An Introduction to Sociological Research], Samara: Izdatel'stvo SamGU.
- Gotlib A. (2001) Kachestvennaja sociologija: predposylki, kontury, problemy [Qualitative Sociology: Premises, Contours, Problems]. *Sbornik nauchnyh trudov uchenyh i aspirantov sociologicheskogo fakul'teta* [Scholarly Works of Researchers and Postgraduate Students of Sociological Faculty], Samara: Izdatel'stvo SamGU, pp. 36–45.
- Green E. C. (2001) Can qualitative research produce reliable quantitative findings? *Field Methods*, vol. 13, no 1, pp. 3–19.
- Hamfri R. (1997) Jepifanii i social'nye kar'ery: vlijanie reshajushhikh momentov zhizni na biografiju [Epiphanies and Social Careers: The Influence of Decisive Moments of Life on the Biography]. *Biograficheskij metod v izuchenii postsocialisticheskikh obshhestv: Materialy mezhdunarodnogo seminara (Sankt-Peterburg, 14–17 nojabrja 1996)* [Biographical Perspectives on Post-Socialist Societies: Proceedings of the Seminar Held in Saint-Petersburg (14–17 November 1996)] (eds. V. Voronkov, E. Zdravomyslova), Saint-Petersburg: CISR, pp. 82–85.
- Kletchin A. (ed.) (1999) *Gendernye tetradi. Vyp. 2* [Gender Notebooks, Issue 2], Saint-Petersburg: Institut sociologii RAN.
- Kozlova N., Sandomirskaya I. (1997) "Naivnoe pis'mo" i proizvoditeli normy ["Naive Writing" and Producers of Truth]. *Kollazh: social'no-filosofskij i filosofsko-antropologicheskij al'manah* [Collage: Socio-Philosophical and Philosophico-Athropological Almanac] (ed. V. Kruglikov), Moscow: Institut filosofii RAN, pp. 7–32.
- Kozlova N. (1999) "Povest' o zhizni s Aleshej Paustovskim": sociologicheskoe perepisyvanie ["A Story of Life with Aliosha Paustovsky": Sociological Rewriting]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no 5, pp. 20–33.
- Kozlova N. (2000) Sociologicheskie chtenija "chelovecheskih dokumentov", ili Razmyshlenija o znachimosti metodologicheskoi refleksii [Sociological Reading of "Human Documents"; or, Meditations on the Meaning of Methodological Reflexion]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no 9, pp. 22–32.
- Korobeinikov V. (1985) Metody kachestvenno-kolichestvennogo analiza sodержanija dokumentov [Methods of Qualitative-Quantitative Analysis of Documents' Contents]. *Metody analiza dokumentov v sociologicheskikh issledovanijah* [Methods of Document Analysis in Sociological Research] (eds. V. Andreenkov, O. Maslova), Moscow: Institut sociologicheskikh issledovanij AN SSSR, pp. 10–66.
- Liotard J.-F. (1998) *Sostojanie postmoderna* [Postmodern Condition], Saint-Petersburg: Aletejja.
- Manheim J. B., Rich R. C. (1997) *Politologija: metody issledovanija* [Empirical Political Analysis], Moscow: Ves' Mir.
- Meshcherkina E. (ed.) (2004) *Ustnaja istorija i biografija: zhenskij vzgljad* [Oral History and Biography: Women's View], Moscow: Nevskij prostor.
- Meshcherkina E. (2004) "...Ja byla domashnim, dvorovym rebenkom" ["...I was a home, backyard kid"]. *INTER*, no 2–3, pp. 87–93.
- Neklyudov S. (ed.) (2001) *"Naivnaja literatura": issledovanija i teksty* ["Naive Literature": Studies and Texts], Moscow: Moskovskij obshhestvennyj nauchnyj fond.

- Newman L. (1998) Neoprosnye metody issledovanija [Nonreactive Methods of Research]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no 6, pp. 119–129.
- Osipov G. (ed.) (2003) *Rabochaja kniga sociologa* [Sociologist's Workbook], Moscow: URSS.
- Patton M. Q. (2002) Two decades of developments in qualitative inquiry. *Qualitative Social Work*, vol. 1, no 3, pp. 261–283.
- Phillips L. J., Jorgensen M. V. (2004) *Diskurs-analiz: teorija i metod* [Discourse Analysis as Theory and Method], Harkiv: Gumanitarnyj Centr.
- Roberts B. (2004) Konstruirovanie individual'nyh mifov [The Construction of Personal Myths]. *INTER*, no 2–3, pp. 7–15.
- Rozov N. *Glavnyj deficit — konstruktivnye teorii kak osnova dlja programm sbora i obrabotki sociologicheskikh istoricheskikh dannyh (otvet na stat'ju Ju. N. Tolstovoj i zametku A. A. Davydova)* [The Main Deficit Is Constructive Theories as a Basis for Sociological Historical Data Gathering and Processing Programs (Response to Y. Tolstova's Article and A. Davydov's Remark)]. Available at: http://www.ssa-rss.ru/index.php?page_id=19&id=407 (accessed 26 May 2014).
- Roos J. P. (1997) Kontekst, autentichnost', referencial'nost', refleksivnost': nazad k osnovam avtobiografii [Context, Authenticity, Referentiality, Reflexivity: Back to Basics of Autobiography]. *Biograficheskij metod v izuchenii postsocialisticheskikh obshhestv: Materialy mezhdunarodnogo seminara (Sankt-Peterburg, 14–17 nojabrja 1996)* [Biographical Perspectives on Post-Socialist Societies: Proceedings of the Seminar Held in Saint-Petersburg (14–17 November 1996)] (eds. V. Voronkov, E. Zdravomyslova), Saint-Petersburg: CISR, pp. 7–14.
- Seale C. (1999) Quality in qualitative research. *Qualitative Inquiry*, vol. 5, no 4, pp. 465–478.
- Semenova V., Foteeva E. (eds.) (1996) *Sud'by ljudej: Rossija XX vek: biografii semej kak ob'ekt sociologicheskogo issledovanija* [People's Fates: Russia in the 20th Century: Family Biographies as an Object of Sociological Research], Moscow: Institut sociologii RAN.
- Sériot P. (ed.) (2002) *Kvadratura smysla: francuzskaja shkola analiza diskursa* [The Quadrature of Sense: French School of Discourse Analysis], Moscow: Progress.
- Shalak V. (2004) *Sovremennyj kontent-analiz: prilozhenija v oblasti politologii, psihologii, sociologii, kul'turologii, jekonomiki, reklamy* [Modern Content Analysis: Application in Political Science, Sociology, Cultural Studies, Economics, Advertising], Moscow: Omega-A.
- Strauss A., Corbin J. (2001) *Osnovy kachestvennogo issledovanija: obosnovannaja teorija, procedury i tehniki* [Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques], Moscow: URSS.
- Suchan J. (2004) Writing, authenticity, and knowledge creation: why I write and you should too. *Journal of Business Communication*, vol. 41, no 3, pp. 302–315.
- Tarshis E. (2002) Perspektivy razvitija metoda kontent-analiza [Perspectives of the Development of Content Analysis Method]. *Sociologija: 4M*, no 15, pp. 71–92.
- Tarshis E. (2012) *Istoricheskie korni kontent-analiza: dva bazovyh teksta po metodologii kontent-analiza* [Historical Roots of Content Analysis: Two Basic Texts on the Methodology of Content Analysis], Moscow: Librokom.
- Tarshis E. (2014) *Kontent-analiz: principy metodologii* [Content Analysis: Principles of Methodology], Moscow: Librokom.
- Tatarova G. (1999) *Metodologija analiza dannyh v sociologii* [Methodology of Data Analysis in Sociology], Moscow: Nota Bene.
- Turner R. (1992) Sravnitel'nyj kontent-analiz biografij [Comparative Content Analysis of Biographies]. *Voprosy sociologii*, vol. 1, no 1, pp. 121–133.
- Tolstova Y. "Poisk smyslov" i ispol'zovanie matematicheskogo apparata v sociologii (otvet na zametku A. A. Davydova) ["The Search for Meaning" and the Use of Mathematical Apparatus in Sociology [Response to A. Davydov's Remark]]. Available at: http://www.ssa-rss.ru/index.php?page_id=19&id=404 (accessed 26 May 2014).
- Thompson P. (2003) *Golos proshlogo: ustnaja istorija* [Voice of the Past: Oral History], Moscow: Ves' Mir.
- Trotsuk I. (2005) Sociologija voennyh konfliktov: sobytija 1994–2001 gg. na territorii Chechni [Sociology of Military Conflicts: The Events of 1994–2001 in Chechnya]. *Obshhestvo i gosudarstvo:*

- Materialy Mezhdunarodnogo seminara (4–5 nojabrja 2004 g.)* [Society and State: Proceedings of International Seminar (November 4–5 2004)], Moscow: MSSES, pp. 111–127.
- Trotsuk I. (2006) Gruppovaja beseda kak metod pilotazhnogo issledovanija (na primere izuchenija sovremennoj molodezhi Kavkaza) [Group Discussion as a Method of Pilot Research (Evidence from the Study of Modern Kavkaz Youth)]. *Vestnik RUDN. Serija "Sociologija"*, no 1, pp. 21–38.
- Trotsuk I. (2007) Kontent-analiz kak instrument zaimstvovanija jeffektivnyh mehanizmov proektnogo upravljenija [Content Analysis as a Tool for Adopting Effective Mechanisms of Project Management]. *Vestnik Kalmyckogo instituta social'no-jekonomicheskikh i pravovyh issledovanij*, no 1, pp. 122–129.
- Tsvetaeva N. (1999) Biograficheskij diskurs sovetskoj jepohi [Biographical Discourse of Soviet Era]. *Sotsiologicheskij zhurnal*, no 1/2, pp. 150–163.
- Ulybina E. (2001) *Psihologija obydenного soznaniya* [Psychology of Everyday Consciousness], Moscow: Smysl.
- Ushakin S. (ed.) (2004) *Semejnye uzy: modeli dlja sborki. Kn. 1* [Family Ties: A Model Kit, Book 1], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Ushakin S. (2004) Kolichestvennyj stil' kak simptom [Quantitative Style as a Symptom]. *Neprikosnovennyj zapas*, no 3, pp. 31–34.
- Van Dijk T. A. (2014) *Diskurs i vlast': reprezentacija dominirovanija v jazyke i kommunikacii* [Discourse and Power: Representation of Domination in Language and Communication], Moscow: Librokom.
- Vincent R. C. (2000) A narrative analysis of US press coverage of Slobodan Milosevic and the Serbs in Kosovo. *European Journal of Communication*, vol. 15, no 3, pp. 321–344.
- Vorobieva A. (1999) Tekst ili real'nost': poststrukturalizm v sociologii znaniya [Text or Reality: Poststructuralism in the Sociology of Knowledge]. *Sotsiologicheskij zhurnal*, no 3/4, pp. 90–99.
- Voronkov V., Chikadze E. (eds.) (2009) *Ujti, chtoby ostat'sja: sociolog v pole* [Leaving to Stay: A Sociologist in the Field], Saint-Petersburg: Aletejja.
- Weber R. P. (1990) *Basic Content Analysis*, Newbury Park: SAGE.
- Yadov V. (1998) *Strategija sociologicheskogo issledovanija: opisanie, ob'jasnenie, ponimanie social'noj real'nosti* [Strategy of Sociological Research: Description, Explanation, Understanding of Social Reality], Moscow: Dobrosvet.
- Yarskaya-Smirnova E. (1997) Narrativnyj analiz v sociologii [Narrative Analysis in Sociology]. *Sotsiologicheskij zhurnal*, no 3, pp. 38–61.

SAMUTINA N., STEPANOV B. (EDS.) (2014) TSARITSYNO: ATTRAKCION S ISTORIEJ [TSARITSYNO: AN ATTRACTION WITH HISTORY] (IN RUSSIAN), MOSCOW: NOVOE LITERATURNNOYE OBOZRENIJE. 464 P. ISBN 978-5-4448-0171-0¹

Alisa Maximova

Research Assistant, National Research University Higher School of Economics
Address: 20 Myasnitskaya str., Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: alice.mcximove@gmail.com

In the last few decades, the attempts to conceptualize urban life focused upon particular cities and places. New York City and Berlin became the illustrations of gentrification processes, and Paris is known as the canonical case of a re-planned space. Certain parks, shopping malls, squares, and transportation systems became the sites for studying sociality in cultural geography and urban studies. At the same time, accounts that describe how urban spaces in Moscow are transformed, what are their qualities, meanings, typical forms of interaction, what images of the city prevail, how communities appropriate spaces, and what are the historically-defined areas, are scarce. Recently, several projects were organized to accomplish a social cartography of Moscow and portray its citizens (see, for instance, “Archaeology of the Periphery”, presented at the Moscow Urban Forum 2013²). However, such research is primarily done in a quantitative manner and could not provide an elaborate description of what life in different parts of the city is like. An ethnographic study is able to add vivid details to the image of Moscow. That is why the book *Tsaritsyno: An Attraction with History* is so important. It is a great example of what has to be done to begin answering the questions of Russian urban spaces.

The research is object-centered. It is a thorough, multifaceted analysis of the reserve-museum Tsaritsyno, a place in contemporary Moscow where new collective experiences are formed, and a place that contests traditional ideas about historicity while introducing significant patterns of visual perception. The book is the result of a project led by Natalia Samutina at the Higher School of Economics. The study, carried out in 2009–2012, was a collaborative work of an interdisciplinary group including students as well as experienced researchers. Topics that were not initially subjects of the study but were found to be important were covered by several invited guest authors.

© Maximova A., 2014

© Centre for Fundamental Sociology, 2014

1. The results of the project “The Construction of the Past and Forms of Historical Culture in Contemporary Urban Spaces”, carried out within the framework of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE) in 2014, are presented in this work.

2. Archaeology of the Periphery. Moscow Urban Forum 2013. Available at: <http://mosurbanforum.com/study/arch/pdf/> (accessed 20 June 2014).

The research was aimed at describing the “everyday anthropology of Tsaritsyno” (p. 182). This means that visitors were classified and rigorously observed in their diversity and similarity. Researchers demonstrate how people bring their own different ideas, representations, motives, and patterns of behavior to the park and museum. They might seek solitude and serenity, or play and experiment. They might come to enjoy nature, to take pictures of the spectacular scenery, or to feel the sense of history. They could use the chance to dress up. A visit could be anything from an everyday promenade to a fairytale wedding scenario. At the same time, research introduces a spatial perspective (p. 10–11) and analyzes how the material environment of the park and museum frames its visitors’ actions and interpretations.

To study the different aspects of Tsaritsyno, resources from various academic fields were employed. Methodological schemes and concepts were borrowed from public history, as well as from urban, visual, and museum studies. Accordingly, data came from various sources. The issues of the park’s historical and architectural transformations demanded working with archives and mass media messages, as well as interviewing experts (museum employees and local historians). To study contemporary Tsaritsyno, surveys and brief interviews with visitors were organized, and participant observations were recorded. Additionally, analyzing discussions on the internet helped in the understanding of certain audiences (for example, people who are planning their wedding).

To better understand the goal of the researchers, some information on the subject of the study should be provided. Tsaritsyno is a museum-reserve situated in the southern part of Moscow, a well-known place with a curious past. Tsaritsyno was destined to be an ambiguous, multilayered space. It was planned as a residence for Ekaterina the Great, but she refused to live there and the project was left unfinished. The site was abandoned and appropriated by various groups, with religious cults and Tolkien fans being the most unexpected inhabitants. In the early 2000s, Yuri Luzhkov’s architects gave it a new life, having started a costly and pompous renovation project. Tsaritsyno was subject to what people called a “fantasy restoration”. Ekaterina’s palace was given a “rich”, “historical” appearance, despite the fact that as the tsarina’s quarters it never was real. In the book, the cultural-architectural transformation of Tsaritsyno is discussed in detail. B. Stepanov rigorously tracks historical documents, the decisions of the Moscow government, and analyzes public reaction in the media. Even the reader who had heard little about Tsaritsyno would find that the story explaining what changes had been made and how they shifted the meanings of the place is told in a clear and amusing way.

