

# **СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ**

**Том 11 \* № 2 \* 2012**

**SOCIOLOGICAL  
REVIEW**

# СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ



**Том 11. № 2**  
**2012**

---

---

ISSN 1728-192X (Print)

Интернет-версия журнала: [sociologica.hse.ru](http://sociologica.hse.ru)

ISSN 1728-1938 (Online)

Адрес редакции: [puma7@yandex.ru](mailto:puma7@yandex.ru)

*Главный редактор*

Александр Фридрихович Филиппов

*Заместитель главного редактора*

Марина Геннадиевна Пугачева

*Члены редколлегии*

Светлана Петровна Баньковская

Виктор Семенович Вахштайн

Дмитрий Юрьевич Куракин

Ирина Максимовна Савельева

Андрей Михайлович Корбут (Беларусь)

Джеффри Александер (США)

Эдуард Надточий (Швейцария)

*Редактор интернет-сайта*

Наиль Галимханович Фархатдинов

*Литературный редактор*

Каринэ Акоповна Щадилова

*Корректор*

Инна Евгеньевна Кроль

*Компьютерная верстка*

Андрей Михайлович Корбут

# Содержание

От редактора.....	4
<i>Александр Филиппов</i>	
<b>ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ</b>	
Политическое картезианство XVII в. и его оппоненты, или Можно ли создать государство из point fixe.....	5
<i>Юлия Иванова, Павел Соколов</i>	
<b>РУССКАЯ АТЛАНТИДА</b>	
Русская Атлантида.....	25
<i>Андрей Тесля</i>	
«Нет никакой возможности узнать, чего желает Россия»: славянофильская печать и Сербия в 1880-е гг.....	27
<i>Александр Котов</i>	
Запрещенная 6-я статья И.С. Аксакова из цикла «О взаимном отношении народа, общества и государства».....	41
<i>Андрей Тесля</i>	
<b>SCHMITTIANA</b>	
Глоссарий.....	71
<i>Карл Шмитт</i>	
<b>ПЕРЕВОДЫ</b>	
Два мира действия: социальная наука, социальная теория и системы социологической рефракции.....	75
<i>Фил Хатчинсон</i>	
<b>ÉTUDES RICŒURIENNES</b>	
Нарративная идентичность как теория практической субъективности. К реконструкции концепции Поля Рикёра.....	100
<i>Жан-Марк Тета</i>	
<b>CULTURAL SOCIOLOGY</b>	
Культурсоциология против фараона: «перформативная революция» в Египте.....	122
<i>Алексей Титков</i>	
<b>СТАТЬИ И ЭССЕ</b>	
Социальная идентичность: теория рационального выбора как альтернативный подход к концептуализации.....	131
<i>Дмитрий Давыдов</i>	

**РЕЦЕНЗИИ**

Видео социо..... 143  
*Андрей Корбут*

Abstracts..... 153

## От редактора

В нашем журнале появились новые рубрики «Русская Атлантида» и «Политическая философия». Мы постараемся сделать их регулярными; это значит, что контент журнала претерпевает очередное изменение. Старые рубрики не исчезают, но меняется их удельный вес. Лишь отчасти это связано с желанием разместить новый материал в подходящих для него разделах, главное заключается в расширении взгляда на социологию. Разумеется, политико-философские работы не являются социологическими в точном смысле слова. Утверждать обратное значило бы размывать границы дисциплины. Однако социология может продуктивно развиваться лишь в контексте духовной жизни эпохи. Исторические исследования, как и работы по социальной и политической философии, непосредственно никак не связаны с задачами теоретической социологии, не говоря уже о социологии прикладной. Но они очень важны в нашей *духовно-исторической ситуации*. Можно также спорить о том, дает ли *историческое* исследование приращение теоретического знания. Но бесспорна актуальность истории, в том числе — истории идей — для тех, кто пытается в наши дни осмыслить происходящее.

У теоретической социологии — две ключевых задачи. С одной стороны, она должна обеспечить прикладные исследования социальной жизни как можно более богатым и разнообразным языком описаний. С другой стороны, она должна сделать этот язык внутренне консистентным, позволяющим пользоваться многообразными ресурсами, но не противоречить самим себе, не множить апории, не производить псевдообъяснения. Но есть еще одна задача, не главная, но тоже важная: создавать возможность говорить на языке эпохи, откликаться на актуальные тенденции, когда они зарождаются, а не плестись в хвосте. Парадоксальным образом, для этого нужно не только заглядывать вперед, но и оглядываться назад, следить за новациями и заниматься историей так, как если бы она по-прежнему была учительницей жизни. Для этого требуется перекидывать мостик в родственные отрасли знания.

Мы не намерены, конечно, ограничиваться ни историей идей, ни политической философией. У нас еще много замыслов. Пока что мы лишь возвращаем теоретическую социологию к традиционно важному для нее контексту, но обещаем на этом не останавливаться.

А.Ф. Филиппов

## Политическое картезианство XVII в. и его оппоненты, или Можно ли создать государство из point fixe<sup>1</sup>

Юлия Иванова, Павел Соколов\*

**Аннотация.** В статье рассматривается соотношение в политической литературе раннего Нового времени двух моделей «гражданской науки»: риторической науки о контингентном (rhetorica primaria) и mathesis politica, устойчиво ассоциируемой у авторов раннего Просвещения с именем Декарта. Объектом исследования выступают две науки о социально-политическом мире, которые в философской и исследовательской традиции рассматриваются как антитетические: «новая наука» (scienza nuova) Джамбаттисты Вико и «гражданская наука» (scientia civilis) Томаса Гоббса. На материале неизученных нидерландских источников исследуется рецепция риторического аспекта Гоббсовой «гражданской науки». Анализируется критика конструктивистской модели государства Т. Гоббса у Дж. Вико, который противопоставляет Гоббсову «протосоциологическому» стилю теоретизирования исторический способ мышления социальности и «открытую» структуру политического действия.

**Ключевые слова.** История понятий, политика, государство, метафорология, христианство, универсализм, республиканизм.

В последние десятилетия XX века в историографии политической мысли раннего Нового времени произошел своего рода «коперниканский поворот»: было открыто, что политические тексты этой эпохи могут анализироваться не только с позиций истории философии или истории идей в духе Лавджоя, но также и методами модальной логики и прагматической философии. Так, влияние неопрагматистской философии действия Алесдера Макинтайра в работах Квентина Скиннера неоднократно признавалось самим автором (Skinner, 1979: x), а Нэнси Стрьювер, основоположница «новой истории риторики», усматривала один из возможных «ключей» к гражданским наукам раннего Нового времени в философии Чарльза Пирса (Struever, 2009: 2–4). По мнению такого авторитетного финского логика, как Яакко Хинтикка, исследование истории модальных теорий позволяет квалифицировать тенденцию к «расширению универсума возможного» как одно из наиболее значимых явлений раннего

\* **Иванова Юлия Владимировна** — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник ИГИТИ им. А.В. Полетаева, доцент факультета истории НИУ ВШЭ. E-mail: [juliaivanova@list.ru](mailto:juliaivanova@list.ru)

**Соколов Павел Валерьевич** — стажер-исследователь ИГИТИ им. А.В. Полетаева, преподаватель факультета истории НИУ ВШЭ. E-mail: [alharizi@rambler.ru](mailto:alharizi@rambler.ru)

© Иванова Ю.В., Соколов П.В., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

1. В статье содержатся результаты исследования, выполненного Ю.В. Ивановой в рамках индивидуального исследовательского проекта № 10-01-0090 «Категория *raggione di Stato* в историографии и политико-философской литературе XVI — первой половины XVII вв.» (2010–2012 гг.) программы «Научный фонд НИУ ВШЭ».

Нового времени (Hintikka, 1981: 7). Критика нецесситаристской этико-риторической парадигмы, апелляция к риторической компетенции, поиск способа «приручить» контингентность и тем самым научиться понимать универсум эффектов человеческой воли и управлять им — вот те силовые линии, которые определяют собой облик политической науки раннего Просвещения. Смена модальности и прагматических импликаций политического рассуждения, произошедшая в «гражданских науках» раннего Просвещения, делает их привлекательными для целого ряда течений в новейшей философии, от теории речевых актов до прагматизма.

Вполне закономерно в центре внимания этой новой историографии политической мысли Возрождения и Барокко оказывается риторика: именно в риторических науках о контингентном раннего Нового времени мы можем обнаружить, по словам Нэнси Стрьювер, «упущенные возможности Модерна». Риторическая традиция должна была умереть, чтобы Новое время могло начаться: с первых своих шагов Новое время «отдавало предпочтение порядку, проверяемой достоверности и ясности понятий» (Hobbes, 2002: 15), в то время как риторике по нововременным стандартам «недоставало объяснительного потенциала». Риторическая наука «мятежных мыслителей» (*secessionist thinkers*) Барокко, таких как Вико или Гоббс, являет собой одну из скрытых, вытесненных возможностей в нововременном научном мышлении (*Simply possibility in modern inquiry*) (Struever, 2009: 9). Однако наряду с реформированной риторикой в политической науке Барокко утверждается противоположная ей по духу идея *mathesis politica*; именно сочетание этих двух тенденций окажется в центре нашего внимания в настоящем очерке.

Прежде всего мы остановимся подробно на модели гражданской науки (*civilis scientia, scientia virtutum et vitiorum*) у Томаса Гоббса. Однако это будет только первый шаг: мы предполагаем не ограничиваться лишь статическим рассмотрением логической конструкции Гоббсовой гражданской науки, что уже многократно делалось, а рассмотреть ее *Sitz im Leben*, ближайшую историю рецепции. Подобный ракурс позволит нам увидеть политическую науку Гоббса глазами его современников: разумеется, в этом случае мы будем иметь дело не с аутентичной концепцией Гоббса, а с ее проекцией, заметно отличающейся от оригинала. Но ведь именно такая исследовательская стратегия может сделать явными те аспекты и потенции Гоббсовой философии, которые герменевтика его текстов никогда бы не могла нам открыть. Это ретроспективное рассмотрение покажет «картезианского Гоббса» нидерландских политиков-республиканцев, т.е. Гоббса, прочитанного сквозь призму декартовой антропологии и новейшей медицины, Гоббса — эпикурейца и единомышленника Пьера Гассенди, наконец, Гоббса — теоретика *ratio status* и наследника Макиавелли. Последний аспект будет особенно важен для нас. Встреча на нидерландской свободной интеллектуальной территории итальянской идеи государственного интереса и «протестантской» теории суверенитета откроет *ragion di stato* в недрах *public reason* «Левиафана». Так логика рецепции позволит увидеть то, к чему герменевтика текста пришла лишь путем многолетних усилий. Наконец, мы увидим, как этот синкретический образ Гоббсовой философии вызовет к жизни науку о политическом мире Джамбаттисты Вико, которая, отвергнув основания *mathesis politica* — лежащую в ее основе структуру действия, антропологические предпосылки, представление о ста-

туде истории в теоретическом рассуждении о государстве, — получит все права называться «новой».