Therefore, Tsaritsyno is “the object of cultural experimenting” (p. 33), a festive laboratory which is impossible to control. It is simultaneously a historic landscape park, a Soviet park organized as an exhibition of national achievement, an amusement park, and finally, “an ordinary contemporary municipal recreational park” (p. 130). Spatially and culturally entangled, the museum coexists with the church, nature with unauthentic buildings, and gaudy wedding ceremonies with local families.

In the book, there are several topics that describe the life of Tsaritsyno as a cultural phenomenon. First of all, it has a historical dimension that developed into its temporal

transformations and “fantasy restoration”, with different narrations performed by local historians and tour guides about the place and its past (Stepanov), and the construction of authenticity (Khlevnyuk). The second most important topic is Tsaritsyno as an “attraction” (Samutina, Komarova). In referring to attractions, the authors refer to the new types of images and perceptions that appeared in the late 19th and early 20th centuries. Attractions are connected with the issues of visibility and aesthetics; they produce certain practices, for example, photography. Visitors of Tsaritsyno join a fascinating hunt for images; their companions, fountains, the palace, landscapes, and even squirrels are immediately turned into objects for the camera’s eye. Finally, several papers dwell upon how people behave and communicate with each other. The “anthropological” dimension of Tsaritsyno is constituted by the human interaction in material settings (Samutina, Zaporozhets), exploring the park through navigation (Sivak), rituals (Rozhdestvenskaya) and creativity (Abramov, Zaporozhets), and various communities claiming their right to be there (Abramov and Riise, Ozhiganova). The issue of the park as a system of surveillance and control is not overlooked; the technologies that produce the normative space of Tsaritsyno are also investigated (Abramov).

The book is divided into three parts. The logic of this division is not explicitly described, and the chapters are not titled. The first several papers discuss the topic of Tsaritsyno in an historical context. The second chapter is devoted to the ways of framing and constructing the space through practices, rules, gaze, and movement. The place takes form normatively, physically, aesthetically, and visually. The last part of the book focuses on the communities that have to protect their interests and get along with each other in the park’s territory; these are the sportsmen, members of the parish, local historians, children, senior citizens, and newlyweds.

In being aware of the manifold nature of the subject, the authors foresee their readers’ questions. How do people interact with each other? What restrictions are set out in the park? Why does the architecture matter? Cross-references throughout the book suggest relevant papers on various aspects of Tsaritsyno.

The volume is saturated with photos which help present the settings of Tsaritsyno and the typical social situations observed by the research team. It is also supplemented with a survey report, although, in my opinion, it seems unnecessary. As long as the results are integrated in the analysis, they are relevant and meaningful. As such, the survey report does not provide much information, and is rather difficult to make sense of.

There are several points which can be formulated for discussion. First, I would like to comment on the methodological strategy of research, and then briefly mention some theoretical and empirical questions.

N. Samutina and O. Zaporozhets emphasize the methodological value of microscopic views as compared to a broader categorization and rigid concepts; “These distinctions [that define cultural patterns of Tsaritsyno visitors] lie beyond rough sociological schemes, giving a microanalyst and an anthropologist all the cards” (p. 181). While this strategy seems justified regarding the research questions of the project and gives a depth to the analysis, the authors go further, claiming that the description of visitors is

only possible as a never-ending list based on different definitions. I would argue against this Borgesian Chinese classification in social scientific research. The popular metaphor graphically shows the irreducibility of reality to any analytic catalogue, but contributes nothing to the findings while leaving the reader confused. However multivocal, multidimensional, or even multisensory, an ethnography does not yield in the face of the imponderabilia of actual life. Rather, in concordance with the initial problem or with the theoretical framework, it should demonstrate why certain microscopic details matter.

The book presents a biography, a cultural map, and an illustrated diary of Tsaritsyno made with curiosity and sympathy. As a nice, safe park and a kitschy architectural complex, it is no doubt one of those places that “many of us love to hate... and a space we hate to love”, as Sharon Zukin describes³. Despite the controversies surrounding the place and its recent changes, the authors manage to remain impartial, giving voice to different audiences. It is evident that observations were performed with great enthusiasm and interest. The researchers wished to be closer to the object of the study, and the setting was open enough to make it possible. As they mention, sometimes observations were made through strolls in the park with friends.

However, the sympathy towards the observed object leads to some methodological problems. Despite the fact that the book dwells upon critique and conflicts to some extent, it is mostly focused of the festival façade of Tsaritsyno. Empirical findings tell us about the life of the place on fine, warm days. This is exactly when people flock to Tsaritsyno, yet social science has leant to investigate conditions in nasty weather conditions as well as sunny ones. It is crucial to take into account the negative side of any object, be it an amusement park or a kindergarten. How does Tsaritsyno look on rainy or snowy days? Which people are not allowed in the park? How do the guards act in case of emergency? These are also questions that must be taken into account for a more thorough understanding of the research.

Additionally, the notion in the book's title invites new questions. A century after the introduction of the “cinema of attractions”, visitors to Tsaritsyno are still lured by the bright colors, the spectacular scenery, and the rich decorations. For example, hundreds of different people gather to watch the enormous fountain, fascinated by water and lights moving to the sounds of music. At the same time, one cannot regard this phenomenon in the same way as the perception of visitors of the first cinemas was regarded, as mass audience. The authors point out that the mass public today should be considered as having individual stories, ideas, and reflections (p. 10). What nevertheless makes this “mass”, unifying effect of an attraction possible in the presence of distinct backgrounds and creative intentions? How do individual experiences transform, in turn, the notion of attraction? The research does not provide answers to these questions.

There is no doubt that the book will be insightful to researchers interested in Russian public spaces and cultural heritage in terms of the comparison with empirical findings and methodology of the Tsaritsyno project. However, regarding the theoretical frame-

3. Zukin S. (2000). *The cultures of cities*. Oxford: Blackwell. P. 261.

work, the study lacks conceptual explicitness. How is the bringing together of history and memory, authenticity and attractions, space and routes, norms and practices, images and gazes, regimes and logics, and communities and communication possible, and how these concepts could be embedded into one coherent frame of reference remains unclear. Although the project was object-centered with the researchers coming from different disciplinary fields, there are several shared fundamental theoretical assumptions. An outline of this perspective would serve pedagogic goals, and provide the groundwork for a conceptual and methodological reflection.

The case of Tsaritsyno is important because it is emblematic of a place that is criticized but loved at the same time by many Moscow citizens. Tsaritsyno was reopened in 2007, and although many things have changed in urban planning and historical reconstruction, all subsequent city projects in the domain of public spaces inevitably are influenced by it. It is with Tsaritsyno that new popular places, parks, museums, and historical reconstructions are compared to. Including a chapter on recently created public spaces would be of much relevance, and reflecting on how the Tsaritsyno experience influenced the imagination of city planners and the opinions of urbanites could provide material for further discussion of the transformation of urban spaces within Moscow and Russia.

Рецензия: «Царицыно: аттракцион с историей» (под редакцией Н. В. Самутиной, Б. Е. Степанова)

Алиса Максимова

Лаборант Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А. В. Полетаева НИУ ВШЭ

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

E-mail: alice.mcximove@gmail.com

Рецензия на: *Самутина Н. В., Степанов Б. Е. (Ред.). (2014). Царицыно: аттракцион с историей. М.: Новое литературное обозрение. 464 с. ISBN 978-5-4448-0171-0*

Дискурсивное конструирование социальной реальности: концептуальные основания и эмпирические приемы разоблачения «скверных» практик

ВАН ДЕЙК Т. А. (2014). ДИСКУРС И ВЛАСТЬ: РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ДОМИНИРОВАНИЯ В ЯЗЫКЕ И КОММУНИКАЦИИ / ПЕР. С АНГЛ. Е. А. КОЖЕМЯКИНА, Е. В. ПЕРЕВЕРЗЕВА, А. М. АМАТОВА. М.: ЛИБРОКОМ. 344 С. ISBN 978-5-397-04375-5

Ирина Троцук

Кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии
факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов
Адрес: ул. Миклухо-Маклая, д. 6, Москва, Российская Федерация 117198
E-mail: irina.trotsuk@yandex.ru

Вряд ли в корпусе современных социальных и гуманитарных наук сегодня можно обнаружить понятие более популярное — по частоте использования, причем как само собой разумеющегося и давно уже переросшего «статус» сугубо научного — чем дискурс. Хотя с той же уверенностью его можно квалифицировать и как одно из самых размытых по содержательному наполнению и «печально известное своей многозначностью даже в самой лингвистике, где оно и появилось»¹. Под дискурсом может пониматься связный текст в совокупности с экстралингвистическими факторами его бытования, т. е. в событийном аспекте, «погруженный в жизнь»²; текст, сконструированный говорящим для слушателя; последовательность речевых актов в коммуникативно-прагматическом контексте; смысловое единство, реализующееся в виде устной или письменной речи; рассуждение с целью обнаружения истины и т. д.³ Термин «дискурс» начал широко использоваться с 1970-х годов в значении, близком «функциональному стилю речи или языка» в лингвистике, но постепенно лингвистическое содержание все больше вытеснялось социальным: «дискурс реально существует не в виде своей грамматики и лексики, как язык, а в таких текстах, за которыми встает особая грамматика, лексикон, правила словоупотребления и синтаксиса, особая семантика, в конечном

© Троцук И. В., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. Серию П. (Ред.). (2002). Квадратура смысла: французская школа анализа дискурса. М.: Прогресс. С. 124.

2. Ярцева В. Н. (Ред.). (1990). Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия. С. 132–136.

3. Трубина Е. Г. (Сост.). (2002). Нарратология: основы, проблемы, перспективы: Материалы к специальному курсу. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та.

счете — особый мир... где действуют свои правила синонимичных замен, свои правила истинности, свой этикет»⁴.

Подобная не столько неопределенность, сколько многозначность привела к двум неизбежным следствиям. Во-первых, к достаточно противоречивым и все множачимся попыткам дать понятию «дискурс» некое окончательное определение, что еще больше усугубило его размытость, поскольку в дело пошла разнообразная метафорика, редко способствующая прояснению ситуации: «Дискурс — это текст в действии. Текст понимается как инь, дискурс — как ян. Они подчиняются закону взаимопроникновения. <...> Ян — то, что мы реально говорим или слышим, он постоянно изменяется, изменяя все вокруг. Инь — то глубинное, что скрывается за этими реальными актами, что может «видеть» не любой человек, а только ученый, исследователь, теоретик. Разные «видения» порождают разные школы. Текст является потенциалом (инь), дискурс — реализацией этого потенциала в речевой деятельности (ян), т. е. текст функционирует в речи в виде дискурса. Соответственно, структура дискурса состоит из двух компонентов: лингвистического (инь) — системные языковые единицы (словоформа и предложение) и экстралингвистического (ян) — ситуация, прагматический, социокультурный, психологический и другие факторы... Текстовые и дискурсивные категории при всех различиях объединяются двумя особенностями: объемом (пространством) организации и линейностью (временем) появления в речи компонентов»⁵.

Во-вторых, раз под дискурсом могут пониматься разные аспекты текстовой и экстралингвистической реальности, значит, и в рамках дискурс-анализа возможен целый ряд направлений, различающихся фокусом исследовательского интереса и не особенно озабоченных проведением четких демаркационных линий между собой и иными форматами аналитической работы с текстовыми данными, поскольку все они исходят из одного постулата: социальная реальность конструируется лингвистически, и все окружающие нас «тексты» социальны по своей природе. Тем не менее определенный консенсус в отношении структуры поля дискурсивных исследований сложился. С одной стороны, здесь, пусть и достаточно условно, выделяют три «традиционные» версии дискурс-анализа — как заложившие три вектора его развития: концепция М. Фуко считается наиболее «социологической», потому что дискурс здесь — идеологически обусловленный стиль или способ «говoreния»; версия дискурс-анализа Т. А. ван Дейка — «лингвистической», поскольку дискурс трактуется как структурирующий принцип любого коммуникативного взаимодействия; вариант Р. Барта — самым «семиологическим» дискурс-анализом, основанным на понятии мифа.

Фуко выделяет в дискурсе четыре измерения, или «дискурсивные формации» — объекты, модальность, концепты и тематическое единство: дискурс-анализ — это оценка возможности появления определенных объектов в поле дискурса,

4. Степанов Ю. С. (1998). Язык и метод: к современной философии языка. М.: Языки русской культуры. С. 670, 676.

5. Чан Ким Бао. (2000). Текст и дискурс (через призму инь-ян-концепции). М.: Творчество. С. 3–7.

модальности высказываний субъекта (кто, где и о каких группах объектов может высказываться), вероятности использования конкретных концептов в высказывании, стратегий выбора тем и теорий⁶. По Фуко, дискурс — способ подчинения и контроля за счет внешних процедур исключения (запретов, оценок безумия/бессмысленности дискурса) и внутренних процедур классификации и упорядочивания (комментарии, авторство, дисциплина)⁷. Ван Дейк исходит из детерминации познания человека глубинными концептуальными структурами его личностной картины мира: ее фундамент составляет модель ситуации, содержание которой (время, место, контекст, действия, участники, причины, цели, последствия, категории оценки) вариативно и позволяет человеку понимать разные тексты. Дискурс-анализ предполагает извлечение из дискурса смысловых блоков и фрагментов текста (стереотипных тематических репертуаров, обусловленных коммуникативным и культурным контекстом, а также социально-демографическими, ролевыми и личностными особенностями автора), релевантных априорно заданной исследователем ситуационной модели, их сравнение и обобщение в систему категорий, которые суммируют идеологическую позицию автора (повествовательную схему доказательства)⁸. Дискурс-анализ Барта основан на понятии мифа, которым может стать все, что покрывается дискурсом и имеет адресный характер, «ведь никакой закон, ни природный, ни иной, не запрещает нам говорить о чем угодно»⁹. В мифе Барт выделяет две семиологические системы: лингвистическую — естественный язык; метаязык, в котором означающее (понятие) может быть итоговым членом системы языка (смыслом) или исходным членом системы мифа (формой). Распознаванием (чтением) и анализом (дешифровкой) мифов занимается семиология — наука о «знаках и знаковости», призванная вскрывать тесные функциональные зависимости означающего и означаемого, которые гарантируют знаку постоянство формы в разных вариантах реализации¹⁰. Объединяет «традиционные» варианты дискурс-анализа то, что они исходят из ситуативно обусловленного конструирования мира посредством дискурса, а потому в фокусе их интереса оказывается «не сопоставление семантических систем и реальности, а изучение практик описания мира»¹¹, что, с очевидными ограничениями и оговорками, позволяет использовать все три аналитических подхода в качественных социологических исследованиях¹².

Другой вариант структурирования поля дискурсивных исследований выделяет из всего множества разнообразных подходов наиболее продуктивные для изуче-

6. Фуко М. (1996). Археология знания. Киев: Ника-Центр. С. 40.

7. Фуко М. (1996). Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с фр. С. Табачниковой. М.: Касталь. С. 52, 65.

8. ван Дейк Т. А. (1989). Язык. Познание. Коммуникация / Пер. с англ. О. А. Гулыги. М.: Прогресс. С. 45–60.

9. Барт Р. (2000). Мифологии / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых. С. 234.

10. Там же. С. 244.

11. Edwards D. (1997). Discourse and cognition. London: SAGE. P. 45.

12. Cheek J. (2004) At the margins? Discourse analysis and qualitative research // Qualitative Health Research. Vol. 14. № 8. P. 1140–1148.

ния коммуникации, культуры и общества, где тесно связаны теория и метод, аналитика и критика в выборе целей, методов и акцентов фундаментальных и прикладных исследований¹³. В качестве таковых называют теорию дискурса Э. Лаклау и Ш. Муффа¹⁴, дискурсивную психологию и критический дискурс-анализ Н. Фэйркло. Обозначим предельно схематично суть каждого подхода¹⁵: согласно Лаклау и Муффу, разработавших свою теорию дискурса посредством деконструкции ряда чужих концепций (в частности, марксизма и структурализма), дискурс формирует социальный мир с помощью значений, но нестабильность языка определяет незамкнутость и незавершенность любого дискурса, который к тому же постоянно взаимодействует с другими, поэтому дискурсы борются за фиксацию собственного значения в языке (преобладание одной определенной точки зрения). Социальные и физические объекты даны нам только через системы дискурсивных значений, т. е. мы живем не в объективном мире, а в мифическом — дискурсы формируют искаженное представление о действительности, которое устанавливает горизонт наших действий (так, любая страна — миф), и цель дискурс-анализа — очертить процессы создания и закрепления значений, посредством которых конституируется общество. Дискурсивная психология — наиболее эмпирически ориентированный подход, интересующийся использованием языка в социальном взаимодействии (в основном изучает бытовой дискурс), но скорее не лингвистическими особенностями, а риторическими практиками. Задача — оценить, насколько гибко люди (одновременно продукты и творцы дискурсов) используют существующие дискурсы, обсуждая свои взгляды на мир, и каковы социальные последствия подобного «использования» в создании и изменении социокультурного контекста.

Критический дискурс-анализ, разработанный Фэйркло, также подчеркивает активную роль дискурса в конструировании социального мира, но, в отличие от теории Лаклау и Муффа, четко разводит дискурс как лишь один из множества аспектов любой социальной практики и не-дискурс: все дискурсы интертекстуальны, и путем комбинации элементов разных дискурсов можно не только создать новый дискурс, но и изменить социальный и культурный мир. Критический дискурс-анализ принципиально двойственен: а) на уровне «объекта» изучения — любой дискурс всегда закончен и целостен, но в нем можно обнаружить элементы прошлых и будущих дискурсов; любой социальный процесс предполагает и продуцирование, и потребление дискурсов; любая социальная ситуация включает в себя лингвистическое и не-дискурсивное измерение; люди не только подчиняются, но и реконструируют дискурсы; б) предмета исследования — дискурс рассматривается и как отдельное коммуникативное событие (политические дебаты, фильм,

13. Филлипс Л. Дж., Йоргенсен М. В. (2002). Дискурс-анализ: теория и метод / Пер. с англ. А. А. Киселёвой. Харьков: Гуманитарный Центр.

14. Здесь и далее используются варианты написания фамилий, правильность которых была подтверждена в ходе обсуждений с зарубежными коллегами, а не те, что приводятся в русских переводах.

15. Предупреждая упреки в некорректности суммирования, сразу оговоримся, что любое краткое изложение гиперсхематично и по определению упускает из вида большинство даже исключительно важных нюансов.

врачебная консультация и т. д.), и как порядок дискурса, т. е. конфигурация всех типов (медицинский, политический и пр.) и жанров (разговор, новости, реклама и т. п.), которые свойственны определенному социальному институту (суд, больница, парламент) или области общественной жизни (телевидение, образование, политика); в) собственного «статуса» — критический дискурс-анализ ориентирован на объективное эмпирическое исследование употребления языка (лингвистический текстовый анализ) в социальном взаимодействии, но не выдерживает требований нейтральной научной работы, потому что отстаивает интересы притесняемых (прежде всего посредством дискурсивных практик) групп¹⁶.

«Методика» критического дискурс-анализа во всех его вариантах основана на трехмерной модели Фэйркло — конкретный речевой случай (коммуникативное событие) рассматривается как состоящий из трех измерений, каждое из которых подвергается тщательному неформализованному анализу: 1) произнесенный/написанный текст (семантические, синтаксические и прочие особенности); 2) дискурсивная практика его производства (контекст создания); 3) «обрамляющая» дискурсивную практику социальная действительность. Предполагается, что исследователь должен производить неидеологический дискурс, критически препарировав дискурсы идеологические, что неизбежно порождает вопросы о критериях разведения данных типов дискурса и о способности аналитика к дискурсивно-неидеологическому восприятию мира в принципе.

Нежестко фиксированные методические требования к критическому дискурс-анализу определяют почти безграничные возможности его использования. В качестве примера можно привести современную политическую географию, или

16. Последнее обстоятельство дает переводчикам книги Т. А. ван Дейка основания утверждать, что критический дискурс-анализ выходит «за пределы конвенциональных научных методологий... в русло политизированных критических течений» (с. 11), однако вряд ли стоит высказываться столь жестко и бескомпромиссно о междисциплинарном подходе, самый известный представитель которого (собственно сам ван Дейк) однозначно позиционирует себя внутри, а не за пределами научного дискурса, — скорее следует делать отсылки к так называемой «публичной» науке. М. Буравой выделит четыре «чистых» типа социологии — профессиональную (сочетает инструментальную и внутриакадемическую ориентации), прикладную (фокусируется на инструментальных вопросах), критическую (для нее характерен рефлексивный и внутриакадемический крен) и публичную (устремлена во внеакадемическую среду) (см., напр.: Романов П., Ярская-Смирнова Е. (Ред.). (2008). *Общественная роль социологии*. М.: Вариант. С. 18–22). Составители указанного сборника текстов, представляющего собой «обмен мнениями известных... ученых по актуальным вопросам общественной роли социологии», подчеркивают нерешенность и даже новый виток дискуссий по проблеме практической пользы и статуса социологии в современном обществе, разделения труда в «цеху» социологов, ценностной позиции ученого и т. п., нередко приписывая публичному социологу задачу артикуляции интересов и притязаний обездоленных и социально ущемленных групп (там же: 89–95), — о том же говорит ван Дейк, характеризуя цели и задачи критического дискурс-анализа. Так что выводить концепцию ван Дейка за рамки научного дискурса как «политизированное критическое течение» вряд ли стоит, тем более что он уверенно парирует обвинения в «ненаучности» в адрес ангажированных в социально-политическом смысле исследований: «обвинения критических исследований в предвзятом отношении являются банальными и сами нуждаются в критическом анализе хотя бы потому, что невыражение политической позиции — это тоже политический выбор... а критическое и социально-заинтересованное исследование не означает, что сам анализ будет не строгим... а теории и методы критического дискурс-анализа — недостаточно научными» (с. 24).

«критическую геополитику», которую интересует дискурсивно-социальное конструирование глобального пространства — как нарративы мировой политики становятся очевидными и объективными основаниями идентификаций. Критическая геополитика апеллирует к термину «дискурс», полагая, что сегодня география (и теория международных отношений) превратилась в поле сражений за право организовывать, захватывать и управлять пространством, вызывая к жизни политических субъектов¹⁷. Задача — не оценить объективные интересы и возможности государств как рациональных акторов, привыкших бороться за власть и безопасность на международной арене, а «демистифицировать процесс конструирования политических субъектов»¹⁸ в заданных контекстах, например, показав, сколь противоречив проект «сильной России», пронизанный глубокими сомнениями и опасениями в возможности собственной реализации¹⁹.

Столь длинное вступление к рассмотрению работы Т. А. ван Дейка «Дискурс и власть...» необходимо, потому что иначе она оказывается подвешена в некоем концептуальном вакууме, а контекстуализация ее только критическим дискурс-анализом неправомерна: это лишь один из вариантов дискурсивных исследований, не обладающий эпистемологическим приоритетом и несколько выпадающий из научного «мейнстрима» в силу слишком уж подчеркиваемой междисциплинарности (граничащей с маргинальностью и компилятивностью) и критичности (с креном в прикладную политику). Книга состоит из десяти глав, которые предваряют благодарности и предисловие автора, а завершают заключение, приложение (транскрибированный фрагмент дебатов в Кортесе Испании, посвященных войне в Ираке²⁰), библиография и рекомендательный список дополнительных источников на английском языке для тех, «кто заинтересовался в отдельном списке литературы по главным вопросам и темам книги». Первые четыре главы представляют собой терминологически насыщенный обзор теоретико-методологических оснований критических дискурсивных исследований, где акцент сделан на проработке понятийно-категориального аппарата, а потому здесь немного иллюстративных примеров. Данная часть книги позволяет утверждать, что, учитывая отмеченное ранее отнесение варианта дискурс-анализа ван Дейка к «лингвистическим», автор явно повысил «социологичность» своей концепции, хотя сам неоднократно под-

17. См., напр.: *Dodds K.* (2001). Political geography III: critical geopolitics after 10 years // *Progress in Human Geography*. Vol. 25. № 3. P. 469–484; *O Tuathail G.* (1996). Critical geopolitics: the politics of writing global space. Minneapolis: University of Minnesota Press; *Milliken J.* (1999). The study of discourse in international relations: a critique of research and methods // *European Journal of International Relations*. Vol. 5. № 2. P. 225–254.

18. *Kuus M.* (2007). Ubiquitous identities, elusive subjects: puzzles from Central Europe // *Transactions of the Institute of British Geographers*. Vol. 32. № 1. P. 91.

19. См., напр.: *Neumann I. B.* (2008). Russia as a great power, 1815–2007 // *Journal of International Relations and Development*. Vol. 11. № 2. P. 128–151; *Мюллер М., Троцук И. В.* (2011). Проект сильной России в элитном образовании путинского периода: взгляд с позиций постструктуралистской теории дискурса // *Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры*. Том 8. № 1. С. 105–119.

20. По мере развертывания повествования автор приводит все больше примеров, иллюстрирующих его концептуальные выкладки, и в основном это фрагменты из выступлений политиков.

черкивает ее принципиальную междисциплинарность. Если читатель сможет преодолеть первый, предельно терминологически и методологически насыщенный раздел книги, то затем читать ее становится проще. В оставшихся шести главах содержательные акценты смещаются: автор фокусируется на социальных проблемах (расизм и его отрицания, создание и функционирование идеологий, эффективность воинствующей риторики и манипуляций в политической сфере), показывая, как обозначенные в первых четырех главах концептуальные положения следует применять на практике для обеспечения «критичности» дискурс-анализа.

В Предисловии ван Дейк снимает большинство возможных критических замечаний²¹ к своей книге²². Во-первых, он позиционирует критический дискурс-анализ как научно-исследовательское направление, изучающее соотношение двух фундаментальных общественных феноменов — дискурса и власти, а потому стремительно развивающееся, соответственно, в лингвистике и социальных науках, но не скованное никакими дисциплинарными рамками (можно сформулировать условный лозунг книги как «хочешь стать критическим дискурс-аналитиком — будь им»), т. е. ван Дейк заранее парирует упреки в непонятном научном «статусе» критического дискурс-анализа. Его мультидисциплинарность ван Дейк объясняет тем, что он работает с тремя измерениями: дискурсивным (необходим методический и понятийный арсенал лингвистики), когнитивным — механизмами познания (нужны психология и социальная психология) и социальным — особенностями социального взаимодействия (не обойтись без социологии, политологии и антропологии). Еще два измерения — историческое (поскольку, например, расизм — изобретение не современного мира) и культурное (дискурсы, способы воспроизводства власти, социальные структуры и познание культурно детерминированы даже в эпоху глобализации) в книге упоминаются, но детально не рассматриваются.

Во-вторых, ван Дейк четко формулирует предмет своего исследования — место и роль дискурсивных практик в процессах воспроизводства и злоупотребления властью (конструирования, закрепления и легитимации социальных различий в устных и письменных текстах), а также объект — все виды публичного дискурса, контролируемого символическими элитами²³ (политиками, журналистами, учеными, писателями, чиновниками и т. д.), т. е. рассматривает власть как фундиро-

21. Западные авторы нередко предпочитают заранее отбиться от возможных критических выпадов в адрес своих работ, предварив их решительными возражениями в момент публикации книги, а не после ее выхода в свет. См., напр., замечательную реализацию такой оборонительной тактики в предисловии к книге: *Scott J. C. (2009). The art of not being governed: an anarchist history of Upland Southeast Asia. New Haven: Yale University Press.*

22. За исключением тех, что связаны с работой переводчиков: впечатление от книги несколько снижают их излишне эмоциональные акценты в обращении и аннотации, а также обидные опечатки, достаточно часто встречающиеся в тексте.

23. Признавая трудности с определением понятия «элита», ван Дейк предлагает следующую трактовку данного широкого концепта — это небольшая группа, осуществляющая эксклюзивное социальное управление. «Помимо политических, военных и экономических элит, символические элиты играют важную роль в идеологическом обеспечении системы осуществления или поддержки власти в современном информационном и коммуникативном обществе» (с. 52).

ванную прежде всего не финансами или силой, а ресурсами коммуникативного (прямого и косвенного) доминирования и контроля, которые инспирируют и повседневные разговоры (тем самым теряют смысл возможные упреки, что критический дискурс-аналитик не пойми чем занимается).

В-третьих, ван Дейк проясняет содержательное наполнение и эмпирические индикаторы используемых понятий по мере их появления, и многих — уже в предисловии. Так, он сразу обозначает критерии злоупотребления властью — нелегитимное дискурсивное нарушение фундаментальных ценностей и норм общества, которое может осуществляться как открытым проговариванием, так и игнорированием, замалчиванием и отрицанием. Наиболее яркий пример — расизм: это «не предрассудок ханжески настроенных индивидов или социально разделяемые когнитивные презентации групп», а любые практики дискурсивного истолкования, подтверждения и пропаганды этнического и прочих типов неравенства и дискриминации. Подобную разъяснительную работу ван Дейк считает принципиально важной, потому что «мы должны следить за тем, чтобы наши труды, даже посвященные сложным социальным проблемам, были всегда максимально доступны максимальному числу людей» (с. 17), и показывает прекрасный пример следования этому требованию, нередко используя просторечные обороты, позволяющие читателю немного отдохнуть от сложного чтения («расизм — это плохо»; «плохой дискурс-анализ — тот, который не вносит вклад в социальные изменения»; «власть редко „приходит одна“»).

В-четвертых, ван Дейку нельзя предъявить претензии в расширительной трактовке критического дискурс-анализа — он сразу оговаривает, что в книге представлены результаты теоретического анализа лишь «некоторых базовых понятий социальных наук в целом и критического дискурс-анализа в частности», а также в нерепрезентативности эмпирической части — в предисловии уточняется, что речь идет о кейс-стади. Ван Дейк заранее предупреждает читателей и о неизбежных совпадениях и повторях в книге: за исключением первой и последней глав, ее разделы уже публиковались и были собраны в этот раз вместе без содержательной правки, что, впрочем, позволяет читать главы независимо друг от друга и в любом порядке. Сняв возможные критические замечания в адрес своей работы, ван Дейк завершает Предисловие просьбой к читателям присылать свои комментарии и критику ему на почту.

Итак, первую главу ван Дейк называет введением в проблематику критического дискурс-анализа — на понятийном, концептуальном и методологическом уровне. С первых строк он обозначает проблему, которая рефреном проходит через всю книгу и фактически суммирует причины непопулярности текстового анализа в социологии (на фоне опросных методов), — многие фундаментальные понятия социальных наук сложны и неясны: текст, дискурс, власть, злоупотребление, манипуляция, социальное неравенство и др. Ван Дейк предлагает следующий вариант решения этой проблемы, к которому сам постоянно и прибегает: очень четко обозначать то измерение, которое будет подвергнуто исследованию (например, в

случае власти это типичные формы доминирования на микроуровне — в текстах/речи/семиотических практиках, которые результируют в типичных формах социального неравенства и несправедливости на макроуровне — во взаимоотношениях групп/организаций), и формулировать более частные цели. Ван Дейк также считает необходимым заменить широко распространенный термин «критический дискурс-анализ» на «критические дискурсивные исследования», чтобы снять проблему метода. Единого метода критического дискурс-анализа не существует, в его рамках применяются любые методы, соответствующие целям исследования, включая грамматический (фонологический, синтаксический, лексический и семантический), риторический и стилистический анализ, прагматический анализ речевых и коммуникативных актов, конверсационный анализ, семиотический анализ мультимодальных параметров дискурса и т. д. — если речь идет о дискурсе как автономном вербальном «объекте», и включенное наблюдение, этнографический метод и даже эксперименты — если нас интересует дискурс как «контекстуальное взаимодействие, социальная практика или тип коммуникации в социальном, культурном, историческом или политическом контексте (с. 21). Что касается конкретных методических решений, то они не уточняются, но оговаривается, что можно, например, «дополнять традиционное контент-аналитическое исследование газетных сообщений качественным анализом новостного дискурса» (с. 79), т. е. сравнительной оценкой объемов сообщений, их формата и тематического поля.