Мы примем за исходный пункт нашего исследования тезис Квентина Скиннера, согласно которому концепция «гражданской науки» у Гоббса от 1620-х гг. к 1660-м эволюционировала весьма противоречивым образом. Первым этапом этой эволюции стала эмансипация от риторической науки о государстве. 1590-е годы были эпохой высшего расцвета тюдоровской политической риторики, основанной на двойном отождествлении: во-первых, гражданской науки и риторического искусства (*scientia civilis/ars rhetorica*), во-вторых, разума и красноречия (*ratio/oratio*). Сращение истории и риторики, характерное для гуманистической политической историографии, было выгодно обеим сторонам: если риторика получала от истории материал в виде множества *exempla*, то истории благодаря риторике доставались в распоряжение *universalia*, без которых, согласно Аристотелю, не может быть никакой науки. Историк, работавший в риторической парадигме, имел дело с этическими принципами и моральными характерами, а не с безбрежным хаосом событий и фактов. Риторическая историография, благополучно пережившая и теоретическую критику Лоренцо Валлы, и прагматическую — Никколо Макиавелли в конце XVI — начале XVII вв., находится на пике популярности и даже завоевывает для себя новые ареалы. Так, в конце XVI столетия в Англии очень интенсивно переводятся и создаются трактаты по поэтике историописания и ораторскому искусству (Skinner, Zarka, 2001: 17). Более того, гуманистические риторы претендуют на то, чтобы быть «Судьями, Вершителями справедливости и Правителями в делах Государства» (*Judges, Justices and Rulers in the Common wealth*) (Skinner, 2004: 73).

Томас Гоббс также отдал дань всеобщему увлечению риторикой, однако увлечение это оказалось непродолжительным. Если в 1620-е гг. Гоббс работает в риторической парадигме, о чем свидетельствуют написанные им совместно с Уильямом Кавендишем «Часы досуга» (*Horae subsecivae*), то начиная с 1642 г., с трактата «О гражданине», он резко противопоставляет свою *scientia civilis* гуманистической риторике. Great divorce разума и риторики достигает кульминационной точки в эпистолярном предисловии к «Основаниям философии» 1655 года. Однако, по мнению Квентина Скиннера, парадоксальным образом параллельно с этим уже во второй половине 1650-х (которое исследователь подкрепляет достаточно весомыми аргументами) начинается и обратное движение: геометрический пуризм сменяется постепенным возвращением к риторике, *garrochement*, которое становится особенно заметно в латинском «Левиафане» 1668 г. (Skinner, Zarka, 2001: 18). Впрочем, определенная двойственность в отношении к риторике есть уже и в английском тексте 1651 г.: антириторические пассажи «Левиафана» хорошо известны, однако, как явствует из других фрагментов этого же текста, Гоббс считал легитимным и даже необходимым использование риторики — в определенных обстоятельствах (см. главу XXV, а также заключение к «Левиафану»). Н. Стрювер, возражая Д. Туару, пишет, что в политической науке Гоббса нет противоречия между геометрическим способом рассуждения о природе и риторическим — о социальном мире (Struever, 2009: 25). Риторическое исследование дает материал для геометрии, а геометрия упорядочивает этот материал (*syntax of unequivocal definitions*).



Однако о какой риторике здесь идет речь? Для того чтобы увидеть, какое место в Гоббсовой конструкции науки занимает риторика, нужно прежде вкратце остановиться на его антропологии. Человек, которым занимается гражданская наука, обладает, по Гоббсу, двумя телами — естественным и политическим. Два этих тела относятся к ведению разных наук: первое к ведению физики, второе — политики. Именно в отождествлении естественного и политического человека, т. е. во вменении естественному человеку гражданских свойств, состояла ошибка традиционных этико-политических учений в духе Цицерона и Аристотеля с их идеями политического животного, разумной воли и естественной социальности. Классическая этика основана на логическом *ўстеров прўтеров*. Чтобы избавиться от всех этих смутных понятий, Гоббс вводит понятие *естественного состояния*. Введение естественного состояния позволяет представить человека свободным не только «от искусственной личности государства», но и автономным от этического и юридического языка. Гипотеза «естественного человека» позволяет превратить категории традиционной этики в пустые понятия.

В качестве естественного тела человек направляем страстями, в качестве гражданского — законами. В последние годы историки риторики обратили внимание на обстоятельство, имеющее принципиальное значение для понимания Гоббсовой политической науки: шестая глава «Левиафана» «О страстях», в которой речь идет об основании человеческих действий, удивительно напоминает сборник общих мест<sup>2</sup>. В этом разделе Гоббс несколько раз обращается даже к этимологии (как со словом *molesta*), то есть к аргументу от истории и языка, что для него совсем не характерно. Использование этимологического и топического аргумента в этом разделе Гоббсова трактата свидетельствует об одном: коль скоро никаких данных априори принципов политической практики быть не может (ибо тогда нам пришлось бы вернуться к гуманистической нормативистской модели), эти принципы могут быть только найдены (в смысле риторического *inventio*), извлечены из стихии социальной жизни. Механистический язык Гоббса не должен вводить нас в заблуждение. Достаточно беглого взгляда на вторую главу «Риторики» Аристотеля, чтобы понять, что раздел о страстях — механицистская транскрипция Аристотелевой топики. Дж. Гуч в своей известной книге о Вико писал о новом, «риторическом» прочтении Аристотеля в эпоху раннего Просвещения, как одном из наиболее значимых событий в истории политического мышления (Goetsch, 1995: 69–88). Эта амбивалентность в понимании риторики есть и у Гоббса, который прямо говорил о том, что «красноречие двойственно» (*eloquentia duplex est*) (Rotthkam, 2009: 153–179). Еще в ранних сочинениях Гоббса, например, в предисловии к выполненному им переводу «Пелопонесской войны» Фукидида, мы найдем все ту же оппозицию «первичной» (*primaria*) и «вторичной» (*secundaria*) риторики, о которой говорит Гуч применительно к Вико, т. е. риторики как искусства

---

2. «Гоббсовы лаконичные определения страстей представляют собой в действительности не что иное, как топосы, т. е. принципы или максимы, заимствованные из повседневной практики и приспособленные для политического использования: они суть готовые определения или сентенции, которые всегда должны быть у политиков под рукой» [Hobbes' short definitions of the passions are, in fact, topics as principles or maxims, proverbs drawn from conventional uses, then presented as ready for use in political name-calling: they are definitions or sentences for politicians to employ] (Struever, 2009: 17).

украшения речи и риторики как инструмента политического воздействия (у Гоббса она принимает вид противопоставления стиля Фукидида стилю Искората). Джон Обри передавал слова Гоббса об Аристотеле: по мнению автора «Левиафана», Стагирит был самым дурным политиком и создателем самой скверной этики, но его риторика и рассуждения о природе животных превосходны (Struever, 2009: 13). Здесь особенно показательно противопоставление друг другу этики и риторики, в классической политике составлявших единое целое. Очевидно, что речь идет не о нормативистской риторике классицистов, а о риторике — науке о человеческих страстях<sup>3</sup> и об общих местах, той риторике, которую сам Аристотель называл антистрофой диалектики: «...пользоваться [различными путями убеждения. — Ю.И., П.С.] может только человек, способный к умозаключениям и к исследованиям характеров, добродетелей и страстей — что такое каждая из страстей, какова она по своей природе и вследствие чего и каким образом появляется, — так что риторика оказывается как бы отраслью диалектики и той науки о нравах, которую справедливо назвать политикой» (Аристотель, «Риторика», 1356a21–27).

Знаменитое место из предисловия к Левиафану, обосновывающее возможность познать мотивы и цели действий других людей посредством интроспекции (*nosce te ipsum* — постичь в себе весь человеческий род)<sup>4</sup>, не следует понимать как призыв к метафизической медитации в картезианском духе. Скорее, это призыв обнаружить в самом себе сформированные в процессе социальной жизни константы, «привычки к действию» (*habits of action*), как определяет их Н. Стрювер, пользуясь термином Чарльза Пирса (Struever, 2009: 63).

Страсти, о которых говорит Гоббс, являются не только имманентными антропологическими характеристиками, но также и параметрами социального взаимодействия: «социальными феноменами в полном смысле слова», по определению Пьера Дюмушеля (Struever, 1999: 246). Таким образом, в естественном состоянии у Гоббса возможно социальное действие, т.е. такое, которое ориентировано на реакцию и понимание других. Не случайно ведь Гоббс говорит о том, что понимание, подобно речи, является конститутивной характеристикой человеческого состояния: «**Понимание.** Когда человек, слыша какую-нибудь речь, имеет те мысли, для обозначения которых слова речи и их связь предназначены и установлены, тогда мы говорим, что человек данную речь понимает, ибо понимание есть не что иное, как представление, вызванное речью. Вот почему если речь специфически свойственна человеку (что, как известно, есть на самом деле), то и понимание также специфически свойственно ему» (Гоббс, 1991: 29).

Контекстные и общепринятые значения в языке, не зависящие от «суверенной импозиции» — а релевантность коммуникативного узуса и дейксиса Гоббс открыто признает<sup>5</sup>, — суть рудименты этой «неставшей социальности». Но социальность в

---

3. «Страсти — все то, под влиянием чего люди изменяют свои решения, с чем сопряжено чувство удовольствия или неудовольствия, как, например, гнев, сострадание, страх и все этим подобные и противоположные им [чувства]» (Аристотель, «Риторика», 1378a19–22).

4. «Тот же, кто должен управлять целым народом, должен постичь (*to read*) в самом себе не того или другого отдельного человека, а человеческий род» (Гоббс, 1991: 9).

5. «Понятия зависят от «нашего собственного использования речи (*discourse*), которое основыва-

естественном состоянии — «вечно возникающая и никогда не сущая»: она постоянно размывается. Причин тому несколько. Прежде всего страсти, *motus animi*, находятся в постоянном хаотическом и разнонаправленном движении, объединяющем в себе сразу несколько видов: линейное — стремление индивида к достижению поставленных целей; перистальтическое — *deliberation*, чередование страстей; круговое движение *power*<sup>6</sup>. Другая важная причина — подвижность значений в языке естественного человека — *inconstancy of signification*. «Имена таких вещей, которые вызывают в нас известные эмоции, т. е. доставляют нам удовольствие или возбуждают наше неудовольствие, имеют в обиходной речи непостоянный смысл, так как одна и та же вещь вызывает одинаковые эмоции не у всех людей, а у одного и того же человека — не во всякое время» (Гоббс, 1991: 29). Непостоянство значений открывает пространство для политической манипуляции, ибо для Гоббса власть, как пронизательно отметил И.Ш. Зарка, «обладает реальностью только как означаемое (*signifié*)» (Skinner, Zarka, 2001: 12). В интерперсональном контексте эффект действия может быть только опосредованным: человек, рассмотренный в отношении к другим людям, манифестирует свою *power* посредством знаков и именно таким образом подчиняет себе волю других. Однако эта манифестация власти может быть фиктивной, ибо знаки страстей могут использоваться произвольно: «Эти формы Речи, говорю я, суть выражения, или берущие начало в воле обозначения (*voluntary significations*), наших Страстей, но верными признаками их они не являются, так как могут быть употребляемы произвольно (*may be used arbitrary*), независимо от того, имеет ли тот, кто их употребляет, данные Страсти или нет»<sup>7</sup>. Поэтому Гоббс четырем способам употребления речи симметрично противопоставляет четыре способа злоупотребления ею (ложные представления, возникающие в результате самообмана; ложное выражение своей воли; метафорическое употребление слов; использование слов для причинения боли другим). Характерно, что риторический троп, по Гоббсу, — крайняя и очевидная, но оттого и наименее опасная форма этого непостоянства: риторическое воздействие — из всех видов манипуляции наиболее явный и потому легко диагностируемый.

---

ется на традиции и обычном употреблении речи... Величайшая способность человека состоит в том, что из слов, контекста и других случаев употребления (*circumstances*) языка он способен избавиться от двусмысленностей языка и найти истинное значение того, что сказано: и именно это мы называем *пониманием*» (Hobbes, 1840: 23; пер. А.А. Плешкова).