Множественность методов критического дискурс-анализа ван Дейк связывает и с тем, что «одна общая стратегия, реализуемая в дискурсивном воспроизводстве (например, расистского или гендерного) доминирования, т. е. противопоставление (поляризация) «ин-группы» и «аут-группы» («ин-группа» восхваляется, а «аут-группа» принижается), может быть реализована многими способами и на различных уровнях дискурса». Более важны для критического дискурс-анализа, по мнению ван Дейка, требования «ненарушения прав человека... непротиворечия интересам социальных групп... и усиления влияния подчиненных групп, особенно в области дискурса и коммуникации» (с. 21), поскольку «взаимодействие между дискурсивными и социальными структурами — не просто корреляционное или каузативное, а... сложный социокогнитивный процесс, включающий в себя, например, ментальные модели и другие когнитивные репрезентации» (с. 23). Цель критического дискурс-анализа ван Дейк формулирует широко — «изучение множества способов, которыми дискурс может использоваться в корыстных целях... нелегитимного управления сознанием и контроля над действиями людей в аспекте воспроизводства власти», а потому признает необходимость заимствовать из соответствующих дисциплинарных полей теоретические инструменты трактовки власти, социальной структуры, социальных групп, идеологии, социокультурного контекста и др.

Социальная власть — это в первую очередь контроль одной группы над другой; злоупотребление властью — контроль в интересах обладающих властью против интересов контролируемых; его частная разновидность — контроль над дискур-

сом посредством коммуникативных действий; конечная цель злоупотребления властью — контроль над сознанием как не прямое и вероятное следствие контроля дискурса, первый шаг в котором — контроль его контекста (кто, когда, где и что говорит). Власть — не принадлежность индивида, а атрибут определенной социальной позиции (президент, член парламента, профессор, журналист, полицейский и т. д.) или составная часть организации (в семье властью обладают родители). Это определение сразу указывает на две проблемы социального анализа дискурса: 1) идеологическое внушение может быть нелокализованным, сложным, глобальным, систематическим и почти незаметным (так «работают» учебники, по которым мы учимся в школе²⁴); 2) мы можем анализировать только публичные данные, маркирующие и конституирующие властные отношения, но не имеем доступ к «вершинам» дискурсивного взаимодействия («кабинетные» встречи, «летучка» у редактора газеты и пр.). Но и публичного дискурса достаточно: сегодня социальная власть базируется не столько на обладании материальной или силовой мощью, сколько на особом доступе к коммуникативным ресурсам любого производства смыслов (неважно, проговаривается или изображается то, что следует подвергнуть критическому анализу), благодаря чему можно контролировать сознание массовой аудитории, определяя ее желания и поступки. Речь не идет о политэкономическом или макросоциологическом анализе: ван Дейк не отрицает их возможность и оправданность, но предлагает усложнить их, усилив и уточнив анализом связей и форм классового, группового и организационного управления, изучая таковые на локальном уровне повседневных взаимодействий в разных дискурсивных жанрах.

Власть не плоха по определению — она может быть направлена и на достижение нейтрального и положительного результата, поэтому ван Дейк интересуют формы дискурсивного злоупотребления властью — дезинформация, введение в заблуждение, внушение, стереотипизация, любые нелегитимные действия и ситуации, производящие или способствующие нарастанию негативного социального неравенства и несправедливости. Критерий нелегитимности — негативные социальные последствия (неравенство между преподавателями и студентами или создание негативного образа коррумпированного политика сюда не входят, потому что совершенно нормальны): так, «повторяющееся акцентирование внимания на девиантных или криминальных характеристиках представителей меньшинства создает и поддерживает социально разделяемые расистские установки в обществе, а не только мнения отдельно взятых фанатичных индивидов» (с. 41).

Завершает первую главу обзор возможностей практического применения критического дискурс-анализа: это посредничество и консультирование для де-

24. Яркий пример — интерпретация исторических событий в школьных учебниках стран, находящихся в состоянии военного противостояния: каждая сторона излагает собственную версию событий как единственно истинную, «развенчивающую» версию врага, представляющую его безликим, аморальным и иррациональным, что формирует упрощенное понимание мира, негативное отношение к «другому» и уверенность в необходимости применения силы. См., напр.: Бар-Он Д., Адван С. (2004). Возможен ли общий учебник истории для палестинцев и израильтян? // ИНТЕР. № 2–3. С. 43.

монстрации того, как дискурсивные структуры используются для создания ментальных моделей событий и заданного «определения ситуации», упрощенного до предубеждений; просвещение граждан, чтобы научить их «видеть» цели дискурсивных элит и применяемые ими способы дезинформирования и манипулирования; стандартизация в этических кодексах ценностей и норм профессиональных групп, имеющих приоритетный доступ к коммуникационным ресурсам (журналистов, преподавателей и др.). Еще одним средством спасения от злоупотреблений властью ван Дейк считает угрозу бизнесу: если просветительские, исследовательские и политические стратегии дискурсивного сопротивления расизму не помогут, то его добьет снижение прибыли бизнесменов-расистов вследствие активной гражданской позиции настроенных против расизма потребителей, которых поддерживают различные некоммерческие организации и общественные движения.

Вторая глава книги посвящена базовым типам отношений между дискурсом и социальной властью — «актуализации, выражению, описанию, сокрытию и легитимации власти в текстах и речи в социальном контексте» — и идеологии²⁵ как особому формату социального познания, выполняющему роль «„моста“ между социетальной властью классов, групп и институтов на макроуровне анализа и реализацией власти во взаимодействии и дискурсе на социальном микроуровне» (с. 46). В качестве значимых ограничений главы ван Дейк называет отказ от рассмотрения общих связей между властью и языком, власти в межличностных коммуникациях и мужского доминирования в языке, а также сосредоточенность на роли власти в западных культурах и слишком краткий обзор исследований гендерного измерения власти и дискурса. Отмечая многообразие преимущественно социологических и политологических работ, посвященных анализу власти, ван Дейк следует предложенной им ранее последовательности действий, начиная с выбора и реконструкции наиболее важных характеристик власти в рамках своей теоретической модели: это взаимоотношения групп и личностей; ограничение субъектом социальной свободы другого; за исключением применения силы, как правило, непрямая реализация — посредством «ментального контроля»; невозможность тотального властного контроля в современных западных обществах; различные формы разделения власти и сопротивления ей, определяющие возможность социальных изменений; реализация власти только в заданном идеологическом контексте.

Ван Дейк ставит перед собой задачу «системного социокогнитивного анализа идеологических структур и процессов их (транс)формирования и применения... чтобы выявить, как групповые знания влияют на социальное конструирование реальности, социальные практики и, следовательно, (транс)формирование социе-

25. «Идеология представляет собой комплексную когнитивную систему, контролирующую формирование, трансформирование и применение других социальных знаний, таких как мнения и оценки, а также социальных репрезентаций, включая и социальные предубеждения, <...> чтобы они могли поддерживать восприятие, интерпретацию и действия в социальных практиках, направленных на защиту базовых интересов группы» (с. 54).

тальных структур» (с. 55). Сначала он выделяет типы способов реализации власти в дискурсе: принуждающие (прямые директивы — приказы, угрозы, инструкции, советы занимающих институциональные роли — и риторические приемы убеждения рекламы и пропаганды), описательные («экспертные» прогнозы и оценки) и нарративные (романы и кинофильмы) — все они «убеждают», прибегая к экономическим, политическим, социальным или моральным доводам и контролируя поток информации. В структуре «властных текстов» ван Дейк разводит следующие уровни: 1) властные институты (правительство, армия, судебная система, средства массовой информации и др.); 2) с каждым из них соотносятся специфичные жанры дискурса, коммуникативные события, темы, стили и риторические средства, а также особая иерархия позиций, рангов и статусов, их использующих; 3) групповые и властные отношения внутри и за пределами институтов (например, между богатыми и бедными); 4) границы/спектр и тип влияния власти (скажем, политический дискурс имеет отношение ко всем гражданам); 5) виды легитимности форм социального контроля, которые градуально меняются от тотального контроля (диктатура) до частичного и различаются санкциями, а также жанрами, темами и стилями дискурса (диктатура не допускает дискуссий и споров). Для изучения идеологии ван Дейк предлагает «ситуационный анализ», комбинирующий преимущественно макросоциологического (оценка социальных ситуаций) и социолингвистического (дискурсивных (суб)жанров и коммуникативных событий) подходов. Ситуационный анализ допускает использование уже устоявшихся форматов работы с текстами, например, конверсационного анализа в исследовании судебных диалогов, но считает необходимым дополнить его более пристальным вниманием к социальным аспектам власти, управления и доминирования, поскольку дискурсивные особенности подсудимых определенных категорий (старые, женщины, меньшинства) могут усилить или, наоборот, сократить субординацию по отношению к обвиняемому и т. д.

Различные виды устного диалогического дискурса и письменных текстов «актуализируют типичные социальные отношения, включая властные» (с. 63). Хотя ван Дейк разводит повседневный личный разговор и формальный институциональный дискурс, он вполне в духе конверсационного анализа признает их взаимопроникновение: неформальный частный разговор может включать в себя институциональные ограничения (типичные различия всех культур — между родителями и детьми, женщинами и мужчинами в разговоре)²⁶, формальный дискурс — повседневные неформальные практики, причем разные типы социальной асимметрии накладываются друг на друга, и «институциональная власть часто актуализируется одновременно с властью группы, связанной с гендерной, классово-расовой,

26. В качестве яркой иллюстрации институциональных ограничений в обычном разговоре родителей с детьми можно привести популярный турецкий сериал «Великолепный век», где жены султана постоянно наставляют его детей помнить, что любой их разговор с отцом — это беседа с «повелителем мира», что накладывает массу ограничений на проявление эмоций, стиль и содержание высказываний, формы обращений и возможные вербальные и поведенческие реакции.

возрастной, субкультурной и национальной принадлежностью» (с. 69). Письменные тексты «буквально консолидируют коммуникативную власть в большинстве институциональных контекстов», поскольку «письменный дискурс эксплицитно программируется или планируется, а значит, лучше контролируется» (с. 76): в отличие от межличностного общения, где допускается нелегитимное доминирование, письменный дискурс более публичен и четко возлагает ответственность на своего автора, поэтому здесь доминирование реализуется более косвенно, завуалированно и формализовано. Например, в массмедиа речь может идти об исключении альтернативных источников информации и этноцентричном, стереотипизированном изображении «других» (фокус лишь на негативных типах событий и акторов, их «проблемная» репрезентация с помощью зависимых синтаксических позиций) при полном исключении открыто декларируемой расовой ненависти. «Безвластные могут контролировать исключительно повседневную коммуникацию... и абсолютно пассивные²⁷ реципиенты в контексте официального и медийного дискурсов» (с. 86).

Третья глава конкретизирует аспекты и элементы доминирования как формы злоупотребления властью через понятия юридически и морально нелегитимного контроля в чьих-либо интересах, результатом чего является социальное неравенство. Основа доминирования — привилегированный доступ к значимым социальным ресурсам и контроль публичного дискурса и коммуникации в целях воздействия на социальное познание групп, конструирования и закрепления желательных, выгодных властным элитам ментальных моделей социальных событий: «современная власть во многих демократических обществах увещевает и манипулирует, а не принуждает или же побуждает» (с. 89). Это сложные задачи, поэтому доминирование редко бывает абсолютным, обычно состоит из этапов разной степени организованности и институционализации и сопровождается более или менее явным сопротивлением подчиненных групп. Стратегии доступа к дискурсу — надежные индикаторы власти, хотя их структурная организация и очевидность различаются в разных социальных сферах, институтах, профессиях, ситуациях и жанрах: наиболее «видны» и организованы паттерны доступа в массмедиа, в повседневных разговорах лишь имплицитно присутствуют культурно обусловленные гендерные, возрастные, классовые и иные различия. Причем под доступом понимается «способ проявления людьми инициативы в коммуникативных событиях, модальность их участия, а также способы контроля таких параметров дискурса, как обмен репликами, последовательность высказываний, темы и даже способы их репрезентации» (с. 92). Властные группы планируют, готовят и иницируют коммуникативное событие, определяют время, место, обстоятельства, тип и жанр дискурса, контролируют выбор речевых актов, последовательность реплик,

27. Ван Дейк не рассматривает пассивность как форму сопротивления — «орудие слабых» в терминологии Дж. Скотта (пример — «итальянская забастовка», или четкое следование всем принуждающим элементам организационного дискурса, закрепленного в письменных инструкциях).

темы, содержание и стиль дискурса, объем аудитории (в качестве иллюстрации ван Дейк приводит схему паттернов доступа к дискурсу судебного заседания).

По материалам масштабного исследования проблем расизма, в рамках которого изучались все типы дискурса — повседневные диалоги, университетские учебники, новостные сообщения в печати, парламентские дебаты, научный, корпоративный дискурс и др., в третьей главе показаны механизмы воспроизводства расово-этнического доминирования. Это неодинаковые паттерны доступа к дискурсу для групп большинства и меньшинства, что вместе с ограничением доступа к социально-экономическим ресурсам порождает эксклюзию и маргинализацию: проблемы и темы, которые отбираются и обсуждаются массмедиа, носят стереотипный и негативный характер; миноритарные адресанты редко цитируются, только по «спокойным», нерискованным темам (фольклор, искусство, культура в целом) и всегда с ответными репликами большинства; содержание и синтаксис заголовков, стиль, лексика, риторика, отрицания, семантические ходы и другие дискурсивные параметры акцентируют «их» негативные действия и создают положительный образ «нас», лишенный элементов негативной самопрезентации (отрицания, эвфемизмы, смягчения и т. д.). Приводя примеры из британских газет, ван Дейк показывает разные стратегии «расистского языка», в основе которого лежит схема расистской репрезентации «мы—они»: оценочные термины в заголовках; метафорическим образом сконструированные «факты»; исключительно позитивное изображение сотрудников миграционных служб и чиновников общественного порядка — как «стражников Британии, отважно сражающихся в расовых войнах», и работодателей — как «жертв, которых „нелегальные“ мигранты... вводят в заблуждение»; только крайне негативная репрезентация мигрантов — «как оккупационных войск или нахлынувшего потока, как тех, кто должны быть „арестованы“ и „удалены“ сотрудниками иммиграционной службы... не процитирован ни один „нелегальный иммигрант“: их точки зрения, опыт, история неважны, с иностранной армией, т. е. врагами, никто не разговаривает» (с. 107).

В четвертой главе ван Дейк пытается суммировать концептуальные основания критического дискурс-анализа. Во-первых, выделяет в нем различающиеся по степени критичности версии — прагматику, конверсационный и нарративный анализ, риторику, стилистику, социолингвистику, этнографию, медиа-анализ и др., по сути, расширяя его трактовку до любых видов текстового анализа при условии их критической ориентации. Во-вторых, открыто отрицает возможность безоценочной науки: критические дискурс-аналитики изучают связи между наукой и обществом «изнутри», поэтому любые научные теории, описания и объяснения всегда «социально и политически обусловлены, хотим мы этого или нет», но дискурс-аналитики целенаправленно «проводят исследования в целях солидаризации и кооперации с подчиненными группами». Для этого они фокусируются на социальных проблемах, а не текущих парадигмах и актуальных темах; в эмпирической работе ориентированы на междисциплинарность, объяснения и интерпретации, а не описания дискурсивных структур в терминах особенностей социального взаи-

модействия; убеждены в дискурсивной природе властных отношений, общества и культуры; видят в дискурсе исторически обусловленную форму социального действия и идеологической работы. Соответственно, критический дискурс-анализ — это не обладающее унитарной теоретической моделью аналитически разнородное направление исследований, преодолевающее разрыв макроуровня (власть, доминирование, неравенство) и микроуровня (язык, дискурс, вербальное взаимодействие и коммуникация), разрыв, который ван Дейк считает просто «социологическим конструктом», и изучает взаимосвязи локального и институционального контекстов конструирования и сохранения социальной структуры, индивидуального и социального познания и отказывается от проведения четких границ между дискурсивными и социальными практиками.

Завершает четвертую главу суммирование тематических приоритетов эмпирических критических дискурсивных исследований, которую ван Дейк предваряет вступлением в духе Барта, высказавшегося относительно структурного подхода, что «структура — это вроде истерии: если заниматься ею, она присутствует с несомненностью»²⁸, — аналогичным образом ван Дейк считает критическими дискурсивными исследованиями все проекты, имеющие дело с любыми аспектами доминирования и социального неравенства, даже если они не проводились под «вывеской» критического дискурс-анализа: феминистские оценки гендерного неравенства; изучение социально-политических ходов в репрезентациях, предвзятых и двусмысленных использований слов в описаниях «нас» и «их», стереотипических, сексистских и расистских образов в текстах, иллюстрациях и фото массмедиа; исследования политического дискурса — «языка» войны и мира, фашистского дискурса, семиотические (антиколониалистские) исследования; изучение роли дискурса в реализации и воспроизводстве этноцентризма, антисемитизма, национализма и расизма.

Последние шесть глав книги иллюстрируют возможности практического применения изложенных в первых четырех главах концептуальных оснований критического дискурс-анализа. Фактически ван Дейк описывает две предметные области: 1) конституирование расизма в устных и письменных высказываниях, (вос)производство этнических предрассудков, лежащих в основе расистских вербальных и социальных практик, посредством текстов, речи и коммуникации в целом; 2) взаимоотношения политического дискурса и политического познания, т. е. как политическая речь и тексты соотносятся с социально разделяемыми репрезентациями и определяют взаимодействие социальных групп и институтов в заданном политическом контексте. Расизм рассматривается как состоящий из социальной и когнитивной подсистем: первая конституируется социальными практиками дискриминации и злоупотребления властью со стороны доминирующей группы, которые порождают очевидные и ощутимые манифестации повседневного расизма; вторая включает в себя оценочные модели этнических событий и отношений,

28. Барт Р. (2000). Мифологии / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых. С. 19.

укорененные в расистских предрассудках и идеологиях. Дискриминационные практики необязательно интенциональны, что не означает и их врожденный, естественный или спонтанный характер: «расизм „усваивается“ в обществе» в процессе коммуникации, расизму обучаются, и процесс обучения начинается в школе.

В основе расизма лежит «групповая поляризация, характерная для базовых предрассудков, в частности, общая тенденция к ин-групповому фаворитизму или положительной самопрезентации и аут-групповому принижению или негативной презентации других» (с. 133) посредством соответствующих невербальных, лексических, синтаксических, риторических, речевых и прочих средств дискриминации представителей миноритарных групп и конструирования предвзятого дискурса о них. В повседневных разговорах о меньшинствах и мигрантах, как правило, используются отрицания — «семантические шаги, положительная часть которых посвящена Нам, а негативная — Им» (с. 137); в нарративных конструкциях историй об иммигрантах отсутствует развязка (разрешение проблемы). Медиадискурс предпочитает переоценку культурных различий и игнорирование культурных подобию; использует ограниченный, стереотипный набор тем (социально-экономические проблемы, преступность и т. д.) и негативные категории; с семантической точки зрения материалы о нашей нетерпимости, бытовом расизме и дискриминационных практиках имплицитны, неопределенны и абстрактны, тогда как рассказы о преступлениях, насилии и девиантных практиках меньшинств — эксплицитны, точны и детальны. Политический дискурс, в котором недопустимы открытые формы оскорблений и предвзятая лексика, маскируется под нерасистский, прибегая к риторике национализма, популизма и прав человека, аргументативным ходам (ссылкам на финансовое бремя миграции, «недовольство» в стране и пр.), ошибкам генерализации, воздействиям на эмоции и отсылкам на авторитетное мнение (ученых, церкви), чтобы добиться доверия аудитории.

Эффективной стратегией насаждения расистских практик ван Дейк считает публичные отречения элитарных групп от расизма: они отрицают экстремистские формы народного расизма для «продвижения «умеренных» форм расизма в мейнстримовых партиях... оправданного отсылкой к демократическим ценностям» (с. 135); категорически отказываются от использования слова «расизм» и заменяют его эвфемизмами (предрассудки, стереотипы, предвзятость и т. д.); утверждают полное искоренение дискриминации и расизма в современном обществе и рассматривают случаи их проявления как сугубо индивидуальные девиации, отрицая, таким образом, институциональный систематический расизм. Отрицание — вариант позитивной внутригрупповой репрезентации и составная часть общей стратегии управления впечатлением и поддержания социального имиджа в ситуации неизбежности негативных утверждений на персональном, институциональном или социальном уровне, которая придает обвинениям в расизме реверсивный характер: «представители этнических меньшинств и антирасисты сами подвергаются обвинениям в расизме против белого большинства», и «отрицания расизма (ситуативные или общие, личностные или групповые, как

часть стратегии защиты или упреждающие будущую реакцию собеседника и др.) зачастую превращаются в контробвинения в воинствующем антирасизме» (с. 153). С практической точки зрения отрицание расизма — форма социополитического менеджмента, позволяющая управлять националистическим противостоянием, обеспечивать консенсус «белого» большинства, решать политические проблемы, позиционировать современную западную культуру как толерантный антипод нетерпимости других.

Вторая предметная область, проиллюстрированная многочисленными примерами²⁹ в заключительной части книги, — исследования политического дискурса³⁰ и политического познания, т. е. организации политических убеждений, имиджа политиков, процессов принятия политических решений, стереотипов и предрассудков в сфере социополитических отношений, групповых политических идентичностей и других вопросов, которые связаны с репрезентациями и ментальными процессами, соотносимыми с политическими действиями и пониманием политики (с. 196). Ван Дейк предлагает сложную концептуальную модель, основными элементами которой выступают: заимствованные из психологии особенности работы человеческой памяти и когнитивных процессов (в ходе воспроизводства и понимания дискурса люди опираются на личностные ментальные модели события или ситуации), которые определяют, «что» говорится; различия контекстных моделей участников коммуникации, которые включают в себя знания о текущей коммуникативной ситуации, прецедентных текстах, убеждениях, эмоциях, ролях и целях собеседников, объективных условиях «разговора» и определяют, «как» что-то говорится; разведение двух типов знания — разделяемого участниками отдельной социальной группы и общекультурного (на нем базируется большая часть лексики), а также нелегитимной манипуляции (включая ложь) и легитимного убеждения, граница между которыми прозрачна и зависит от контекста. Все эти элементы регулируют стиль, тематику, риторичность, семантические репрезентации, отбор релевантной информации и прагматическое измерение политического дискурса. Ван Дейк неоднократно подчеркивает, что нет однозначно манипулятивных дискурсивных стратегий, потому что все они могут использоваться для убеждения, информирования, образования и других легитимных форм коммуникации. Для достижения манипулятивного эффекта наряду с дискурсивными приемами (дискредитация оппонентов, применение эмоциональных и трудноопровержимых ар-

29. Наиболее подробно разбирается воинствующая риторика парламентских выступлений испанского премьер-министра Хосе Мариа Аснара и британского премьера Тони Блэра в поддержку боевых действий США и их союзников против Саддама Хусейна в 2003 году — как пример дискурсивного выражения политических импликаций (неявных семантических следствий из высказываний) на фоне более широких вопросов легитимации государственного военного насилия.

30. Простота отношения ван Дейка к интерпретации сложных понятий поражает: политический дискурс — это «все, что говорят политики... кроме того, все, что произносится с политической целью (т. е. с целью повлиять на политический процесс, например, в форме некоторых политических решений), также относится к политическому дискурсу» (с. 207).

гументов и др.) необходим комплекс когнитивных, эмоциональных и социальных ситуаций.

Следует отметить, что социально-критический рефрен отчетливо прослеживается на всем протяжении книги, но по мере развертывания текста оценочные суждения формулируются все более адресно и прямолинейно. В начале ван Дейк в целом отмечает, что «иллюзия свободы и разнообразия может быть одним из способов производства идеологической гегемонии, которая может служить интересам доминирующих общественных сил и не в самую последнюю очередь компаний, производящих сами технологии медиаконтента, создающих эту иллюзию»; «элитарные группы и организации прекрасно понимают, к каким эффектам в отношении сознания аудитории приводят их «информация», реклама и пропаганда — иначе они бы не занимались так активно публичной коммуникацией»; а «правительства желают слушать прежде всего тех людей, чьи мнения они еще загодя сформировали». Затем объекты критики обретают групповые номинации — «западные [американские и европейские] СМИ и политики активно отрицают обвинения в информационной гегемонии [в терминах «атак на свободу прессы»] и обычно игнорируют подтверждающие их результаты научных исследований», «толерантность является растиражированным государственным мифом, например в Нидерландах»; а позже и конкретные имена: Саддам Хусейн «стал повсеместно изображаться любимым злодеем Запада — как в политике, так и в СМИ» и «сейчас политически уместно и важно повторять и подчеркивать то, что он очень плохой парень»; «с помощью националистических, антитеррористических, антиисламских и антиарабских дискурсов Бушу и его компании удалось манипулировать мнением политиков и общественности, чтобы оправдать войну в Ираке» и т. д.

Безусловно, книга ван Дейка сложна для прочтения и понимания, требует предварительной междисциплинарной подготовки, потому что свободно оперирует лингвистической, социологической и политологической терминологией. Подготовленный читатель сможет увидеть в тексте и множество неявных, но «вшитых» в него сюжетов, например, проблему соотношения науки и идеологии³¹, которую, как показывает не только критический дискурс-анализ, но и нынешние дискуссии о роли ученого в обществе, вряд ли можно разрешить традиционной констатацией, что это два радикально разных понятия. Другой явно считываемый сюжет — проблема свободы: может и должен ли журналист сопротивляться редакционной политике своего издания, если таковая способствует укреплению и распространению социальной несправедливости и дискриминационных практик; может ли человек в принципе «увидеть» конструкцию социального знания и противостоять ее давлению.

Книга сложна и в силу терминологической насыщенности текста. Понятийно-категориальный аппарат — одновременно его сильная и слабая сторона, хотя вто-

31. Ван Дейк считает возможным уравнивать эти понятия, утверждая, что «идеологии (включая научные) позволяют (ре)конструировать социальную реальность, основанную на групповых интересах» (с. 54).

рое — в меньшей степени. Ван Дейк проводит впечатляющую разъяснительную работу, тщательно реконструируя теоретические и эмпирические связи используемых понятий, но многие из них он использует как сами собой разумеющиеся, хотя они таковыми не являются: это социальный и когнитивный анализ; менеджериалистский дискурс; формальный, функциональный и другие виды анализа, которые могут сочетать качественные описания деталей структуры дискурса и количественный подсчет эмпирических данных (суть этих процедур не уточняется). На всем протяжении книги читатель периодически сталкивается с честными признаниями автора, что он чего-то не знает: в разработанной им схеме анализа дискурса и власти «остались методологические и теоретические лакуны»; «мы имеем общее представление о сложнейших когнитивных репрезентациях, но детали процесса дискурсивного влияния на сознание людей нам пока непонятны»; «невозможно даже просто обобщить классические взгляды и современные дискуссии об идеологии»; «не существует непосредственного взаимоотношения между текстом и контекстом», как и «общего мнения по поводу содержания понятия „контекст“». Эти признания (а мы прекрасно осознаем степень авторитета и интеллектуальной эрудиции их автора) смиряют с тем фактом, что далеко не все можно объяснить, а тем более понять в рамках столь неоднозначного, балансирующего на границах научного познания и открыто радующегося своему методологическому плюрализму и негомогенности направления, как (критический) дискурс-анализ.

Discursive Construction of Social Reality: Conceptual Foundations and Empirical Devices for Unmasking the “Abominable” Practices

Irina Trotsuk

Assistant Professor, Peoples' Friendship University of Russia
Address: 6 Miklukho-Maklaya str., Moscow, Russian Federation 117198
E-mail: irina.trotsuk@yandex.ru

Review: Van Dijk T. A. (2014) *Diskurs i vlast': reprezentacija dominirovanija v jazyke i komunikaciji* [Discourse and Power: Representation of Domination in Language and Communication] (in Russian), Moscow: Librokom, 344 p. ISBN 978-5-397-04375-5

ROUNCEFIELD M., TOLMIE P. (EDS.). (2011). ETHNOMETHODOLOGY AT WORK. BURLINGTON: ASHGATE. XX, 251 P. ISBN 978-0-754-64771-3

TOLMIE P., ROUNCEFIELD M. (EDS.). (2013). ETHNOMETHODOLOGY AT PLAY. BURLINGTON: ASHGATE. XVIII, 334 P. ISBN 978-1-409-43755-0¹

Андрей Корбут

Кандидат социологических наук, научный сотрудник
Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: korbut.andrei@gmail.com

Две рецензируемые книги, «Этнометодология на работе» (далее — EW) и «Этнометодология в игре» (далее — EP), образуют неразрывную пару не только потому, что они вышли в одном издательстве, в рамках одной серии и под редакцией одних и тех же людей, но и потому, что претендуют на предоставление текущего «среза» этнометодологических исследований в целом, охватывая две ключевые и взаимодополняющие области: рабочие/профессиональные практики и «игровые»/«досуговые» практики. В той мере, в какой досуг — это все, что не работа, предметом этих двух сборников выступает вся повседневная жизнь, какой и как ее видят этнометодологи.

В сборнике «Этнометодология на работе» рассматриваются различные стороны и компоненты организационных практик, разворачивающихся на рабочих местах. Каждая статья посвящена определенному аспекту работы таким образом, чтобы охватить все ключевые элементы любой профессиональной практики: распределение труда, расчеты, планирование, временную организацию, профессиональную коммуникацию, проведение собраний, документы, использование технологий и пр. Хотя данные, на которых основываются авторы, взяты главным образом из небольшого числа проектов, реализовывавшихся британскими этнометодологами на протяжении последних десятилетий, подбор и способы анализа этих данных в статьях различаются, что позволяет не только представить изучаемый предмет в целостности, но и продемонстрировать различные способы его рассмотрения. Такая стратегия носит вполне осознанный характер: редакторы сборника изначально заявляют о том, что он предназначен для новичков в области этнометодологических исследований организаций, поэтому перед авторами статей ставилась задача предоставить «обзор, некоторые данные и примеры этнометодологического подхода к ряду распространенных организационных тем и вопросов» (EW, p. xvii—xviii). Таким образом, это учебник, хотя и очень своеобразный: подбор тем

© Корбут А. М., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. Рецензия написана в рамках научного проекта (№ 14-01-0019), выполненного при поддержке Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2014—2015 гг.

достаточно случаен, поскольку не существует некой единой области под названием «этнометодология работы», которую можно было бы представить полным или исчерпывающим образом. Как видно по данному сборнику, с 1986 года, когда выход «Этнометодологических исследований работы» под редакцией Г. Гарфинкеля ознаменовал появление новой области (и в некоторой мере переориентацию всего корпуса этнометодологических работ), этнометодология работы не приобрела дисциплинарный характер и до сих пор остается крайне размытым пространством гетерогенных тем, проблематизаций и методов.

Второй сборник — «Этнометодология в игре» — представляет собой еще более разнородное единство, поскольку каждая статья в нем основана на самостоятельном исследовании, посвященном отдельной практике, а не какому-либо аспекту или теме. Эти практики включают приготовление еды (глава 1), чтение сказок на ночь (глава 2), идентификацию птиц по их пению (глава 3), ловлю рыбы нахлестом (глава 4), плавание на яхте (глава 5), ремикширование музыки (глава 6), семейную поездку за город (глава 7), скалолазание (глава 8), бег на длинные дистанции (глава 9), групповое исполнение ирландской музыки (глава 10), групповой танец в стиле кантри (глава 11) и разговоры между официантами и постоянными посетителями кафе (глава 12). Все эти практики невозможно тематизировать каким-то одним образом, поскольку каждая из них предлагает исследователю свои темы и свои проблемы для анализа. Задачи, которые приходится решать человеку, готовящему у себя на кухне Тарт Татен, имеют мало общего с задачами того, кто создает ремикс на композицию рок-группы, сидя с коллегой перед компьютером. В данном сборнике гораздо отчетливее, чем в первом, проявляется антиметодологический характер этнометодологии: в большинстве случаев главным и единственным методом исследования является исполнение той или иной практики. Авторы говорят *изнутри* практики, как ее компетентные носители, чего было сложно добиться в первом сборнике, где исследователи были посторонними для изучаемых ими организаций. Описывая самые разные «досуговые» практики, исследователи используют только те ресурсы описания, которые предоставляются самими практиками.

Тем не менее, несмотря на отсутствие тематического и методологического единства в указанных сборниках, есть несколько сквозных «нитей», которыми связаны все статьи. Эти «нити», хотя они ни в коей мере не составляют целостную ткань, образуют сложную текстуру, позволяющую судить о современном состоянии этнометодологических исследований и возможных направлениях их развития.