6. «Понятие размышления у Гоббса — это не примитивная „физикалистская“ категория. Физически детерминированное, необходимое движение стимулирует неопределенные колебания, открывая тем самым пространство для контингентности и доселе нереализованных возможностей. Риторика, действуя в самом сердце политики, исследует элементы изменений и трансформаций, она отдает предпочтение не *статике*, всеобщему согласию, консенсусу, а *кинетики*. В политике многообразие — это механизм, порождающий возможность» [But this is not a simplistic «physicalist» account. The physicalist, necessary motion evokes indeterminate vibration, open to contingencies, receptive of hitherto unrealized possibilities. Rhetoric, functioning inside politics, seeks out the elements of change, alteration and privileges not *stasis*, universal accord, consensus, but *kinesis*; in politics diversity is engine, generating possibility] (Struever, 2009: 78).

7. Мы позволили себе скорректировать русский перевод, искажающий смысл этого места: «Эти формы речи, говорю я, суть выражения, или произвольные обозначения, наших страстей, но верными признаками их они не являются, так как могут быть употребляемы произвольно, независимо от того, имеет ли тот, кто их употребляет, данные страсти или нет».

Но главное препятствие в достижении социальной стабильности естественным путем представляет разум. «Правильный» разум (*recta ratio*) рассчитывает оптимальный сценарий действия, исходя из задач самосохранения, и тем самым парализует действие естественных законов и «конструктивных» естественных страстей (милосердия и т. д.) — хаотическое взаимодействие людей в естественном состоянии не может породить никаких устойчивых форм потому, что прогностическая способность человеческого разума систематически ставит под сомнение выгоду следования положительным страстям и естественным законам. Итак, никакая позитивная естественная социальность невозможна: именно поэтому природа должна уступить место фикции.

Переход от естественного состояния к гражданскому у Гоббса — это переход от природного к искусственному, переход, осуществляющийся посредством знаков (договоров), а значит, в сфере репрезентации или фикции. Искусственное тело государства надстраивается над человеческой природой, неспособной к автономному существованию. «Диалектический скачок» от естества к конструкту — конститутивная черта теоретического стиля Гоббса, определяющая собой не только его учение о государстве, но и всю философию в целом. Зарка охарактеризовал Гоббсову модель науки как «метафизику разделения», основанную на допредикативном разделении представления (*representatio*) и вещи (*res*). Гоббсово представление об объектах репрезентации — *phantasmata* — как единственном предмете науки отсылает к парадигмальному для XVII столетия спору об основании параллелизма идей и вещей, т. е. объективной истинности наших представлений. Основные позиции в этом споре хорошо известны: Декарт говорил о правдивости Бога, Спиноза — о корреляции атрибутов субстанции, Лейбниц ссылался на предустановленную гармонию (Zarka, 1999: 209qq.). Напомним, что Гоббс отождествляет метафизику с онтологией, исключая из нее всякий элемент сверхчувственного: он даже ссылается для подкрепления своего мнения на результаты филологических изысканий Франческо Патрици, доказавшего, что само название «Метафизика» не аутентичное, его дал соответствующему сочинению Аристотеля Андроник Родосский (Leijenhorst, 2002: 21). Метафизика для Гоббса есть *physica generalis*: это наука о сущем, поскольку оно сущее, но есть только телесное сущее — однако в то же время это наука о *phantasmata*, а не о вещах самих по себе, независимо от нашего восприятия (Leijenhorst, 2002: 20). Именно этим можно объяснить знаменитый мысленный эксперимент, которым открывается трактат «О теле»: там Гоббс говорит, что лучшее начало естественной философии — мысленное «уничтожение мира» (*annihilatio mundi*). Этот мысленный эксперимент имеет целью показать, что даже в отсутствие каких-либо объективных коррелятов наших представлений наука все равно может иметь место.

Зарка справедливо отметил, что мы не должны сводить Гоббсово политическое учение к его материалистической физике, принимая во внимание то значение, которое для его философии имеет рефлексия о языке (Skinner, Zarka, 2001: 10). Так, Гоббсова первая философия — онтология — имеет дело не с вещами, а с «понятиями, или наиболее общими именами всех Сущих» (*notiones, sive nomina illa communissima omnium Entium*). Соответственно, задача науки, как ее ставит Гоббс во всех своих сочинениях, в том числе в Левиафане, — недвусмысленно определять значения базовых

понятий, а затем связывать друг с другом эти понятия в высказывания, обладающие безупречной логической формой.

Признание знаков единственным возможным предметом науки объясняет интенсивность Гоббсовой рефлексии о языке — рефлексии, которая далеко не во всем была самостоятельной и оригинальной. Характерно, что даже примеры, которые Гоббс приводит для иллюстрации своего учения о знаках, имеют буквальные соответствия в позднесcholasticких философских курсах. К примеру, в четвертой главе «Левиафана», которая называется «О речи», Гоббс воспроизводит одну из позиций в схоластической дискуссии об Адамовом языке: «Первым творцом речи был сам Бог, который научил Адама, как называть тварей, подобных тем, которые Он ему показал, и в этом вопросе Священное писание дальше не идет. Однако этого было достаточно, чтобы научить Адама прибавлять еще имена по мере дальнейшего опыта и использования этих тварей, а также постоянно соединять эти имена так, чтобы быть понятным» (Гоббс, 1991: 21). В этом отрывке, там, где в русском переводе «творец речи», в оригинале — *author of speech* — «автор языка», одна из важнейших категорий схоластической науки о знаках — инстанция, осуществляющая импозицию знаков (Вдовина, 2009: 283). Автор языка обладает безграничной властью над своим творением: в частности, он может «отозвать» импозицию. К примеру, король, отзывающий импозицию, может заставить слово «человек» означать камень. Однако фигура автора языка составителей схоластических курсов не очень интересует — отсюда такое многообразие конкретных претендентов на эту роль: король, народ, собрание мудрецов и т. д. (Вдовина, 2009: 283). Напротив, у Гоббса она заполняет собой все.

Суверенная импозиция у Гоббса обеспечивает переход от речи эквивокальной (т. е. речи, которая имеет место в естественном состоянии и, как уже было сказано выше, не предполагает устойчивости значений понятий) к речи публичной: на языке схоластов ее можно было бы определить как внешнее именование (*denominatio extrinseca*) публичной воли. В государственном состоянии исчезает не только хаотическое действие, но и непостоянство слов: «Я слышал, как некоторые утверждали, что „справедливость“ есть лишь слово без всякого содержания, и все, что человек может приобрести силой или хитростью, есть не только в состоянии войны, но и в государстве его собственное. Ложность этих утверждений я уже показал» (Гоббс, 1991: 262). Неизбежным возникновением государства делает фундаментальная коммуникативная неудача, ответственность за которую несет разум, а неразрешимость обеспечивается изначальным равенством людей, которое Гоббс именуется «равенством надежды». Мир спонтанного действия, порождающий неустойчивые формы социальности, уступает место миру гомогенному, упорядоченному гражданскому состоянию. Переход от природы к фикции, от людей к числам открывает простор децизионизму. Собственно, конститутивная характеристика политической власти заключается в том, что она действует произвольно, как инстанция произвольной импозиции в самом широком смысле этого слова. Содержание этого действия неважно. Здесь возникает характерное для мышления Гоббса оригинальное понимание каузальности: *причина постоянно производит не единоприродное себе следствие*. Внешний мир производит *phantasmata*, связанные с этим миром каузально, но не референциально; *phantasmata* производят произвольные знаки. При этом континуальности как между внешним

миром и *phantasmata*, так между *phantasmata* и произвольными знаками нет: члены обеих пар образуют автономные сферы, нередуцируемые друг к другу, но фактически друг друга порождающие. Не поддающиеся объяснению механизмы их генетического родства и образуют тайну рождения Левиафана, и здесь же — основание его трансцендентности.

\* \* \*

Конструкция гражданской науки Гоббса была воспринята его современниками скорее негативно — Ричард Блэкборн в составленной им англоязычной биографии философа (1680) сумел обнаружить лишь одно сочинение, анонимный автор которого благоволил к создателю «Левиафана» (Parkin, 2003: 32). Речь идет о «Рассуждении в письмах о началах справедливости и благопристойности» (*Epistolica dissertatio de principiis justitiae et decori*, 1651), принадлежащем, как стало ясно впоследствии, лейденскому врачу, философу и богослову Ламберту ван Вельтхейзену и представляющем собой апологию трактата «О гражданине». Как справедливо отметил Джон Паркин, у Гоббса почти не было последователей — или, по крайней мере, не было верных последователей, — в силу исключительно сложного устройства его *scientia civilis*. В процессе рецепции гражданская наука Гоббса стала распадаться на части, образуя причудливые синтезы с самыми разными политическими учениями. Для целей нашего исследования особенно важно сближение ее с картезианской физикой и антропологией — явление, особенно характерное для круга нидерландских интеллектуалов-республиканцев. Один из наиболее показательных образцов этого синтеза — трактат Герарда ван Вассенаара «Скрытое искусство управления и господства» (*Bedekte konsten in regeringen en heerschappien*). Первое издание этого сочинения увидело свет в 1657 году, второе, под названием «Тщательное исследование государства» (*Naeuwkeurige consideratie van staat*), — в 1662 году. Автором трактата был утрехтский медик, близкий друг Гуго Гроция. Структура этого текста сама по себе чрезвычайно любопытна: первая часть открывается парафразом определения *ragion di Stato* из одноименного трактата Джованни Ботеро. Однако в формулировке Вассенаара характерным образом смещены акценты. От трехчастной формулы Ботеро (*notizia di mezzi atti a fondare, conservare ed ampliare un dominio*) оставлен лишь средний член: «укреплять существующие правительства, а равно защищать и сохранять управляемые ими [государства]»<sup>8</sup>. Это смещение акцентов имеет, впрочем, основание в тексте самого Ботеро, который, напомним, в своей триаде именно сохранение государства выделяет как наиболее значимое для понятия государственного интереса<sup>9</sup>. Далее сле-

8. «De tegenvoordige Regeringen vast te stellen, als te behoeden en te behouden de beheerschert van dien» (Wassenaer, 1657: 1).

9. «Однако хотя и следует признать, что в абсолютном смысле понятие государственного интереса состоит из трех означенных частей, все же представляется, что в большей степени оно относится к сохранению владения, нежели к его основанию или расширению, и из двух последних скорее к расширению, чем к основанию» [Egli è vero che, se bene, assolutamente parlando, ella si stende alle tre parti sudette, nondimeno pare, che più strettamente abbracci la conservazione che l'altre, e dell'altre due più l'ampliacione che la fondatione] (сочинение Дж. Ботеро цитируется по электронной версии из *Biblioteca italiana*: <http://>

дует положение, которое из всей Гоббсовой философии нидерландские республиканцы ценили более всего: учение о неделимости суверенитета<sup>10</sup>. Однако наибольший интерес представляет, на наш взгляд, вторая часть трактата, посвященная «манерам и страстям» и содержащая многочисленные заимствования из трактата картезианского медика Хенрика Регия «Основания физики» (*Fundamenta physices*, 1646). В этом же разделе мы находим целые главы, посвященные тацитистским категориям *arcana* и *simulacra imperii*. Еще более колоритный сплав учения Гоббса об общественном договоре, картезианской антропологии, аристотелевского учения о душе и даже теории гуморов мы находим в трактате Йохана Де ла Кура «Политические рассуждения в шести книгах» (1662) (*De la Court*, 1662: 242–255). Политическая наука понимается здесь совершенно иначе: не как конструирование *more geometrico*, а как поэтика манипуляции, основанная на доскональном (медицинском, натурфилософском) знании человеческой природы. Такое «использование» Гоббса не следует, однако, считать произвольным: оно имеет основания в амбивалентном характере самой его гражданской науки — риторика страстей в основании, законодательствующий разум суверена, созидающий посредством актов произвольной импозиции искусственное тело государства, на вершине. Подобная инверсия Гоббсовой *scientia civilis* предполагает совершенно иное понимание политического разума: вместо солипсистского Public Reason — тоталитаристски-манипулятивный *reason of state*<sup>11</sup>.

Рецепция Гоббсовой концепции разума и разработанной им «нисходящей модели суверенитета» могла осуществляться, однако, не только в форме актуализации риторического фундамента его гражданской науки. Неаполитанский философ Джамбаттиста Вико (1668–1744) обратил внимание на то, что у Гоббса утверждение суверенной власти осуществляется посредством редукции: вынесения за скобки истории, естественной социальности и, в конце концов, самой человеческой природы. Характерно, что Вико так же, как и Герард ван Вассенаар, был внимательным читателем Хенрика Регия, правда, другого его сочинения — «Естественной философии» 1654 года. Однако этим различием можно пренебречь: «Основания физики», на которых основывался ван Вассенаар, представляют собой предварительную (краткую) версию «Естественной философии». Как сам Вико сообщает в своей «Автобиографии», именно через посредство книги Регия, взятой тайком из отцовского книжного шкафа, он впервые познакомился с картезианской физикой (Vico, 1999: 20–21). Но Вико совершенно иначе читал Регия, чем Герард ван Вассенаар: он увидел в картезианской физике не ключ

[www.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit000589/bibit000589.xml](http://www.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit000589/bibit000589.xml)).

10. «Право Высшей Власти — неделимое и реализуемое всегда во всей полноте верховное право, распространяющееся на все, что относится к Высокому Достоинству Государства и Правления» [‘t Reght der Hoge Heerschappie is een onbepaalde en vollkomen maghtende uysterste reght van alles dat tot de Hooghvvaerdighheydt van ‘t Ryk en Regeringh behoort] (Wassenaer, 1657: 2). В стихотворной подписи к портрету Гоббса, помещенному в нидерландском переводе «Левиафана» 1667 г., в числе главных заслуг англичанина называется то, что он «Определил Высшую Власть как единое целое» (*De Hooge Oppermagt aen EEN heeft vast geset*). См.: Schoneveld, 1996: 32.

11. По мнению Ричарда Така и Марка Неоклеуса, то обстоятельство, что Гоббс не использует термин *ratio status* или *reason of state*, еще ни о чем не говорит: интенсивность присутствия литературы о *ratio status* в Бодлеанской библиотеке, где Гоббс работал на протяжении 1630-х гг., и ряд других аргументов свидетельствуют о том, что этот контекст был ему хорошо известен (Neocleus, 2003: 47).

к тайнам политической манипуляции, а фиктивное произведение солипсистского разума, не способного преодолеть границы своего «Я», «антропологию воплощенной субъективности» (Tosel, 2005). Как говорит Вико, описанного Регием «картезианского человека не видел ни один анатом» (*l'uomo di Renato dagli anatomici non si ritrova in natura*).

Именно в этом Декарт оказывается, по мнению Вико, близок Гоббсу, которого неаполитанский философ помещает в одном ряду с Эпикуром и называет, очень характерно, «философом-монахом». Вико не имел непосредственного доступа к сочинениям Гоббса и вынужден был довольствоваться полемическим изложением его политической философии в трактате лютеранина, профессора Кильского университета Георга Паша (Пасхия, 1661–1707) «О новых изобретениях». Изложение Гоббсовой философии — причем Паш претендует на то, чтобы изложить содержание всех политических сочинений Гоббса, т. е. «О гражданине», «Основ философии» и «Левиафана», — умещается в этом трактате на пятнадцать страниц (190–205), значительная часть которых отведена под длиннейшую инвективу Сэмьюэла Паркера. В трактате Паша Гоббс, как и следовало ожидать, оказывается наследником эпикурейской традиции («почерпнул всю свою мудрость у Эпикура»), воскрешенной Пьером Гассенди (Paschius, 1700: 194). Разумеется, у Паша мы не найдем систематического изложения Гоббсовой философии, однако для нас принципиально важно то, что кильский доктор отмечает геометрический характер Гоббсовой науки в том виде, в каком она представлена в трактате «О гражданине» (*in hac de Cive tractatione instituit secundum ἀκριβίαν mathematicam rimari societatis humanae et civilis compagem*): этот ракурс рассмотрения будет удержан Вико и станет основанием критики Гоббсовой модели политической науки.

Идею *mathesis* — геометрической науки — Вико критиковал, начиная еще с ранних его сочинений. В знаменитом первом разделе трактата «О наидревнейшей мудрости италийцев, почерпнутой из оснований латинского языка» (1710 г., раздел «Об истинном и созданном») Вико пишет: «Этот порок [ограниченность ума. — Ю.И., П.С.] он (т. е. человек) обращает себе на пользу и посредством так называемой абстракции воображает (*confingit*) себе две вещи: точку, которую можно нарисовать, и единицу, которую можно умножать. Однако и то и другое суть фикции (*fictum*): ведь если ты нарисуешь точку, то это уже будет не точка; если ты умножишь единицу, это уже не будет единица. Более того: человек считает себя вправе (*pro suo jure sumpsit*), отправляясь от них (т. е. точки и линии), идти в бесконечность, то есть проводить линию в бесконечность, а единицу умножать бесконечное количество раз. Так он создает для себя мир форм и чисел, который собой объемлет целую вселенную, и, рисуя, укорачивая или соединяя линии, а также складывая, вычитая и подсчитывая числа, создает бесчисленные творения, ибо познает внутри самого себя бесчисленные истины. <...> Так как физик не может дать истинное определение вещам и не может в подлинном смысле слова их создавать, то есть наделять каждую вещь свойственной ей природой — ведь это подобает (*fas*) Богу, человеку же не подобает (*nefas*), — то он дает определения именам и подобно Богу (*ad Dei instar*) создает словно бы из ничего, без всякой опоры в вещах, точку, линию, поверхность. Так, под именем (*nomine*) точки он понимает то, что не имеет частей; под названием (*apellatione*) линии — вы-



веденное из точки или же длину, лишенную ширины и глубины; под наименованием (асертione) *поверхности* — соединение двух разных линий в одной точке или же ширину, соединенную с длиной, но не имеющую глубины» (Vico, 2005: 22, 24). В этом отрывке обращает на себя внимание обилие школьной семантической терминологии — *nomen, appellatio, asceptio*. Действия математика суть семантические операции; геометр выступает в качестве инстанции произвольной импозиции, «автора языка» в схоластической терминологии: он по подобию Бога (*ad Dei instar*) создает фантастический мир понятий, которые наделяет произвольными значениями. Исследователями давно уже было отмечено, что принцип *verum-factum* у Вико двойственен: в мире математики и в мире наций его статус различен. Математика, по Вико, — отчуждение разума от породившего его социального субстрата. Непонимание этого привело к неверной интерпретации Вико в «Истине и методе» Г.-Г. Гадамера: парадоксальным образом Гадамер упрекает Вико именно в том, в чем тот упрекает Гоббса и других «философов-монахов», — в «приватизации разума»<sup>12</sup>. Чтобы яснее понять это отличие, методически полезно обратиться к случаю радикально «солипсистского» использования принципа *verum-factum* у современника Вико — Джона Толанда. Провозгласив себя сторонником ньютоновского принципа «гипотез не измышляю», Толанд (Daniel, 1984: 72) наделяет статусом догматически, т. е. не гипотетически, достоверных только положения, произведенные «чистым и оригинальным разумом» (Pure and original Reason). Истина — это итог сугубо индивидуального акта, поэтому пользование разумом не объединяет, а разделяет людей. Индивидуальное пользование разумом становится основанием эстетической программы, ставящей во главу угла категорию оригинальности (Daniel, 1984: 66–75). Мы видим, как фикция, о которой Вико говорит применительно к геометрии и сугубо в эпистемологическом смысле, у Толанда превращается в эстетическую категорию, т. е. в фикцию в исконном и изначальном смысле этого слова.

Если мы теперь обратимся к хрестоматийно известным страницам «Левиафана», определяющим разум как счет, *ratio* как *ratiocinatio*, а научный метод как вычислительную технику, мы увидим, что Гоббс вводит своего читателя в тот самый мир, который Вико определил как фантастический и солипсистский: в «мир людей, состоящий из линий, чисел и алгебраических сущностей» (*nel mondo degli huomini, il qual fossesi composto di linee, di numeri e di spezie algebratiche*)<sup>13</sup>. Сфера политического, определяемая Гоббсом как «царство разума» (*Imperium rationis*), — это стерильный мир, созданный, по выражению Пьера Николя, из *point fixe* — из одного фокуса, мир, вышедший из головы кабинетного философа или, что еще хуже, философа на троне (неслучайно ведь Вико делает *filosofi monastici* гражданами платоновского государства).

12. «Ведь тот факт, что человек имеет здесь [в истории. — Ю.И., П.С.] дело с самим собой и своими собственными творениями (Вико), лишь по видимости является решением проблемы, которую ставит перед нами историческое познание. Человек чужд себе самому и своей исторической судьбе еще и совсем иной чуждостью, чем та, какой ему чужда не ведающая о нем природа. Поэтому *предрассудки* (Vorurteile) *отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения* (Urteile), *составляют историческую действительность его бытия*» (Гадамер, 1988: 328).

13. Цитата из письма Вико Франсиско Ксаверию Эстевану от 12 января 1729 г. Цит. по: Girard, 2008: 75.

Однако необходимость в *point fixe* для самого Гоббса имеет достаточно веские основания. Напомним, что одна из причин перманентной войны для Гоббса — ситуация, когда «каждый руководствуется своим собственным разумом» (*everyone is governed by his own reason*). Особый интерес это суждение приобретает, будучи помещено в контекст эйренических проектов несколько более позднего периода — 1660–1680-х гг., когда целый ряд авторов: Ламберт ван Вельтхейзен, Лодевейк Мейер, Джон Локк — именно в пользовании разумом стали усматривать залог мира и социальной стабильности. Аргумент сторонников этой позиции заключался в том, что разум един и одинаков у всех представителей человеческого рода, и, следовательно, побуждает его носителей стремиться к одним и тем же целям. Однако для Гоббса неконтролируемое пользование разумом не создает единства, а, напротив, ведет к хаосу; именно поэтому множество частных разумов должно уступить место единому публичному разуму: «Private Reason must submit to the Publique, that is to say, to God's Lieutenant». Единый публичный разум может быть определен многими способами, но для нас сейчас важна перспектива, заданная Вико: это — картезианский разум, законодательствующий в сфере политического, созидая мир политического так же, как разум геометра созидает мир линий, точек и других математических сущностей. В этом смысле особенно показательна 26-я глава «Левиафана» «О гражданских законах», в которой ставится вопрос о том, чьему разуму должны соответствовать законы. Мы позволим себе процитировать это место целиком: «Вопрос только в том, чьему разуму должен соответствовать закон. Этим разумом не может быть разум любого человека (*any private reason*), ибо тогда законы так же часто противоречили бы друг другу, как и различные схоластические учения; этим разумом не может также быть (как думает Эд. Кок) искусственное совершенство разума, достигнутое долгим изучением, наблюдением и опытом. Ибо бывает так, что долгое изучение умножает и утверждает ошибочные мнения, а где люди строят на неправильных основаниях, там, чем больше они построят, тем сильнее развал, мнения (*reasons*) же и решения тех, кто изучает и наблюдает в течение одинакового времени и с одинаковым прилежанием, бывают и должны остаться противоречивыми. Поэтому закон устанавливается не *juris prudentia*, или мудростью подчиненных судей, а разумом и приказанием нашего искусственного человека — государства (*the reason of our artificial man the Commonwealth*). И так как государство является в лице своего представителя единым лицом, то нелегко могут возникнуть противоречия в законах, а если таковые возникают, то тот же разум способен путем толкования и изменения устранить их» (Гоббс, 1991: 208).