Прежде всего необходимо обратить внимание на центральное понятие двух сборников — «работу». Одним из достижений этнометодологии является расширение способов применения этого понятия в социологии, и рассматриваемые сборники показывают, в чем это достижение состоит. Работа понимается как любая организованная человеческая деятельность, т.е. как любая человеческая деятельность в принципе. Мы осуществляем работу всегда и везде. Работа — это не то, куда мы уходим из дома или с чего мы возвращаемся. Повседневная работа делается непрерывно: и «на работе», и «после работы». Традиционное разделение

«работа»/«досуг» здесь оказывается бесполезным. Такое предельно широкое понимание работы в этнометодологии, разумеется, схватывает не просто факт человеческой активности. Оно призвано указать на то, что любая деятельность людей (как совместная, так и нет) обладает как минимум четырьмя характеристиками, описание и наглядную эмпирическую иллюстрацию которых можно найти в статьях из обоих сборников.

Во-первых, говоря о «работе», этнометодологи подчеркивают *процедурный* характер той или иной практики. Всегда существуют некоторые процедуры, при помощи которых производятся реальные социальные феномены. Кажется, что эти процедуры или методы легче обнаружить в профессиональном контексте, где они могут быть даже закреплены документально, однако это скорее наша исследовательская иллюзия, чем социальный феномен. Статьи в указанных сборниках убедительно демонстрируют, что социальным феноменом является как раз методическая организация *во всех контекстах*, и именно методическая повседневная организация социальных практик делает возможным как обучение этим практикам, так и их исследование.

Во-вторых, процедуры, специфицирующие ту или иную практику, предполагают не только организацию действий, но и организацию *материальной среды* их осуществления. Процедуры осуществляют *где-то* и при помощи *чего-то*. Одним из наиболее наглядных примеров в этом отношении является описанная Майклом Линчем ловля рыбы нахлестом (EW, глава 4). Рыбная ловля всегда предполагает специфическую локальную конфигурацию методов ловли и материальной среды. Речь идет не только о выборе удочки, наживки, лески, одежды и т.п., но и о выборе места и способности «читать» реку, в которой ведется ловля, т.е. «видеть», где может быть рыба, что это за рыба, какого она размера, сколько ее там, как глубоко она плавает и пр. Материальная среда организуется рыбаком не только в том смысле, что он привносит в нее специально созданные для нужд практики вещи, но и в том смысле, что практическое нахождение в этой среде придает ей осмысленный-в-данной-практике характер. Для рыбака место ловли — это всегда организованное место, в котором могут реализоваться те или иные методы ловли. Таким образом, этнометодологи говорят о «рабочем месте» как любом месте здесь-и-теперь, где осуществляется работа производства некоторой практики.

В-третьих, работу осуществляет кто-то (группа или один человек), поэтому всегда есть некоторая *рабочая когорта*. В этнометодологии рабочая когорта понимается как локально создаваемый и поддерживаемый феномен. Здесь наиболее показательными являются профессиональные организации. Как показывает первый сборник, «Этнометодология на работе», организация анализируется этнометодологами в ее ситуативных осуществлениях как постоянно протекающий процесс. Например, в ходе совместного обсуждения того, что делать с приносящей убытки точкой быстрого питания (EW, глава 4), руководители фирмы действуют как рабочая когорта, которая приобретает характер общности лишь в той мере, в какой они производят совместную последовательность феноменов под названием

«рабочее совещание». Для этнометодологов исполнители практики — это не заранее определенная группа людей, обладающих общими чертами. Скорее, люди приобретают характер группы, участвуя в конкретных практиках. Для традиционного социолога такой взгляд кажется близоруким, упускающим более крупные феномены, нежели те, которые можно потрогать или рассмотреть вблизи. Но в этнометодологии подобное масштабирование социальных практик изначально ставится под вопрос: *любой* социальный феномен является ситуативным достижением рабочей когорты на рабочем месте. Любая деталь работы связана не с другими деталями работы, так, что все они должны быть еще как-то «оформлены», помещены в единую организационную рамку, а с практикой в целом. «Копаясь» в деталях, этнометодологи анализируют *саму* практику, а не ее «частности».

Наконец, в-четвертых, работа, понятая этнометодологически, предполагает некоторую степень *формализации*. Основной фокус внимания этнометодологов — соотношение между этой формализацией и реальной, живой практикой. В случае профессиональных практик формализация более заметна, например, в виде инструкций, руководств, технических описаний, уставов. Поэтому в «Этнометодологии на работе» авторы постоянно возвращаются к одной и той же теме: взаимоотношениям планов и действий. После книги Люси Сачмен «Планы и ситуативные действия» (1987) эта тема стала одной из важнейших для этнометодологических исследований работы, однако в данном сборнике проблема получает новую формулировку: вопрос теперь заключается не в том, каким образом планы «упускают» ситуативные аспекты человеческой деятельности, а в том, как планы сами выступают ситуативными феноменами. Однако и в случае непрофессиональных практик проблема формализации никуда не исчезает. Например, в исследовании Грэма Баттона и Уэса Шэррока, посвященном плаванию на парусных яхтах (EP, глава 5), рассматривается то, как различного рода «практические формализмы» включаются в актуальную практику и утилизируются в ней. При обучении хождению под парусом начинающих мореплавателей учат не только обращению с оборудованием, но и способам формализации своей деятельности, например, тому, как отображать свое положение и перемещение на карте. Линия на карте не отражает ту работу, которую совершает человек или группа людей, идущая под парусом, однако эта линия является важным элементом организации их деятельности. Но и в тех ситуациях, где нет развитой системы абстрактного описания деятельности, могут быть обнаружены практические формализмы. Например, при приготовлении пищи таким формализмом выступает записанный в книге рецепт, а при идентификации птицы по ее песне — различные записи птичьего пения (как на бумаге, так и в виде аудиозаписей; в последнем случае соотнести услышанную запись с реальным пением в полевых условиях не менее сложно, чем в первом).

Указанные четыре характеристики делают этнометодологическое понятие работы важным ориентиром для эмпирических исследований, в которых показывается не что такое работа, а что значит реализовывать ту или иную практику. Радикальная эмпирическая ориентация этнометодологии в этом смысле не столь-

ко *a*-теоретична, сколько *место*-теоретична: эмпирические описания занимают у этнометодологов место теории. Это позволяет, помимо прочего, критиковать другие социологические подходы, что многими воспринимается как спор конкурирующих концепций. Однако истоки данной критики совсем другие: она направлена не на корректировку существующих подходов, а на переопределение отношений между живой практикой и способами ее формализации в социологической теории. В той мере, в какой это удастся, этнометодология преодолевает дисциплинарные границы и становится, по выражению Уэса Шэррока, «постдисциплинарной» (EW, p. 18). Это видно хотя бы по авторам обоих сборников, многие из которых работают не на социологических факультетах и даже не в университетах. Гибридуясь с информатикой, географией, менеджментом, инженерией, этнометодология лишает социологию привилегии на описание социальных практик. В то же время этнометодологи не замещают одну концепцию социальной реальности другой, а скорее, с помощью других дисциплин получают доступ к необходимым деталям практик. Такого рода гибридные исследования позволяют этнометодологам изучать конкретную деятельность вместе с «локальными аналитиками», т.е. участниками практик, которые эти практики анализируют и иногда формализуют.

Гибридизация этнометодологических исследований имеет и еще одно следствие — она позволяет избавиться от боязни здравого смысла, которая присуща многим социологам. Фразы «Это всего лишь здравый смысл» или «Это банально/тривиально» часто используются в качестве завершающего аргумента, пресекающего дальнейшее обсуждение ввиду очевидной ненаучности произносимых оппонентом высказываний. (Этнометодологи особенно часто сталкиваются с подобными высказываниями.) Что делают два указанных сборника (в особенности «Этнометодология в игре») — это показывают беспочвенность страха перед здравым смыслом. Банальность не мешает ни открывать новое, ни соблюдать стандарты научности (если таковые вообще существуют). Все рассматриваемые статьи делают предмет своего анализа здравый смысл, его основания и механизмы работы, без того, чтобы пытаться обнаружить за наблюдаемыми действиями скрытую социальную реальность. Для них наблюдаемые действия *и есть* социальная реальность.

Таким образом, «Этнометодология на работе» и «Этнометодология в игре» не только могут научить тому, как делать этнометодологию организаций и любых других повседневных практик, но и демонстрируют, что политика детального изучения конкретных социальных практик по-прежнему приносит плоды: мы продолжаем узнавать, какими бесконечно разнообразными способами люди упорядочивают свои обыденные действия, и одновременно, что все необходимые методологические ресурсы для изучения этих действий содержатся в них самих. Пример, который подают этнометодологи уже не одно десятилетие, заключается не в последовательной концептуализации повседневного мира, а в способности расширять наше детальное знание конкретных практик поверх любых дисциплинарных границ.

В заключение хочется отметить, что два указанных сборника следует читать вместе еще и потому, что их сопоставление наглядно демонстрирует, как меняется этнометодологическое описание, если его автором является носитель практики. Статьи, входящие в «Этнометодологию в игре», заметно более разнообразны, целостны, насыщены и увлекательны, чем статьи из первого сборника, и к тому же практически не содержат критики существующих подходов, поскольку плотность описания достигается не за счет расширяющейся концептуализации, охватывающий все новые и новые обстоятельства изучаемых феноменов (в этом плане «Этнометодология на работе» имеет преимущество), а, напротив, за счет сужения контекста до одной-единственной практики. Сфокусированное описание дает более глубокое и в то же время более проблематичное (поскольку носители практики лучше всех понимают ее неочевидность и проблематичность) знание. Но тем оно привлекательнее с исследовательской точки зрения. Хотелось бы, чтобы именно в этом направлении двигалась дальше этнометодология.

Review: Ethnomethodology at Work (Burlington: Ashgate, 2011), Edited by Mark Rouncefield and Peter Tolmie;
Ethnomethodology at Play (Burlington: Ashgate, 2013), Edited by Peter Tolmie and Mark Rouncefield

Andrei Korbut

Research Fellow, National Research University Higher School of Economics
20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: korbut.andrei@gmail.com

Коллапс социального

ЛАТУР Б. (2014). ПЕРЕСБОРКА СОЦИАЛЬНОГО: ВВЕДЕНИЕ В АКТОРНО-СЕТЕВУЮ ТЕОРИЮ / ПЕР. С АНГЛ. И. ПОЛОНСКОЙ ПОД РЕД. С. ГАВРИЛЕНКО М.: НИУ ВШЭ. 384 С. ISBN 978-5-7598-0819-0

Сергей Попов

Кандидат социологических наук, преподаватель Северо-восточного федерального университета

Адрес: ул. Белинского, д. 58, г. Якутск, Российская Федерация 677000

E-mail: s.p.popov@list.ru

Бруно Латур не нуждается в представлении российскому читателю. Его авторитет может ставиться под сомнение во Франции (где его обвиняют в симпатии к правым католическим кругам и недостаточной политической ангажированности), в Великобритании (где ортодоксальные исследователи науки и технологий без обиняков называют его работы «трескучей французской болтовней»), в США (где он крайне редко бывает из-за расхождений во взглядах с американским социологическим истеблишментом), но только не в России. Здесь Латур остается одним из столпов теоретического дискурса: его проклинаят и возвеличивают, ему приносят в жертву тонны бумаги и сотни аудиторных часов. Ссылки на него соседствуют со ссылками на классиков марксизма-ленинизма. Он вызывает либо яростное неприятие, либо столь же страстное обожание. В московских социологических кругах Латур больше известен как создатель «социологии вещей»¹, совместно с Джоном Ло² и Мишелем Каллоном³, продвигающий в массы акторно-сетевую теорию⁴. В Петербурге — как социолог науки⁵ и теоретик практик⁶. Но независимо от того, скрещивается ли его подход с теорией фреймов⁷, семиотикой⁸, республиканской

© Попов С. П., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. Латур Б. (2007). Об интеробъективности / Пер. с англ. А. Смирнова под ред. В. Вахштайна // Социологическое обозрение. Т. 6. № 2. С. 79–96.

2. Ло Дж. (2006). Объекты и пространства / Пер. с англ. В. Вахштайна // Социологическое обозрение. Т. 5. № 1. С. 30–42.

3. Callon M. (1986). Some elements of sociology of translation domestication of the scallops and fishermen of St Brieux Bay // Power, action and belief: a new sociology of knowledge? / Ed. J. Law. London: Routledge and Kegan Pol, 1986. P. 196–223.

4. Попов С. П. (2014). Рецензия: Law J. After Method: Mess in Social Science Research. London: Routledge, 2004 // Социология власти. № 1. С. 262–266.

5. Хархордин О. (2010). Предисловие научного редактора // Латур Б. Нового Времени не было: эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во ЕУСПб. С. 5–56.

6. Волков В. В., Хархордин О. В. (2009). Теория практик. СПб.: Изд-во ЕУСПб.

7. Вахштайн В. С. (2008). «Практика» vs. «фрейм»: альтернативные проекты исследования повседневного мира // Социологическое обозрение. Т. 7. № 1. С. 65–95.

8. Напреенко И. В. (2013). Семиотический поворот в STS: теория референта Бруно Латура // Социология власти. № 1-2. С. 75–98.

политической теорией⁹ или аналитической топологией¹⁰, он оказывается релевантным автором для самых удаленных друг от друга дисциплинарных областей.

В чем секрет Латура?

Михаил Соколов в своем недавнем интервью сформулировал ответ на этот вопрос следующим образом: «Бруно Латур — французский то ли социолог, то ли не социолог, который предложил крайне экстравагантную версию социологии. В ней вещи участвуют наравне с людьми. Обычно у нас есть социология человеческих отношений, которые осуществляются между человеческими агентами, а вещи в них участвуют как пассивные объекты или даже вообще не участвуют. А Латур объявил, что мы должны рассматривать на равных вещи и людей, они все вместе участвуют в постоянном переустройстве, пересборке общества. Это, наверное, самая большая постсоветская мода»¹¹. Однако такая пренебрежительная отсылка к «моде» резко расходится с тем, что пишет сам Соколов в своем исследовании петербургской социологии, где ему пришлось ввести особый «фактор Латура» как ключевое отличие тех социологов, которые читают западную литературу, от тех, которые читают только друг друга: «Таким образом, мы видим, что на полюсах обнаруженной нами оси, вдоль которой вытянута сеть взаимодействия петербургских социологов, живут представители двух полярно различающихся академических культур: на левом полюсе ассимиляционисты, читающие Латура и компанию, исповедующие ценности политического либерализма, на правом — изоляционисты, пренебрегающие интеллектуальным импортом и верящие в политический и культурный консерватизм»¹². Если чтение Латура используется как предиктор в аналитическом разложении всего массива «петербургских социологов» на фланги «академических культур», пренебрежительная отсылка к «главной постсоветской моде» уже не выглядит убедительно. В таком контексте перевод и публикация самой провокационной книги Латура «Пересборка социального» издательством Высшей школы экономики кажется знаковым явлением, свидетельством окончательной победы «латурианцев» над «антилатурианцами».

Сам автор называет «Пересборку социального» учебником по акторно-сетевой теории. Довольно смелое утверждение, учитывая, что книга переполнена запретами и указаниями на то, как не надо делать социологию (этому посвящена вся первая часть работы), в ней почти ничего не говорится о том, как ее надо делать: вторая часть содержит в себе только намеки на такие методические предложе-

9. Алапура Р., Бычкова О., Хархордин О. Инфраструктура свободы: общие вещи и Res Publica. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2012.

10. Вахштайн В. С. (2006). Джон Ло: социология между семиотикой и топологией // Социологическое обозрение. Т. 5. № 1. С. 24–29.

11. Соколов М. М. (2013). Социология не наука. Доступно по адресу: <<http://www.vesti.ru/doc.html?id=414992>>. (дата доступа: 04.06.2014).

12. Соколов М. М., Сафонова М. А., Губа К. С., Димке Д. В. (2012). Интеллектуальный ландшафт и социальная структура локального академического сообщества (случай петербургской социологии): препринт. М.: НИУ ВШЭ, 2012.

ния — в действительности же там еще больше критики в адрес консервативных социологов социального.