Публичный разум в практической сфере достигает того же, что и демонстративное познание в сфере теоретической: создает свои собственные принципы и сообщает их в ясных и недвусмысленных знаках. «Демонстративное познание а priori для нас возможно поэтому лишь относительно тех вещей, возникновение которых зависит от воли самого человека... Метод доказательства а priori можно применить в политике и в этике, т. е. в науках о справедливости (*justum, aequum*) и несправедливости (*injustum, iniquum*), ибо мы сами создаем принципы, служащие нам масштабом для познания<sup>14</sup> сущности того и другого, или, иначе говоря, причины справедливости, т. е.

14. В латинском оригинале это место формулируется несколько иначе: «начала, посредством которых мы познаем, что есть *справедливое* и *беспристрастное* и, напротив, что есть *несправедливое* и

законы и соглашения. В самом деле, ведь до появления прочных<sup>15</sup> соглашений и законов люди, подобно животным, не знали ни справедливости, ни несправедливости и не имели понятия ни о добре, ни о зле» (Гоббс, 1989: 235).

Однако в каком смысле суверен «создает» законы и понятия о добре и зле, о справедливом и несправедливом? Разве сам Гоббс не провозглашает в 26-й главе «Левиафана», что «естественный закон является вечным божественным законом»? Что же такое законотворчество суверена: импозиция или интерпретация? Карл Шмитт в своих знаменитых «эзотерических» примечаниях к «Понятию политического» определяет отношение суверена к трансцендентной истине (в данном случае к верховной истине христианского вероучения) как отношение герменевтическое (*Quis interpretabitur? Quis judicabit?*) (Schmitt, 1963: 122). Однако здесь же указывает и на парадоксальный характер «суверенной» интерпретации: *Autoritas, non veritas, facit legem*. Именно власть делает истину полновесной монетой (*münzt die Wahrheit in gültige Münze um*). Интерпретация, о которой здесь идет речь, — это перформативный акт; нет никакого независимого от суверенной импозиции естественного закона, который можно было бы найти в воле Божественного законодателя или в телеологическом космосе. Закон должен быть создан из единой точки, чтобы положить предел противоборству «частных разумов», так же как значения слов должны быть определены единой инстанцией, чтобы положить конец словесным баталиям и риторическим злоупотреблениям.

Ущербность картезианского разума в его практическом (социально-политическом) аспекте связана, согласно Вико, с особым рода пороком, свойственным философам, — тщеславием ученых (*boria dei dotti*). «Тщеславие ученых» заставляет их мерить человека своей меркой, пересоздавая социально-исторический мир по собственному образу и подобию. Между тем познание исторического мира — главная цель «Новой науки» — предполагает проникновение в «темные и грубые» начала человеческой истории, непосредственно недоступные рациональному анализу. Вико пишет, что для проникновения в начала социальности философу необходимо «облачиться в природу диких людей» (*revetir la natura dei bestioni*). Для предотвращения «варварства рефлексии», для того чтобы избежать асоциальной философии стоиков и эпикурейцев, необходимо совершить очень серьезное, почти невозможное «кенотическое» усилие (*meditando con i principi di questa Scienza, dobbiamo vestire per aliquanto, non senza una violentissima forza, una si fatta natura*). Таким образом, исторический генезис разума и его логогенез совпадают: разум исторически рождается как усилие и раскрывается (*ragione spiegata*) как усилие (*conato*). Гоббс и другие «философы-монахи», не желающие совершить это усилие и предпочитающие «жить в государстве Платона, а не пресмыкаться в грязи города Ромула» (*rovesciarsi nella feccia di Romolo*), предают дело философии, которая, по словам Вико, не должна покидать человеческий род на произвол судьбы, но принимать людей такими, каковы они суть.

Интуиция, заставляющая Вико обращаться к темным истокам человеческой истории, родственна интуиции Гоббса, который отводит столь значимое место в своей конструкции гражданской науки естественному состоянию, — эту общую черту

---

пристрасное» (*principia, quibus justum et aequum et contra, injustum et iniquum, quid sint, cognoscitur*). Ср.: Hobbes, 1839: 94.

15. В оригинале этого слова нет.

философского стиля обоих авторов Н. Стрювер охарактеризовала как «постоянное обращение к самым низменным жизненным процессам» (the continual resort to the most humble life processes). Риторике Гоббса соответствует топика Вико, разделу «О страстях» Левиафана — глава «Об основаниях» «Новой науки».

Однако между естественным состоянием у Гоббса и у Вико есть ряд принципиальных различий. Как известно, дополитические люди у Вико — не плод умозрительной диссекции человека в гражданском состоянии на естественное и политическое тело, а результат оригинальной экзегезы Священной истории. Возвращение библейской истории в рассуждение о началах социальности вскрывает фундаментальное различие теоретического стиля Гоббса и Вико. Гоббс «работает широкими мазками»; он стремится, «элиминировав хаос и противоречивость исторических и правовых практик», «редуцировать значение исторической информации для теоретизирования»<sup>16</sup>. Его перспектива — «макросоциологическая» (macro-solution of macro-problems), а вопросы, которые он решает, — экстремальные, предельные вопросы, не допускающие промежуточных решений и слишком пристального внимания к историческим мелочам. У Вико, напротив, история (а «Новая наука» в одном месте прямо определяется как «история»<sup>17</sup>) раскрывает необозримое поле политических возможностей, примеров институциональных трансформаций, сценариев действия: викианская «политическая диагностика» (ars diagnostica) предполагает совершенно другую оптику, чем гражданская наука Гоббса (Girard, 2008: 327–343).

Это различие оптики позволяет Вико найти свое решение «Гоббсовой проблемы», обосновав условия возможности общества через историю его возникновения. На место договора рациональных индивидов у Вико встает «хитрость Абсолютного разума», на место статичной антропологии Гоббса — антропология исторически подвижная. Древнейшие люди Вико заметно отличаются от «людей Гоббса» даже по физическим параметрам. Гоббс не упускает случая указать на слабость и уязвимость единичного человека, оттеняя тем самым мощь суверена. Кроме того, «люди Гоббса», очевидно, существуют на каком-то очень ограниченном пространстве, подобном

16. «В то время как Гоббс отказывается иметь дело с богатством „слишком человеческих“ деталей историко-политических практик, Вико открывает в этом богатстве внутренние ресурсы, позволяющие постичь истоки гражданского устройства — хотя бы и в режиме иронии. В то время как Гоббс, как кажется, стремится элиминировать хаос и противоречия исторических и правовых практик человеческого сообщества и тем самым редуцировать удельный вес исторической информации в теоретическом рассуждении, Вико, напротив, придает этимологиям, которые в изобилии встречаются на страницах его сочинений, центральное значение для разработанного им диагностического искусства, ибо этимологии для него — это сохранившиеся в памяти языка исторические свидетельства социальных и правовых институтов, это источник политической мудрости, содержащий в себе тактический опыт сохранения идентичности наций» [While Hobbes refuses to engage with the wealth of all-too-human detail of historical political practices, Vico found this wealth of intrinsic interest as revealing the sources of civility, if often only ironically so. Where Hobbes seems to prefer to elide the confusion and contradictions of historico-legal practices of the community, and thus reduce the amount of historical information for theorizing, in contrast the many Vichian invocations of etymology are central to his diagnosis because the traces of social-legal practices in the language archive are the sources of his political wisdom, in giving an account of the tactics of maintaining national identity] (Struever, 2009: 60).

17. «Таким образом, наша Наука оказывается одновременно Историей идей, обычаев и деяний человеческого рода» (Вико, 1994: 127).

аристотелевскому полису, который можно весь обозреть с возвышенности, — поэтому они вынуждены вступать друг с другом в коммуникацию, обреченную на неудачу по указанным выше причинам. «Люди Вико» — гиганты, Полифемы, los Patacones, обладающие свирепым и неукротимым нравом и чудовищной физической силой. Эти гиганты населяют не полис, а «великий лес Земли», *gran selvaggio della terra*. Им нечего делить и некого бояться. Вико не упускает случая, чтобы подчеркнуть изолированность («лесную отчужденность») друг от друга потомков сыновей Ноя — первых насельников обезлюдившей после Всемирного потопа Земли (Вико, 1994: 48). Торговые контакты и конфликты между ними редки и непродолжительны. Тем самым война, которую Гоббс, как известно, определяет как состояние, а не как событие — *warre* в противоположность *war, bellum omnium contra omnes* — у Вико предстает всего лишь редким и незначительным эпизодом жизни древнейших людей. В этом свете становится ясен смысл XI аксиомы «Новой науки», где утверждается, что социальная жизнь возникает не вследствие страха индивида перед другими, а вследствие страха перед самим собой. Возникновение государства у Вико вовсе не имеет того судьбоносного значения, которое придает этому событию Гоббс. Государство, по Вико, возникает для защиты естественной иерархии — неприемлемое положение для Гоббса, в начале 13-й главы недвусмысленно заявившего о природном равенстве людей. Рождение государства оказывается эпифеноменом социальных отношений на определенном этапе человеческой истории: государства создают благородные — «герои» — для защиты от плебеев.

В гигантах инстинкт социальности (*conato*) просыпается, если использовать термин Гоббса, под действием *terroure*, каковое событие, однако, оказывается не чем иным, как «хитростью Абсолютного Разума». Через двести лет после Потопа земля становится достаточно сухой, чтобы из посылаемых ею «сухих испарений» могли формироваться молнии. Это физическое явление, природы которого неразумные гиганты не были способны объяснить, порождает в их воображении образ Юпитера, т. е. смутное представление о божестве. Образ Юпитера — представление не только неопределенное, но и прямо ложное, однако именно оно становится причиной смирения страстей. Таким образом, гигант боится самого себя, т. е. плода собственной фантазии — но именно этот страх перед фикцией становится *conditio sine qua non* возникновения гражданского порядка. Страх формирует в человеке особого рода духовную (*insensibile*) способность — *conato*, которую, в противоположность «эпикурейским физикам», Вико предлагает понимать не как функцию тела, а как навык души.

Гиганты или поэты-метафизики Вико не попадают в «Гоббсову ловушку» просто потому, что их антропология радикально отличается от антропологии «эпохи рефлексии». Будучи наделены неукротимым воображением, но лишены разума, они действуют не рассуждая. Древние люди неспособны к предвидению, и в этом залог их естественной социальности. Гоббсово представление о целерациональности человеческого действия, его статическая антропология (одинаковая и в естественном, и в гражданском состоянии) и связанная с этим идея общественного договора как сознательного соглашения рациональных индивидов делает неизбежным крах любой позитивной социальности. Апелляция к истории позволяет привести в движение

статичную антропологию Гоббса (притом что антропология *in toto* и понимание мотивации человеческих действий у Вико и Гоббса совпадают (Struever, 2009: 60). Но как же мы можем определить статус естественного состояния у Вико? Коль скоро начала его «новой науки» суть «первые человеческие мысли», то за черту «человечности» эта наука проникнуть не может — даже эти «первые человеческие мысли» могут быть рационально познаны лишь посредством чрезвычайного усилия (*immaginar non si può, indendere appena si può*). Естественное состояние или «звериное состояние» (*ferinitas*) — предельное понятие «новой науки», полагающее пределы рациональному познанию мира наций.