Социологи социального — это практически все современные социологи, которые верят в то, что социальное существует как особая реальность *sui generis*. «Основную мысль этой книги можно сформулировать очень просто, — пишет Латур, — социологи, относя прилагательное „социальный“ к тому или иному феномену, обозначают им некоторое устойчивое состояние, комплекс связей, который потом может быть использован для описания какого-то другого феномена. В таком употреблении этого слова нет ничего плохого, пока оно не обозначает то, что уже собрано вместе, без лишних допущений о природе собранного. Однако когда под „социальным“ начинают понимать разновидность материала, пользуясь этим термином как прилагательным того же ряда, что и „деревянное“, „стальное“, „биологическое“, „экономическое“, „ментальное“, „организационное“ или „лингвистическое“, возникают проблемы. Тут значение термина распадается, поскольку теперь он обозначает две совершенно разные вещи: во-первых, сам процесс сборки, а во-вторых, особый тип компонента, который, как предполагается, отличается от других материалов» (с. 11). Тех, кто описывает социальное как «процесс сборки», Латур называет социологами ассоциаций (относя к ним и себя), а тех, кто описывает социальное как «особый компонент» — социологами социального. «Поскольку в обоих случаях происхождение этого слова одно и то же — от латинского корня „*socius*“, то можно сохранить приверженность изначальным интуициям социальных наук, определив социологию не как „науку о социальном“, а как проследивание связей» (с. 17).

Но здесь сразу же возникает вопрос. Значит ли это, что «экономическое» и «ментальное» (не говоря уже об «организационном» и «лингвистическом») — все же обозначают особый тип материала? То есть, исследователи языка, организаций, хозяйства и психики имеют право на субстанциализацию своего объекта, тогда как социологи обязаны изучать лишь те способы, которыми «чужие» объекты приходят во взаимодействие или, в терминологии Латура, собираются в «новые коллективы»? Почему? Потому, отвечает Латур, что возможности изучения социального как особого материала исчерпаны и нужно «добавить капельку релятивизма» в социологическое мышление, чтобы увидеть социальное как «тип связи», а не «тип связываемого». Иными словами: «Социальное в разбавленном виде есть всюду, а в чистом — нигде» (с. 12).

Это довольно бессодержательный ответ. На презентации книги в Библиотеке им. Достоевского (где собралось более 50 желающих послушать о латурианском подходе к социологии) неоднократно отмечалось, что Латур местами просто цитирует Г. Зиммеля без всякой ссылки на него: «...прилагательное „социальное“ обозначает не вещь среди других вещей, вроде черной овцы, затесавшейся среди белых, а тип связи между вещами, которые сами по себе не являются социальными» (с. 17). А какими же тогда они являются? У Г. Зиммеля — который вполне мог бы быть автором процитированной латуровской фразы — есть ответ на этот

вопрос. Для него социальное — есть форма, а психическое или историческое — содержания, которые этой формой соединяются: «Все то, что наличествует в индивидах (непосредственных конкретных носителях исторической действительности) в виде влечений, интересов, целей, стремлений, психических состояний и движений, то, из чего формируется воздействие на других людей или что способствует восприятию этих воздействий, я обозначаю как содержание, т.е. материю обобществления»¹³. Заменяя зиммелевскую дихотомию формы и содержания оппозицией «материала» и «типа связи», Латур сохраняет релятивистский пафос, но теряет возможность осмысленного ответа на простой вопрос: почему психическое может быть «вещью среди других вещей», а социальное — нет.

Что теперь занимает у Латура место, которое у Зиммеля занимала «форма обобществления»? Понятие фигурации — недвусмысленно (и без ссылки) заимствованное Латуром у Н. Элиаса¹⁴. «Фигурация — пишет Латур, — один из технических терминов, нужный мне для того, чтобы вывести из строя коленный рефлекс „социального объяснения“, потому что очень важно усвоить, что существуют далеко не только антропоморфные формы... Огромная трудность в АСТ не оказаться запуганным типом фигурации: идео-, или техно- или биоморфизмы — все суть морфизмы в той же мере, как воплощение какого-то актанта в конкретном индивиде» (с. 78–79). Получается, акторно-сетевая теория — это просто разновидность «формальной социологии», традиции, которая связывает Зиммеля, Элиаса и Латура? Сам Латур определяет ее интеллектуальные истоки иначе: «Было бы довольно точным описание АСТ как „полугарфинкель, полугреймас“: она просто соединила в себе два наиболее интересных интеллектуальных направления по обе стороны Атлантики...» (с. 79).

Два вопроса, которые не отпускают Латура на протяжении всей книги, вплоть до второй ее части кажутся синонимичными: «Что такое общество? Что значит „социальное“?» (с. 13). В действительности, у этих слов — по признанию самого Латура — совершенно разное происхождение и разная имажинерия. Корень социального — «*seq-, sequi-*» — т.е. «следовать». «Латинское слово „*socius*“, — продолжает Латур, — означает „спутник“, „товарищ“. Историческая генеалогия слова „социальное“ изначально восходит к „следованию за кем-то“, затем идет „членство“ и „объединение“ и, наконец, „иметь что-то общее“. Начав с определения, распространяющегося на все виды связей, теперь мы в обыденном словоупотреблении ограничиваем это слово тем, что осталось после того, как политика, биология, экономика, право, менеджмент, технология и т.п. забрали свои доли связей» (с. 17–18). Это, говорит Латур, этимологическая траектория постоянно сужающегося значения Социального, из-за которой мы теперь не можем распространить его на «... кораллы, бабуинов, деревья, пчел, муравьев и китов».

13. Зиммель Г. (1996). Избранное. Т. 2: Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. С. 485. Более подробно об этом см.: Филиппов А. Ф. (1996). Обоснование теоретической социологии: введение в концепцию Г. Зиммеля // Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. С. 569–599.

14. Элиас Н. (2001). Общество индивидов. М.: Практика.

Траектория понятия «общество» иная: «Общество — это изобретение XIX столетия, странная переходная фигура, в которой смешаны Левиафан XVIII века и коллектив XXI... Со времен мифа об общественном договоре политическое тело, как заметил Джон Дьюи в своем ответе Липпману, всегда было проблемой, призраком, вечно витающим на грани полного исчезновения. Никогда не предполагалось, что фантом превратится в субстанцию, сущее, сферу *sui generis*... Пока мы ищем за коллективом тень общества, а за обществом тень Левиафана, никакая наука о социальном не может продвинуться вперед... Говоря еще более резко, или общество — или социология» (с. 227–229).

Уже одного этого тезиса достаточно, чтобы отнести Латура к тому классу современных авторов, которых В. Вахштайн называет «посткритическими социологами»¹⁵. Но с одной очень существенной оговоркой. Если, скажем, Джон Урри стремится избавить социологию от идеи общества¹⁶ с тем, чтобы дать (вполне консервативно понимаемому) социальному предстать перед исследователем в виде множественных мобильностей, то Бруно Латур избавляется и от «общества», и от «социального»¹⁷. На место общества должен прийти «коллектив», на место социального — «ассоциации», на место социологии — медленное проследивание того, как несоциальные по природе своей сущности ассоциируются в коллектив. Именно медленное. Латур называет этот тип этнографии «slowciology» (игра слов, которая в русском переводе книги не очень точно передана странным новообразованием «ползоология»).

Социальное и Общество оказались у Латура предельно различными, но равно враждебными сущностями. Им на смену должно прийти нечто радикально иное — то, что он сам не в состоянии определить с необходимой степенью ясности (из-за этого его «учебник» изобилует метафорами и аллюзиями, но не содержит ни единого определения). Самое же интересное состоит в том, что главные чита-

15. «Отношение социологии к своему объекту — именуемому обществом или социальным — можно (очень условно) разделить на три фазы. В начальной фазе объект мыслится как существующий независимо от описывающей его дисциплины. Социолог должен установить объективные законы социального (в жесткой позитивистской версии нашей науки) или истолковывающим образом понять его (в более мягкой неокантианской версии). Это докритическая социология, еще не включившая полностью саму себя в свой собственный объект изучения. Вторая фаза: расширение и размывание границ объекта. Теперь социолог мыслит общество как источник и основание знания. Социология становится способом рефлексии общества о самом себе. Таким образом, основное предназначение социального ученого — критика общества (в самом широком смысле, по аналогии с кантовской „Критикой чистого разума“). Эта критика может приобретать вид атаки на существующий „общественный строй“ или оставаться в границах умеренного „социологического просвещения“; обе версии такой критики объединяет представление о социологии как о продолжении своего собственного объекта, о неизбежно социальном характере самой социологической науки. Наконец, третья фаза — свидетельства которой мы сегодня становимся — начинается с сомнения не только в привилегированном положении общества и социального как сущностей особого рода, но и в самом их существовании» (Вахштайн В. С. (2012). Пять книг о посткритической социологии // Социология власти. № 6-7. С. 275–276).

16. Урри Дж. (2012). Социология за пределами обществ: виды мобильности для XXI столетия. М.: НИУ ВШЭ.

17. Latour B. (1999). Gabriel Tarde and the end of the social // The social in question: new bearings in history and the social sciences / Ed. P. Joyce. London: Routledge. P. 117–132.

тели Латура в России — вовсе не латурианцы. Никто из них не готов поступиться социальным ради сомнительного нового товара — ассоциаций, типа связи, плазмы или сети. Почему же тогда существует обнаруженный Соколовым «фактор Латура»? Почему «читать Латура» и «читать современную западную литературу» стали в России словами-синонимами (хотя для самого Латура они скорее антонимы)? Обоснованный ответ на этот вопрос должны дать социологи науки. Мы же позволим себе высказать гипотезу. Российские ученые восприняли Латура не как ресурс, а как продуктивный вызов для своих собственных исследований. С его аллюзиями и метафорами работают те, кто изучает материальную оснастку социальной жизни — трубы ЖКХ¹⁸, городское пространство¹⁹ и структуру детской игры²⁰. Иными словами, те самые социологи социального, призывом к низвержению которых и является эта книга.

The Collapse of the Social

Sergey Popov

Lecturer, North-Eastern Federal University in Yakutsk

Address: 58 Belinskiy str., Yakutsk, Russian Federation 677980

E-mail: s.p.popov@list.ru

Review: *Peresborka social'nogo: vvedenie v aktorno-setevuju teoriju* [Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory] by Bruno Latour (in Russian) (Moscow: HSE, 2014).

18. Алапура Р., Бычкова О., Хархордин О. (2012). Инфраструктура свободы: общие вещи и Res Publica. СПб.: Издательство ЕУСПб.

19. Вахштайн В. С. (2014). Пересборка города: между языком и пространством // Социология власти. № 2. С. 9–38.

20. Вахштайн В. С. (2013). К микросоциологии игрушек: сценарий, афорданс, транспозиция // Логос. № 2. С. 3–37.

Нейтрализовывать, уравнивать и сеять разногласия...: Далмацио Негро и его книга «Введение в историю форм государства»¹

NEGRO D. (2010). HISTORIA DE LAS FORMAS DEL ESTADO: UNA INTRODUCCIÓN. MADRID: EL BUEY MUDO.
421 P. ISBN 978-84-937789-1-0

Александр Марей

Кандидат юридических наук, доцент кафедры практической философии факультета философии НИУ ВШЭ
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: amarey@hse.ru

«Граждане пассажиры, не принимайте на хранение чужие вещи, недоверчиво относитесь к помощи со стороны людей, не являющихся работниками метрополитена или сотрудниками полиции...»

Из аудиоинструкции в московском метрополитене (25.08.14)

«Сегодня государство является командиром и администратором беспорядка. С одной стороны, оно запросило себе вместе с *correctio* тел *directio* душ; с другой же, отказываясь от *ius necis*, оно монополизирует *ius vitae*². Это невыносимая антиполитическая ситуация» (р. 421). Этими словами начинается последняя страница монографии «Введение в историю форм государства» современного мадридского философа и политолога Далмацио Негро Павона. На протяжении последних двух десятилетий он кропотливо исследует проблемы генезиса современного государства, его пути от позднесредневекового *Stato* к современному «государству-минотавру»³, взаимоотношений государства с личностью, обществом, церковью. Итоги исследований подводятся в монографии, ставшей основой для данной рецензии.

Д. Негро считается одним из наиболее ярких современных представителей консервативного направления испанской политико-философской мысли. На сегодня

© Марей А. В., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. Рецензия написана в рамках проекта Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ «Спонтанные и навязанные порядки социальной жизни: модусы взаимодействия и трансформаций».

2. *Correctio* — исправление, *directio* — управление, *ius necis* — право смерти (смертной казни), *ius vitae* — право жизни (*лат.*). — *Прим. ред.*

3. Этот образ был впервые использован Б. де Жувенелем в его знаменитой монографии о власти. См.: Жувенель Б. де. (2011). Власть: естественная история ее возрастания. М.: ИРИСЭН. С. 25–40; автор рецензируемой работы использует это словосочетание скорее как технический термин, в отличие от Жувенеля, для которого это метафора.

няшний день им написано более двухсот статей и десяти монографий, наиболее известными среди которых считаются «Либерализм и социализм: интеллектуальный перекресток Дж. Стюарта Милля» (1976)⁴, «Огюст Конт: позитивизм и революция» (1985)⁵, «Либеральная традиция и государство» (1995)⁶, «Правительство и государство» (2002)⁷, «Чем Европа обязана христианству?» (2006)⁸, «Миф о новом человеке» (2008)⁹ и недавно опубликованная книга «Введение в историю форм государства» (2010).

Рассматриваемая книга состоит из четырех частей, первая из которых — «Политический порядок и государство» (р. 17–121) — имеет теоретический характер и посвящена определению основных понятий, используемых Д. Негро и их соотношениям между собой. Здесь приводится авторская трактовка таких понятий как «политическое», «политический» и «предполитический» порядки, «государство» и родственные ему термины¹⁰, «правительство» (*Gobierno*) и его формы, а также их соотношений между собой¹¹. Части со второй по четвертую посвящены основным историческим этапам развития государства, от так называемых «государственных монархий» (*Monarquías estatales*) до современных государств, которые Негро определяет как «тоталитарные». При этом наибольший объем, сопоставимый только с первой частью книги, имеет третья, в которой автор на протяжении девяти глав рассматривает становление современного государства *stricto sensu*, в эпоху от Великой Французской революции до Первой мировой войны («Эпоха современного государства», р. 177–297).

Негро начинает свою книгу с утверждения, что «государство не есть политическое, но лишь одна из его форм» (р. 11) и с рассуждения о взаимоотношении политического и сакрального. Если изначально, в архаический период эти две сущности были едины, то затем, начиная с формирования греческого полиса, политическое постепенно отделялось и обособлялось от сакрального, оформляясь в самостоятельную сферу. Окончательно это размежевание произошло в Средние века, когда

4. *Negro D.* (1976). *Liberalismo y socialismo: la encrucijada intelectual de Stuart Mill*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

5. *Negro D.* (1985). *Comte: positivismo y revolución*. Madrid, Editorial Cincel.

6. *Negro D.* (1995). *La tradición liberal y el estado*. Madrid: Unión Editorial.

7. *Negro D.* (2002). *Gobierno y Estado*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales.

8. *Negro D.* (2006). *Lo que Europa debe al cristianismo*. Madrid: Unión Editorial.

9. *Negro D.* (2008). *El mito del hombre nuevo*. Madrid: Ediciones Encuentro.

10. Такие как «государственность» (*estatalidad*), «государственная система» (*estatismo*) и т. д.

11. Здесь необходимо небольшое замечание терминологического характера. Далмацио Негро использует достаточно большой спектр политической и политико-философской терминологии, перевод которой на русский язык зачастую представляет некоторые проблемы. С целью избежать недопонимания и возникновения какой-либо двусмысленности оговорюсь, что в рамках данной рецензии словом «государство» передается испанское *Estado*, «правительство» передает термин *Gobierno*, пара «мощь и социально признаваемое знание» соответствует латинским *potestas* и *auctoritas*, поскольку для понятия «власть» Негро зарезервировал испанское *poder*. По поводу последних трех понятий следует оговориться особо. По словам самого Негро: «Власть претендует на то, чтобы быть больше, нежели просто *potestas*, поскольку, являясь независимой от любой *auctoritas*, она сама оправдывает себя своими успехами» (р. 72, сноска 51).

область сакрального заняла Церковь, претендовавшая на управление душами, область же профанного осталась за политическим, воплощенным в Правительстве, которое претендовало на *correctio* тел (р. 11–12). Правительство обладало мощью (*potestas*) и занималось делами земного управления, но всякое его действие требовало легитимации со стороны Церкви, которой принадлежало социально признаваемое знание — *auctoritas*. Таким образом оформилось это разделение светского и сакрального, которое имело ключевое значение для всей политической культуры средневековой Европы (ср. знаменитый тезис Папы Геласия I о разделении *potestas* и *auctoritas* и его развитие в буллах последующих понтификов) и которое просуществовало, согласно Негро, до эпохи Возрождения или, как максимум, до XVI века. Появившееся в эту эпоху раннее государство уже претендовало на всю полноту власти (*plenitudo potestatis*), объединяя в себе и *potestas*, и *auctoritas* и, тем самым, легитимируя себя своей же властью (р. 12, 83–85).