Вико избегает Гоббсовой ловушки, переосмысляя структуру человеческого действия; для этого он реабилитирует исключенное Гоббсом историческое измерение социальной жизни. Введение исторического измерения, открывающее взору театр исторически реальных человеческих действий, позволяет обосновать спонтанность порождения социальных институтов — права, языка, государства. Вот почему Вико называет «случай и выбор» (*occasio et electio*) «владыками человеческих вещей» (*dominae rerum humanarum*). Понимание действия у Вико роднит его с некоторыми современными социологическими теориями, которые фаворизируют категорию *serendipity* — ненамеренного счастливого результата действия. «В то время как люди хотят удовлетворить свою скотскую похоть и растерять своих детей, они, наоборот, создают чистоту браков, из которых возникают Семьи; в то время как Отцы хотят пользоваться чрезмерной Отцовской Властью над Клиентами — из этого возникают Города; в то время как Правящие сословия Благородных хотят злоупотреблять Господской Свободой по отношению к Плебеям, они попадают в рабство законов, которые создают Народную Свободу; в то время как Свободные Народы хотят освободиться от узды своих законов, они оказываются в подданстве у Монархов; в то время как Монархи хотят принизить своих подданных всеми теми пороками распущенности, которые делают их положение более прочным, — они тем самым готовят их к тому, чтобы переносить рабство Наций более Сильных; в то время как Нации хотят сами себя привести к гибели, они спасают своих потомков в том Одиночестве, откуда они снова возрождаются, как Феникс. И то, что делает все это, оказывается Умом, так как люди, поступая так, поступали разумно; это не Рок, так как у людей был выбор, это и не Случай, так как всегда, когда люди поступают именно так, возникают те же самые вещи» (Вико, 1994: 471).

Коррелятивным этой модели действия аналитическим инструментом у Вико оказывается ирония — способ рефлексивного рассуждения о дорефлексивных практиках<sup>18</sup>; у Гоббса же, по саркастическому замечанию Нэнси Стрювер, «нет в теле

---

18. «В учении о методе Вико ирония занимает скромное место четвертого тропа, однако это троп комментария, рефлексии; в отличие от метафоры, т. е. дорефлексивного суждения у языческих народов, ирония — это, коротко говоря, режим исследовательской рефлексии о дорефлексивном» [Irony has its place in Vico's methodology as the fourth trope; but this is the trope of commentary, reflection, and is unlike metaphor as a mode of unreflective judgements of the *gentes*; it is an investigator's reflection on the unreflective, in short] (Struever, 2009: 53). Классификацию тропов Вико унаследовал от П. Рамуса. См.: Battistini, 1973: 67–81.

иронической шишки»<sup>19</sup>. Так радикальным образом трансформируется сам исследовательский язык: прагматика и модальные характеристики этого языка могли бы стать предметом отдельного исследования.

\* \* \*

По слову Пьера Николя, одного из авторов «Логики» Пор-Рояля, для того, чтобы установить не только метафизику, но и все прочие дисциплины на картезианском «несокрушимом фундаменте», необходимо в каждой науке найти «неподвижную точку» (*point fixe*)<sup>20</sup> — точку, из которой ее содержание можно было бы заново «пересоздать» с чистого листа. Для картезианской науки об обществе этим *point fixe* становится солипсистский разум, с успехом «приручающий контингентность» (*taming contingency*)<sup>21</sup>, вынося за скобки историческое измерение человеческого состояния. Результатом оказывается децизионизм и невозможность коммуникации между суверенном и управляемыми. Альтернативная модель гражданской науки предлагается в «Новой науке», которую Фридрих Мейнеке определил как «органон исторического мышления» (Мейнеке, 2004: 45), — именно такой ее статус позволяет возвратить в рассуждение об обществе и *естественную социальность, и коммуникацию, и историю*. Два этих способа «приручения контингентности» до сих пор, так или иначе, присутствуют в науках об обществе — в частности, в неявном виде оппозиция Гоббс–Вико лежит в основании конкурирующих направлений социологического теоретизирования середины XX в.: если структурно-функциональная социология Толкотта Парсонса была, по сути, попыткой разрешения «Гоббсовой проблемы», то не случайно, быть может, некоторые исторические социологи — критики Парсонса апеллировали именно к Вико как одному из важнейших своих предшественников<sup>22</sup>.

## Литература

- Вдовина Г.В. (2009). Язык неочевидного: учения о знаках в схоластике XVII века. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Вико Дж. (1994) Основания новой науки об общей природе наций / пер. с итал. А.А. Губера. М., Киев: REFL-book, ИСА.
- Гадамер Г.-Г. (1988). Истина и метод: основы философской герменевтики / пер. с нем. М.А. Журиной и др. Москва: Прогресс.
- Гоббс Т. (1989). О человеке / пер. с нем. и лат. А.Н. Гутермана и Н. А. Федорова // Гоббс Т. Сочинения: в 2 тт. Т. 1. Москва: Мысль. С. 219–269.
- Гоббс Т. (1991). Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. с англ. А.Н. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения: в 2 тт. Т. 2. Москва: Мысль. С. 3–545.

19. «Hobbes has not an ironic bone in his body» (Struever, 2009: 55).

20. Сам образ он позаимствовал, впрочем, из Декарта. См.: Piqué, 2010: 285–286.

21. Выражение заимствовано нами из работы: Struever, 2009: 53.

22. Одну из таких попыток обнаружить скрытые возможности наследия Вико для исторической социологии см. в: Sahnman, 1995: 171–201.

- Мейнеке Ф.* (2004). Возникновение историзма / пер. с нем. В.А. Брун-Цехового. Москва: РОССПЭН.
- Cahnman W.J.* (1995). Weber and Tönnies: comparative sociology in historical perspective / eds. J. M. Maier, J. Marcus, Z. Tarr. New Brunswick: Transaction.
- Daniel S.H.* (1984). John Toland, his methods, manners and mind. Kingston; Monreal: McGill-Queen's University Press.
- Battistini A.* (1973). Tradizione e innovazione nella tassonomia tropologica vichiana // Bolletino del Centro di Studi Vichiani. Vol. 3. P. 67–81.
- De la Court J.* (1662). Politike discoursen handelende in ses onderscheide boeken van Staden, Landen, Oorlogen, Kerken, Regeringen en Zeeden. Het Sesde Boek. Amsterdam: Pieter Hackius.
- Girard P.* (2008). Giambattista Vico: rationalité et politique. Une lecture de la Scienza nuova. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Goetsch J.R.* (1995). Vico's axioms: the geometry of the human world. New Haven; London: Yale University Press.
- Hintikka J.* (1981). Gaps in the great chain of being: an exercise in the methodology of the history of ideas // Reforging the great chain of being: studies in the history of modal theories / ed. S. Knuuttila. Dordrecht: D. Reidel. P. 1–17.
- Hobbes C.* (2002). Rhetoric on the margins of modernity: Vico, Condillac, Monboddo. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Hobbes T.* (1839). De homine // Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia. Vol 2 / ed. G. Molesworth. Londini: Apud Johannem Bohn. P. 1–132.
- Hobbes T.* (1840). English works. Vol. 4. London: John Bohn.
- Leijenhorst C.* (2002). The mechanization of aristotelianism: the late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' natural philosophy. Leiden: Brill.
- Neocleus M.* (2003). Imagining the state. Maidenhead: Open University Press.
- Parkin J.* (2003). Taming the Leviathan: reading Hobbes in seventeenth-century Europe // Early modern natural law theories: contexts and strategies in the early Enlightenment / ed. T.J. Hochstrasser, P. Schröder. Dordrecht: Kluwer. P. 31–52.
- Paschius G.* (1700). De novis inventis, quorum accuratiori cultui fecem praetulit antiquitas. Lipsiae: Sumptibus Haeredum Joh. Grossi.
- Piqué N.* (2010). Du texte à l'origine du texte: la querelle entre Richard Simon et Jean Le Clerc // Philologie als Wissensmodell / La philologie comme modèle de savoir / hrsg. D. Thouard, F. Vollhardt, F. M. Zini. Berlin: Walter de Gruyter. P. 285–308.
- Rothkamm J.* (2009). Institutio Oratoria: Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza. Leiden: Brill.
- Schmitt C.* (1963). Der Begriff des politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schoneveld C.W.* (1996). Sea-changes: studies in three centuries of Anglo-Dutch cultural transmission. Amsterdam: Rodopi.
- Skinner Q.* (1979). Foundations of modern political thought. Vol. 1: The Renaissance. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner Q.* (2004). The vision of politics. Vol. 3: Hobbes and civil science. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner Q., Zarka Y. Ch.* (2001). Hobbes: the Amsterdam debate / ed. H. Blom. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms.
- Struever N.S.* (1999). Dilthey's Hobbes and Cicero's rhetoric // Rhetorica movet: studies in historical and modern rhetoric in honour of Heinrich F. Plett / ed. P. L. Oesterreich, T. O. Sloane. Leiden: Brill. P. 233–261.
- Struever N.S.* (2009). Rhetoric, modality, modernity. Chicago: University of Chicago Press.



- Tosel A.* (2005). La «Science nouvelle» de Vico face à la «mathesis universalis» // *Noesis*. № 8. <<http://noesis.revues.org/index120.html>>.
- Vico G.* (1999). *Vita scritta da se medesimo* // *Vico G. Opere*. T. 1 / a cura di A. Battistini. Milano: Arnaldo Mondadori.
- Vico G.* (2005). *De antiquissima italarum sapientia* / a cura di M. Sanna. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Wassenaer G. van* (1657). *Bedekte konsten in regeringen en heerschappien die bykans gebryuckt worden, en waer door Koningen en Princen, Edelen en Steden, die het hooghste gebiedt hebben, haer Staedt en Heerschappie vast stellen*. Utrecht: By Gysbert van Zyll, en Dirck van Ackersdick.
- Zarka Y.Ch.* (1999). *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: Vrin.

## Русская Атлантида

«Русская Атлантида» — новая и, смеем надеяться, долговременная рубрика «Социологического обозрения», посвященная русской общественной мысли XIX–XX веков, как ее известным, так и полузабытым направлениям и персоналиям.

Мы хотим сделать акцент на неясных связях, интеллектуальных пересечениях и контекстах, которые выпадают при традиционном классифицирующем рассмотрении. История русской общественной мысли — несчастная область, в том смысле, что первоначально теоретические позиции складываются через размежевание и противопоставление идей, более того, общественная мысль обычно естественным образом погружена в сиюминутное, воплощенное в социальное, политическое действие. А вот прошлое мысли толкуется уже в рамках современных противостояний и оказывается каждый раз картой, на которой размечены актуальные «линии фронтов». В результате мы часто встречаемся с «генеалогиями», прослеживающими преемственность (или стремящимися «восстановить преемственность»), подбирающими себе «надлежащих предков» и редактирующих их, исходя из необходимого *hic et nunc*, из того «образа прошлого», который представляется *удобным* в современном контексте.

Чтобы не быть голословными, приведем пару примеров. Историкам либеральной мысли свойственно не акцентировать внимание на связке русского либерального движения с национализмом, констатируя это просто как «факт» и, тем самым, сводя его до уровня исторической случайности или влияния «духа времени». Для истории леворадикальных направлений так же характерно оставлять в области неосмысленного анти-еврейскую пропаганду, общность представлений о «еврействе» с публицистами славянофильского круга (И.С. Аксаков, Н.П. Гиляров-Платонов) и с правыми течениями. Национализм второй половины XIX века прочитывается обычно сквозь призму «правых» направлений — исходя из ситуации XX века, более того, осмысленной через западноевропейский опыт и его локальную рефлексию. Таким описаниям свойственно опираться на конечный результат; этот результат считается уже доступным, событие — состоявшимся и приобретшим свою одномерность. Не вступая в споры об оправданности данной позиции в области политической истории, резонно усомниться, насколько такой подход состоятелен в сфере истории мысли.