Уже на уровне этого вводного тезиса отмечается тщательно подчеркиваемый Негро антагонизм, между государством, с одной стороны, правительством и Церковью, с другой. Правительство возникает естественным путем, и цель его заключается в гарантировании «целостности социального порядка, установленного определенным образом существования правовой мысли, т. е., в гарантировании права своим *imperium*» (р. 19). Государство же изначально создается правительством как инструмент, служащий для обеспечения безопасности народа, *нейтрализации* конфликтов между его частями. Таким образом, правительство естественно, государство — искусственно; правительство возглавляет и направляет *res publica*, государство, в итоге, разрушает ее; правительство придает форму народу и культивирует его, государство, защищая людей друг от друга, убивает народ.

В предгосударственную эпоху, которая для Европы длилась, как минимум, с греческих полисов и до конца Средних веков, были выработаны две основных модели социального порядка: греческий полис и римская *civitas*. Негро разводит эти две формы социально-политической организации между собой, представляя их двумя противоположностями: если в греческом полисе, по его словам, первичен был полис по отношению к своим гражданам, то в римской *civitas* все обстояло ровно наоборот, именно граждане (*cives*) создавали *civitas*. Второе различие между этими двумя формами в том, что полис представляет собой модель городского общества, тогда как *civitas* — сельского. Цитируя самого автора, можно сказать, что если «полис обладал гражданами (*politai*), т. е., свободными людьми с правом участия в управлении общим имуществом», то «...римский город или *civitas*, напротив, принадлежал своим гражданам, свободным людям с правом гражданства, собственникам публичного имущества...» (р. 53–54). Соответственно, выражение воли этих римских *cives* и создавало правительство с целью наилучшего администрирования общего блага, общего достояния, то есть, *Res publica*. Таким образом, заключает Негро, все формы политических порядков, свойственные европейской культуре, оказываются республиканскими. В данном случае не следует понимать

термины «республика» и «монархия» как обозначение форм правления; монархия, согласно Негро, вполне может быть республиканской в своей основе.

Несколько отвлекаясь в сторону от разбора книги, замечу, что антитеза, между греческим полисом и римской *civitas* представляется несколько надуманной. Речь, на самом деле, идет об известном расхождении в понимании полиса у Платона, с одной стороны, и Аристотеля, с другой. Концепция Платона была, как известно, адаптирована Цицероном, переведившим «Государство» на латынь, и изложена в его знаменитых диалогах «О государстве» и «О законах». Таким образом, то понимание римской *civitas*, на которое ссылается Негро, оказывается, в основе своей, еще одной концепцией греческого полиса. Основное различие между этими концепциями (помимо тезиса о частной собственности, на который обычно ссылаются историки политико-правовой мысли) заключалось в понимании природы полиса. Если для Платона — а, следом за ним, и для Цицерона! — полис представлял собой плод своеобразного договора, соглашения граждан между собой, заключенного с целью наилучшего взаимудовлетворения различных потребностей, то для Аристотеля полис был органической формой существования людей, высшей ступенью их общения и, как следствие, естественной целью их бытия. Однако, как у Платона, так и у Аристотеля в основе концепции полиса лежало понятие гражданской взаимной любви и дружбы, без которой никакое объединение не было бы возможно.

Возвращаясь к концепции Негро, можно отметить, что он объявляет Европу наследницей римской, республиканской традиции, в то время, как государство, в той его форме, в которой оно возникает в Европе, является для него наследником греческой традиции полиса. Стоит сразу же отметить одно небольшое противоречие, бросающееся в глаза, а именно то, что одним из опорных столпов государства в концепции Негро является контрактуализм, противопоставляемый им средневековому *пактизму* (р. 77 и далее)¹², в то время, как аристотелевская концепция полиса, к которой он постоянно возводит современное государство, как раз не имеет договорной природы.

Возвращаясь к проблеме возникновения государства, повторю, что по мнению Д. Негро оно создается европейскими правительствами (например, Франция периода конца Столетней войны и итальянские города XV века) с целью «восстановления и сохранения социального порядка и удовлетворения острой нужды в политической безопасности» (р. 77). Будучи однажды созданным и, следовательно, имея изначально искусственный характер, государство достаточно быстро превращается из инструмента в самостоятельного актора, в своеобразный механизм, обладающий своим собственным *ratio status* и приписывающий себе законодательную инициативу, прежде принадлежавшую народу. За достаточно короткий срок государство становится все более и более обезличенным, руководясь лишь соб-

12. По поводу концепции контрактуализма см. также публичную лекцию Д. Негро на тему «Враг — государство», прочитанную им 11.01.2014 в Институте Хуана де Марианы: <http://www.youtube.com/watch?v=sEFi6U4wUDc>

ственным «разумом» (*ratio status*), который сначала служил для выражения интересов правящих династий, затем, позже, воплотил в себе волю народа и интересы нации и, в итоге, освободившись и от династий, и от нации, стал отражать лишь само государство (р. 80). При этом интересы, а, точнее и правильнее сказать, функции государства сводились (и сводятся сейчас) к трем глаголам, вынесенным мной в заглавие этой рецензии: *нейтрализовывать, уравнивать и сеять разногласия*. Прежде всего государство стремится к нейтрализации любого рода конфликтов, а, следовательно, и любых объединений, могущих стать источником таковых. Второй функцией и целью государства является уравнивание граждан, причем не только в правах и обязанностях, но и в интересах и запросах, материальных и духовных. Наконец, гася конфликты, возникающие естественным образом и являющиеся, по сути, конфликтами интересов различных гражданских групп и объединений, государство, по утверждению Негро, сеет рознь между гражданами, нейтрализуя и устраняя тем самым основу основ гражданского общества — те самые гражданские *дружбу и любовь*, о которых писал Аристотель.

Переходя к разбору основных структурных элементов государства, Д. Негро отмечает, что любая форма политического имеет в своей основе четыре элемента, которые суть народ, власть, территория и право (р. 102 и далее). Однако под влиянием современного европейского государства все они меняют свою суть. Прежде всего народ превращается государством в *массу (masa)* или в *множественность (multitud)* отдельных людей, разобщенных, не доверяющих друг другу, живущих в атмосфере постоянной нестабильности и подозрений. Единственным авторитетом для каждого из этих людей остается только государство, которое представляется им гарантом стабильности и спокойствия. Согласно этой логике, в каждой конкретной ситуации гораздо спокойнее и надежнее обратиться к чиновнику или к полицейскому, а не к своему соседу, потому что первым мы безусловно доверяем, тогда как последнему вовсе нет. В этой ситуации естественным противником государства становится любая форма проявления социальной солидарности, любое общественное объединение, любая корпорация. Поэтому Негро называет оксюмороном словосочетание «корпоративное государство», утверждая, что «государство по определению несовместимо с любыми, более-менее автономными или самоуправляющимися корпорациями, поскольку они всегда могут стать очагами сопротивления государству» (р. 344).

Мощь (*potestad*), которой обладает народ и, как следствие, правительство, трансформируется в условиях государства во власть (*poder*), в «рационализированную силу, направленную на достижение государственных целей посредством издания законов». Территория превращается в замкнутое пространство с четко очерченными границами. Наконец, право, одушевляющее жизнь каждого народа (можно вспомнить знаменитое определение народа, данное Цицероном), под влиянием государства и при его непосредственном участии мутирует в *государственное право*, т. е., в законодательство, при том, что монополия на издание законов резервируется все за тем же государством. Значение данной перемены прежде всего

в том, что законы, издаваемые государством, перестают проверяться на соответствие некоему «естественному праву» — единственным критерием их истинности и правильности становится их эффективность, способность максимально четко достигать целей, означенных *ratio status*.

Подводя промежуточный итог, можно сказать, что государство оказывается противоположным публичному и стремится вытеснить его из социального пространства, заменяя государственным. Отметим, что, если и когда ему это удается, оно немедленно разворачивает наступление уже на сферу частного, *нейтрализуя* последний институт, остающийся от догосударственной эпохи, — семью, — и вторгаясь посредством законодательства не только в социальную, но и в сексуальную жизнь человека. Представляется естественным, однако, — и об этом Далмацио Негро как раз не пишет, — что ни одно из действий государства не остается без ответа. Люди, реагируя на его деятельность, ищут новые или возрождают старые формы солидарного действия; любая слабость государства, любой сбой в его машине немедленно влекут за собой мощный всплеск социальной солидарности, попытки людей самоорганизоваться с целью восстановления нарушенной безопасности. Фактически каждый сбой государственного становится причиной очередной реабилитации (или реанимации?) публичного, на место слабеющего государства постоянно стремится вернуться *res publica*, политическое пространство публичного солидарного действия, направленного на достижение общего блага. Противостояние государства и народа имеет, таким образом, диалектический характер.

Разобравшись, таким образом, с понятием государства и основными обстоятельствами его возникновения и развития, Далмацио Негро переходит непосредственно к периодизации истории его форм. Не форм правления, что он отдельно подчеркивает еще в прологе, не форм политических режимов, но именно — форм государства. Прежде всего, он отмечает существование в современном мире безгосударственных обществ, причем, в отличие от Гегеля, он, скорее ставит это в заслугу, нежели в упрек этим культурам (р. 158–175). В число негосударственных форм политического у Негро попадают, как ни странно, испанская монархия, Швейцарская конфедерация кантонов, Великобритания и США. Эти, в терминологии автора, политические порядки отличаются, прежде всего, сохранившимся в них приоритетом народа, существующей *res publica* и превалирующей ролью правительства над элементами государственности (*estatalidad*). Однако характерно, что все эти общества, избежавшие построения современного государства, во многом находятся сейчас в гораздо худшем состоянии, нежели нации, построившие государство и поглощенные им. Негро не делает относительно этого обобщающих выводов, но представляется, что можно, опираясь, с одной стороны, на его утверждение о том, что своим возвышением в мире Европа обязана именно своему государству (р. 31 и далее), с другой, на сделанный выше вывод о диалектическом характере противостояния государства и народа, предположить, что построение национального го-

сударства — каким бы плохим и злым оно бы ни было — в историческом плане все же несет больше блага для строящей его нации, нежели зла.

Первая форма исторического существования государства, согласно Негро — «государственная монархия» (р. 123–157), внутри которой, в свою очередь, насчитываются четыре ступени развития, которые он называет «государство власти» (*Estado del Poder*), «суверенное государство» (*Estado Soberano*), «абсолютное государство» (*Estado Absoluto*) и «деспотическое государство» (*Estado Despótico*). Это еще не государство модерна, а предгосударственные образования, монархии, беременные будущими государствами. Хронологически этот этап тянется до Великой Французской революции 1789–1794 гг. Он характеризуется прежде всего *нейтрализацией* политической свободы, искоренением старой родовой знати, уничтожением или, по меньшей мере, дискредитацией цеховой структуры производства, уравниванием всего населения монархии в статусе *подданных*. Именно на этой стадии развития государства закладываются два важнейших мифа, лежащих в его основе — это мифы о естественном состоянии и об общественном договоре. Миф о естественном состоянии становится возможен, в свою очередь, благодаря Реформации, оттеснившей вселенскую Церковь от власти и во многом заменившей ее *национальными* церквями, в перспективе поглощаемыми государствами.

На смену «государственным монархиям» приходит собственно модерное государство (р. 177–297), основной характеристикой которого становится его эмансипация от династических элит прошлого. Модерное государство, построенное прежде всего в ходе Великой Французской революции и далее благодаря усилиям Наполеона, отождествляет себя с нацией, это «государство-нация» (*Estado-Nación*). Отождествление государства и нации имеет в глазах автора принципиальное значение, поскольку благодаря ему происходит еще одна очень важная подмена — *право*, данное человеку от Бога, подменяется так называемыми *естественными правами*, закрепляемыми в конституции, т. е. в законодательном акте государства. На этом этапе развития религия окончательно вытесняется из публичной жизни общества, заменяясь идеологией, которую Д. Негро вслед за К. Марксом называет *ложным сознанием*. К концу же этого периода государство все больше и больше приобретает черты «земного Бога» — овеществленного высшего авторитета в вопросах политической безопасности и духовного комфорта граждан.

Итак, основные формы модерного государства, по Негро, таковы. Прежде всего, это «государство-нация» (первыми конкретными формами которого становятся государство Наполеона I и сменившее его «романтическое государство» Людовика XVIII и Карла X Бурбонов). На смену ему приходят последовательно: правовое государство (*Estado de Derecho*), государство представительного правления (*El Gobierno Representativo*), либеральное бюргерское правовое государство (*Estado Liberal Burgués de Derecho*) и, далее, социальное государство (*Estado Social*), построенное в Германии эпохи Бисмарка и просуществовавшее до конца второго десятилетия XIX века.

Первая мировая война смела устаревшее социальное государство и привела ему на смену государство тоталитарное (р. 299–405). По сути это единственная форма государства, выделяемая Далмацио Негро в XX веке. Несмотря на то, что он достаточно подробно описывает не только советское и нацистское государства, но и государство корпоративное, а также социально-демократическое государство и государство всеобщего благосостояния, все же, на протяжении этих ста с лишним страниц он неоднократно отмечает, что все эти формы суть лишь виды государства тоталитарного (р. 301 и далее). В этом плане принципиально интересным представляется деление автором тоталитарных государств на «отцовские» и «материнские», первые из которых «обязывают и принуждают», вторые же «обманывают и соблазняют» (р. 311). В число первых как раз входят режимы, традиционно объявляемые тоталитарными, т.е. советский и нацистский, в число вторых — социал-демократическое государство и его дитя — государство всеобщего благосостояния. «Отцовские» государства прибегают к методам прямого давления на своих граждан, добиваясь тотального контроля над ними, над их мыслями и чувствами путем репрессий и террора, «материнские» же предпочитают мягко душировать своих граждан в объятиях кредитов, «фискального терроризма», нумерованных персональных идентификационных карт, единой полицейской системы и т.д.

В эту эпоху государство уже не ограничивается тем, что, *уравняв* всех граждан, *нейтрализует* пространство их духовной жизни, подменяя религию идеологией и национальное сознание чувством принадлежности к государству. Оно покушается уже на личный духовный мир каждого, оставляя пока что в неприкосновенности семью и вопросы жизни и смерти человека. Ему на смену приходит последняя, по мнению Негро, форма государства — пресловутое «государство-минотавр», отказывающееся от монополии на смерть подданных (или граждан), но, взамен, монополизирующее все пространство их жизни, ломая, как это уже было сказано выше, последний рубеж человеческой социальности — семью. Это государство претендует на дискредитацию всех базовых ценностей европейского человека, заложенных изначально римской культурой и, следом, христианством, *нейтрализуя* самое рождение и смерть (здесь Негро очевидно отсылает читателей к дискуссиям о клонировании и эвтаназии). Политика государства перестает быть антропологической, но становится уже биологической, доходя до последних мыслимых пределов. Государство, — цитируя ту же фразу, с которой я начал рецензию, — «становится командиром и администратором беспорядка», а человек оказывается окончательно поработан государством, потеряв, в обмен на ложные «конституционные права и свободы», свою истинную политическую свободу (р. 421).

Концепция, сформулированная Далмацио Негро без сомнения заслуживает гораздо более подробного разбора, чем был проведен здесь и что вообще возможно в рамках рецензии. Многие вещи, подмеченные мадридским профессором, справедливы, хотя в чем-то он, как представляется, смотрит на жизнь слишком пессимистично. Да, современное государство оставило позади облик Левиафана,

оказавшись, на деле, Минотавром. Но ведь, как мы помним из мифов, на каждого минотавра, рано или поздно, находится свой Тезей...

Neutralize, Equalize and Disseminate Discord...: Dalmacio Negro and His Book "Introduction to the History of the Forms of State"

Alexander Marey

Assistant Professor, National Research University Higher School of Economics

Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: amarey@hse.ru

Review: *Historia de las formas del Estado: una introducción* by Dalmacio Negro (Madrid: El Buey mudo, 2010).