Для русской общественной мысли свойственно существование в «чужом облики». Теоретическая мысль выражается в публицистике, письмах, речах и романах и куда реже — в форме собственно «теоретического рассуждения». Ее зачастую требуется распознать в инобытии, причем именно опознать, поскольку форма существования значима и, пренебрегая формой, в которой мысль зафиксирована, мы рискуем ее утратить.

Традиции отечественной мысли, по нашему мнению, присущи два простых типа отношения к прошлому — либо через очередной разрыв и стремление к «новому началу», переоснованию, когда собственное интеллектуальное прошлое воспринимается

как пустое или не заслуживающее внимания, либо через построение «воображаемого прошлого», позволяющего затем говорить от его имени как от имени «традиции». Исключения из этой дихотомии редки — и нам хотелось бы, чтобы материалы рубрики стали одним из них. Нашей базовой установкой является *непринятие непосредственной актуальности истории*. История актуальна в той степени, в какой служит одним из способов помещать себя во времени, через дистанцирование от прошлого, что только и позволяет увидеть свою связь с ним. Русская общественная мысль прошлых веков не дает ответов на наши современные вопросы, но внимание к ней нередко позволяет увидеть, откуда возникают современные способы ставить вопросы.

В данной рубрике мы планируем помещать в первую очередь архивные публикации; так, в этом номере выходят два варианта запрещенной цензурой статьи И.С. Аксакова из цикла «О взаимном отношении народа, общества и государства». Особое внимание мы намерены уделять эпистолярному наследию, поскольку переписка для XIX века была одной из важнейших форм интеллектуального общения. В ней вырабатывались и формулировались новые подходы и концепции, формировался (как и в салонах) язык обсуждения — письмо нередко было обращено не только к адресату, но явно или неявно предполагало возможность ознакомления с ним более широкого круга лиц; порой только на пересечении эпистолярного и печатного, публичного слова возможно реконструировать историческое содержание идей прошлого. В ближайшие номера войдут публикации эпистолярного наследия И.С. Аксакова (переписка с А.Ф. Тютчевой) и Ю.Ф. Самарина (письмо к А.И. Герцену), отражающие важнейшие моменты их социально-политических воззрений. Помимо архивных публикаций в рубрике приветствуются оригинальные исследования и обзоры, основной принцип которых будет заключаться (как мы надеемся) в увязывании теоретической проблематики с историческим контекстом, т. е. в стремлении помыслить мысль в ее истории.

А.А. Тесля

# «Нет никакой возможности узнать, чего желает Россия»: славянофильская печать и Сербия в 1880-е годы

Александр Котов\*

**Аннотация.** Статья посвящена отражению русско-сербских отношений конца XIX в. в периодической печати, а также переписке русских и сербских общественных деятелей того времени.

**Ключевые слова.** Сербия, Балканы, Кулаковский, Аксаков, Гиляров-Платонов, Киреев, Леонтьев, Никола Пашич, славянофильство, консерватизм.

В становлении русско-сербских отношений большую роль сыграла русская печать. Как известно, в лишенной народного представительства пореформенной России журналистика была не только ареной общественной дискуссии, но и средством консолидации различных общественно-политических сил, а иногда — и давления общества на власть. В 1904 г. С.Ф. Шарапов вспоминал, что «в эпоху 1876–1878 гг. сербское движение и Восточную войну создала почти исключительно печать»<sup>1</sup>. Печать — и не только славянофильская — разожгла тот «славянский пожар в Москве и Петербурге» (Мещерский, 2003: 444), который вынудил не желавшее войны правительство начать вооруженную борьбу с Турцией в 1877 г.

Не случайно сами русские журналисты, порой при этом несколько преувеличивая значение своего печатного слова, отмечали повышенное внимание балканских славян к русской прессе: «Славяне вне России очень высоко ценят и зорко следят за тем, что о них пишут русские» (К вопросу о... 1885: 17). «Здесь, — сообщал в 1881 г. из Белграда П.А. Кулаковский И.С. Аксакову, — чрезвычайно дорожат мнением русских газет»<sup>2</sup>. Год спустя, когда окончательно определился проавстрийский курс напредняцкого правительства Сербии, филолог добавлял: «Западническое правительство видит, конечно, в Вас своего опасного врага. „Русь“ получается здесь в трех, четырех местах и читается всласть»<sup>3</sup>. Кулаковский же наиболее ёмко сформулировал и credo русской журналистики в сербском вопросе: «Я бы желал видеть в „Руси“ статью, громящую Сербию, сербское правительство и прежнее, и теперешнее, но так, чтобы виден был сербский исход в полной преданности нашей политике, какова бы она ни была»<sup>4</sup>.

Обсуждение происходивших в Сербии событий шло на страницах всех отечественных периодических изданий — от «Вестника Народной воли» до «Гражданина»,

---

\* Котов Александр Эдуардович — кандидат исторических наук, доцент кафедры журналистики Санкт-Петербургского института гуманитарного образования. E-mail: [akotov@inbox.ru](mailto:akotov@inbox.ru)

© Котов А.Э., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

1. РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Ед. 4682. Л. 78.

2. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Оп. 1. Ед. 44. Л. 12.

3. Там же. Л. 250б.

4. Там же. Л. 3.

однако по понятным причинам наибольшее внимание уделяли этой теме славянофилы. Обширная переписка Кулаковского — которая, по свидетельству И.С. Аксакова, была ярче и содержательнее его статей<sup>5</sup> — наряду с периодической печатью того времени является ценным источником по истории русско-сербских отношений<sup>6</sup>. Не меньший интерес представляют сохранившиеся в отечественных архивах письма сербских общественных деятелей — прежде всего сербского митрополита Михаила (Йовановича)<sup>7</sup>.

Взаимоотношения России и Сербии последней четверти XIX в. всегда были предметом пристального внимания исторической науки обеих стран. Здесь не место подробному историографическому очерку, укажем лишь на наиболее полные обзоры мнений русской печати о русско-сербских отношениях, представленные в монографиях С.И. Данченко (Данченко, 1989) и В.М. Хевролиной (Хеврониной, 1999). В отечественной историографии последних лет в целом всё больше торжествует установка на «буржуазный объективизм». В качестве примера подобного объективизма можно привести статью А.Л. Шемякина о М.Г. Черняеве, в которой показан неоднозначный характер деятельности «архистратига славянской рати» (Шемякин, 2006). Еще одна характерная тенденция последних лет — «реабилитация» в российской и сербской югославистике Австро-Венгрии, которая в популярной литературе всё чаще рассматривается как «предтеча Европейского союза» и «лучший прообраз наднационального единства в Европе» (Шарый, Шимов, 2011: 8). Соответственно, «современные исследователи уже не столь категоричны в оценке австро-венгерского влияния на сербскую историю 1880-х гг.» (Пархоменко, 2008: 7).

Постоянным мотивом русской печати с конца 1870-х гг. был неоднозначный характер русско-сербских отношений. Разочарование в них носило обоюдный характер. Сербские обиды на Россию были вызваны как эксцессами добровольческого движения 1876 г., так и «предательством» России на Берлинском конгрессе. Даже лояльный к России митрополит Михаил жаловался И.С. Аксакову, что «нас отдали в Берлине Австрии на съедение»<sup>8</sup>. О том же, по свидетельству П.А. Кулаковского, публично заявляли руководители напредняцкой партии, оправдывая свою проавстрийскую ориентацию<sup>9</sup>.

Со своей стороны, и русские авторы признавали всю противоречивость добровольчества. Кн. В.П. Мещерский вспоминал: «добровольцы рисовались... во всю ширь русской природы в своей самодовольной роли освободителей и спасителей и вели себя, надо было отдать справедливость, с непристойностью, не знавшею удержу...» (Мещерский, 2003: 451). Особенно часты негативные отзывы современников о командовавшем русско-сербскими войсками генерале М.Г. Черняеве. Если Мещерский говорит о нем как о романтике-идеалисте, то, по мнению К.Ф. Головина, Черняев «немного смахивал на средневекового кондотьера» (Головнин, б/д: 301). Наконец, в октябре 1881 г. А.А. Киреев записывает в дневнике: «Черняев вел себя в Сербии непо-

5. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 60. Л. 8.

6. Например, см.: Лаптева, 1998: 111–126.

7. Подробнее о митрополите Михаиле см.: Шемякин, 1997, 2002.

8. ОР РНБ. Ф. 14. Ед. 219. Л. 4.

9. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 44. Л. 80б.

зволительно не только относительно министров, которые вообще довольно дрянной народ (под цвет нашей „интеллигенции“), но и с самим князем; притом ведь Черняев приехал добывать себе концессию»<sup>10</sup>.

К началу 1880-х гг. русское общество всё больше проникалось разочарованием в «славянском деле». Уже в 1880 г. И.С. Аксаков с сожалением констатировал, что «на сербов теперь у общества не вытянешь и гроша»<sup>11</sup>. Хорошо зная русскую склонность к самобичеванию, славянофилы опасались, что и в сербском вопросе она выйдет за грань разумного. П.А. Кулаковский отмечал: «Боюсь я того, чтобы в России не попресли всех, кто содействовал движению 1876 г., в том, что они ошибались. Пожалуй, петерб.<ургская> печать назовет это — *обманом*. И этого дождешься, при нашем диком либерализме!»<sup>12</sup>

Впрочем, нередко подобная критика своих соотечественников была связана с противоречиями между самими русскими деятелями в Сербии. Так, П.А. Кулаковский в своих письмах к И.С. Аксакову неоднократно упоминает о «сербских и русских жуликах» в окружении Черняева<sup>13</sup>, в частности, причисляя к таковым журналиста Н.В. Зюсмана — «положительно шпиона или нечто вроде этого»<sup>14</sup>. Кулаковский воспринимал последнего как досадную помеху, компрометировавшую его собственную деятельность: «Зюссман уверяет индифферентное <нрзб> сербов, будто я хочу обрушить Сербию, а он спасает ее от моих лап, которые подсланы (так в оригинале. — А.К.) русофилами для гибели сербского народа»<sup>15</sup>. «Митрополит сказал прямо: «Зюссман страшно нахален, надоед всем нам, но избавиться от него не можем. Он нам часто читает письма от высоких лиц из Петербурга и Москвы». Кроме того, Зюссман стал собирать между сербами деньги на построение церкви в Белграде в память избавления Государя от опасности, не имея на то никакого разрешения. А так как многие сербы ему не доверяют, то необходимых денег собрать он не может, а только нанесет неприятность русскому имени. Словом, здесь этот человек производит только смуту»<sup>16</sup>.

Возможно, в данном случае играли свою роль и определенные идейные разногласия: Н.В. Зюсман был сотрудником газеты «Восток» — в которой, в частности, обличал российское «славянобесие» К.Н. Леонтьев. П.А. Кулаковский сообщал Аксакову, что сербы «не раз мне жаловались на ложь статей „Востока“, и в них действительно много нахальной, беззастенчивой лжи»<sup>17</sup>. Издававшаяся Н.Н. Дурново газета выступала против «нового начала национальности» с консервативно-православных позиций — не случайно И.С. Аксаков в 1881 г. утверждал, что «возмущен „Востоком“ до глубины души. <...> Если бы Англии понадобилось самое действенное средство для того, чтобы раздуть вражду между славянскими племенами, — никто лучше Дурново не послужил бы такой цели...» (Аксаков, 1896: 283). О самом Зюсмане Иван

10. ОР РГБ. Ф. 126. К. 9. Л. 16.

11. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 60. Л. 50б.

12. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 44. Л. 4.

13. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 44. Л. 1.

14. ОР РНБ. Ф. 14. Ед. 190. Л. 2.

15. ОР РНБ. Ф. 14. Ед. 190. Л. 4.

16. ОР РНБ. Ф. 14. Ед. 190. Л. 50б.

17. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 44. Л. 12.

Сергеевич также отзывался крайне нелицеприятно<sup>18</sup>, что, однако, не мешало ему сотрудничать с этим журналистом позднее. В 1885 г. мы видим Зюсмана уже в Софии, откуда он шлет И.С. Аксакову свои корреспонденции и предупреждает, что вскоре «мы получим в Болгарию вторую Сербию»<sup>19</sup>.

Но главной проблемой отечественные публицисты считали не столько авантюризм отдельных деятелей, сколько плохое знание соотечественниками Балкан и непоследовательность русской внешней политики. Так, еще в своих заметках о греко-болгарском расколе Т.И. Филиппов отмечает: «Агенты нашего правительства мало самостоятельны, ибо мало сведущи — знающий греческий язык чиновник есть редкость»<sup>20</sup>. Слабое знакомство русского общества с Балканами отмечается и другими авторами. Живший в Белграде П.А. Кулаковский считал, что «лгали» практически все писавшие о Сербии русские публицисты, и лишь «один писал правду и серьезно — Ровинский... Замечательный знаток»<sup>21</sup>. Не случайно сербский митрополит Михаил, отвечая на наставления русских публицистов, указывал, что «им для сего нужно вполне и точно знать все здешние обстоятельства и проделки... а без того часто бывают и такие советы, которые невыполнимы»<sup>22</sup>.

В 1880 г. Кулаковский сообщал Аксакову: «Влияние Австрии здесь после Берлинского конгресса только усиливается... Наша петерб.<ургская> политика не только закрывает глаза на всё, что здесь происходит, но и удерживает деятельность здешних наших дипломатов»<sup>23</sup>. С похвалой отзываясь об А.И. Персиани и его деятельности в Белграде, Платон Андреевич оговаривал при этом, что «указания из Петербурга почти всегда неясны, несистематичны, полны противоречий... Положение здешнего представителя России — по моему — самое боевое, в виду занятия Боснии и Герцеговины Австрией, в виду нашего сонливого состояния в верхних слоях дипломатического сословия и старческого одряхления канцлера»<sup>24</sup>. Однако и годы спустя ситуация не слишком изменилась. В 1890 г. А.А. Киреев пишет С.А. Петровскому (преемнику М.Н. Каткова на посту редактора «Московских ведомостей»): «В только что полученном мною письме из Белграда, между прочим, выражается сожаление о том, что сторонники России (пока еще есть такие) очень жалуются на то, что им нет никакой возможности узнать, чего желает Россия, в чем состоит ее политика»<sup>25</sup>.

Таким образом, Н.Н. Дурново выразил общее мнение, написав, что «недоверие к России, которое в последнее время проникло в среду балканских народов, посеяно не одними нашими западными недоброжелателями, но и нами самими» (НД, 1890: 3). Всерьез обеспокоенные бессистемностью русской политики славянофилы видели её причину в том, что «в верхах» «сильной воли нет, ясной воли <...> т.е. осмыслен-

18. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 60. Л. 9.

19. ОР РНБ. Ф. 14. Ед. 143. Л. 2.

20. ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Ед. 108. Л. 1.

21. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 44. Л. 40б.

22. ОР РНБ. Ф. 452. Ед. 299. Л. 10б.

23. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 44. Л. 19.

24. ОР РНБ. Ф. 14. Ед. 190. Л. 10–100б.

25. ОР РГБ. Ф. 224. К. 1. Л. 360б.

ной ясным пониманием дела»<sup>26</sup>. Аксаковская «Русь» обращала внимание читателей на то, что «наша дипломатия не с неба нам дана и не порождение каких-либо подземных сил, — а кость от костей наших, порождение общества, преимущественно петербургского и преимущественно той высшей, вдобавок еще властной среды, которой гг. дипломаты составляют одно из главных украшений и из которой словно воздушным насосом выкачана всякая серьезная мысль и, разумеется, всякое живое русское чувство». «Беспочвенность» отечественной дипломатии проявилась, по мнению И.С. Аксакова, во время сербо-болгарской войны 1885 г., в которой русское общественное мнение стало на сторону Болгарии. Если в Австрии при поражении Сербии «все государственные люди вострепнулись» и были готовы на всё, чтобы сохранить Сербию под австрийским влиянием, то «мы свой, кровный русско-болгарский вопрос понесли на европейский трибунал»<sup>27</sup>.

Если М.Н. Катков считал западничество русского общества и петербургской бюрократии «польской интригой», то славянофилы видели здесь обычную отечественную инертность. Например, одной из важнейших проблем в русско-сербских отношениях было отсутствие постоянной связи между двумя странами. Серьезность этой проблемы подтверждал сербский митрополит Михаил в письме к Т.И. Филиппову: «Жалею, что не имеем постоянной связи с Россией. И письма, и посылки, и путешественники и все должно пройти через вражеские руки нахальных соседей, явных врагов славянства»<sup>28</sup>. Однако даже к 1883 г. не удалось организовать полноценного обмена периодической печатью. «Все славянские газеты... получают нашим почтамтом, ради удобства, через венский почтамт, благодаря чему мы и состоим под венской цензурой», — с грустью отмечал редактор «Известий Санкт-Петербургского славянского благотворительного комитета» (Известия... 1883: 19) в примечании к подготовленному П.А. Кулаковским обзору сербской журналистики. В этом же обзоре Кулаковский приводил еще один пример равнодушия русского общества: молчание почти всех русских редакторов в ответ на просьбу издателя «Српске Илустроване Новине» Стефана Поповича прислать старые клише «снимков и описаний русских местностей и русского быта... портретов русских выдающихся лиц и деятелей» (Известия... 1883: 19). Не удивительно, что при всех вышеизложенных обстоятельствах успехи русской политики воспринимались как своего рода случайности: так, в 1889 г. А.А. Киреев утверждал, что «в Сербии нам помог „русский Бог“»<sup>29</sup>.

Однако имелись у панславистов претензии и к самим славянам. Недовольство русских сербами было связано в первую очередь с приходом к власти в Сербии проавстрийского «напредняцкого» кабинета<sup>30</sup>. Это событие «наложилось» на осознание провала всей русской политики на Балканах: «Россия, жертвовавшая и кровью, и деньгами, оказалась совершенно вытесненной с Балканского полуострова, плодами же ее победы воспользовалась исключительно Австро-Венгрия» (Клоппенбург, 1894: 256). В 1880-е годы антиславянские выпады в русской печати становятся общим ме-

26. ОР РГБ. Ф. 126. К. 9. Л. 125.

27. Русь. 1885. №21. 23 ноября.

28. ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Ед. 2199. Л. 13 об.

29. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 145. Л. 130б.

30. Подробнее об этом см.: Шемякин, 1998: 167–175.



стом. Биограф М.Н. Каткова замечает: «Вражда против Польши, шаткость нашего влияния в освобожденной русской кровью Болгарии рассеяли славянофильские иллюзии русского общества, видящего единение между славянскими племенами, только пока сходятся их публицисты и пока Россия нужна славянам» (Неведенский, 1888: 216). За конкретными претензиями следовали и более глубокие выводы — о принципиальном антагонизме России и южных славян.

Антиславянские настроения прежде всего были характерны для представителей сословного и церковного консерватизма. Скептическое отношение к славянам К.Н. Леонтьева разделяли многие, например, К.Ф. Головин и В.П. Мещерский. Еще в 1867 г., во время московской этнографической выставки «действительность» родства России со славянами многими ставилась под сомнение. К.Ф. Головин, в числе прочей публики встречавший поезд со славянскими делегатами, иронизировал по их поводу: «Особенно неумытыми и некультурными выглядели южные турецкие «братушки»; и ровно никакого родства с нами не было видно на их загорелых, немытых лицах, с черными, малопричесанными волосами... Всех лучше были двое депутатов от совершенно независимых лужичан: так называемая „Матица“ прислала из „Будиссима“, как тогда было принято называть Бауцен, двух господ, именовавшихся г-н Дейчман и г-н Немец. Крепко сомневаюсь, не были ли попросту евреями эти природные славяне» (Головин, б.г.: 199).

Неоднозначными были и впечатления от «братьев-славян» у кн. В.П. Мещерского, почти десятилетие спустя посетившего Сербию: «в Белграде... я сразу получил холодную ванну, ибо убедился по впечатлениям, которые они на меня произвели, что и князь Милан, и митрополит Михаил, и знаменитый премьер Ристич — все это были более или менее искусные актеры, разыгрывавшие сообща комедию восстания и, в особенности, комедию эксплуатирования добродушной в своем энтузиазме России» (Мещерский, 2003). «Здесь так мало родственного, что, право, не знаешь, не любите ли вы Австрию настолько же, сколько нас. <...> Сербия слишком ничтожна, как духовный организм, чтобы понять, сколько величественного и великого в том участии России, которое проявлялось тогда, когда дипломатия вела переговоры» (Мещерский, 1877: 151–153). Таким образом, делал вывод В.П. Мещерский, «сербский патриот — не русский патриот... Русский является гораздо более сербом, чем серб Белграда» (Мещерский, 1877: 180).

«Сущность сербского и болгарского вопроса вовсе не в Фердинанде и Милане», — замечал В.А. Грингмут. Он приводил слова одного сербского чиновника: «Россия обязана освободить нас от азиатского ига и возвратить нам наше прежнее место в Европе, мы же впоследствии выразим России нашу благодарность тем же путем: мы и ей поможем войти в *нашу* европейскую цивилизацию» (Spectator, 1890: 374). «Лучшие из них любят Россию, искренне сокрушаясь об ее „варварстве“, и ненавидят Австрию, столь же искренне завидуя ее „цивилизации“. Любить же Россию за то, что она Россия, а не „Европа“, никто из них не может» (Spectator, 1890: 376–377). Автор приходил к выводу: «Такой народ, как сербский, столь близкий нам по языку и по вероисповеданию, совершенно чужд нам по духу, по своему характеру, по своему уму и направлению... То, что здесь пришлось сказать о сербах, применимо с небольшими изменениями и к другим южным и западным народам, так резко отличающимся от

народа русского своим сухим, мелким эгоизмом, своею корыстною расчетливостью, своими узкими низменными идеалами и своим неограниченным, доходящим до болезненности политическим и иным властолюбием» (Spectator, 1891: 395). Наиболее ярким противником славянофильского «национализма» был, конечно же, К.Н. Леонтьев. «Демократический европеизм, безверие, поругание Церкви — вот нынешняя жизнь „сюртучного“ сербского общества. В этом обществе нет и тени чего-нибудь стоящего внимания с культурно-национальной стороны» (Леонтьев, 1996: 561).

Отметим, что ничего нового в таких оценках не было. Еще граф Орлов во время Морейской экспедиции 1770 г. докладывал Екатерине II об освобождаемых балканских единоверцах: «Здесь народы льстивы, обманчивы, непостоянны, дерзки и трусливы, лакомы к деньгам и добыче... Закон исповедуют едиными только устами, не имея ни слабого начертания в сердце добродетели христианския. Привыкши жизнь вести в распущенности, ненавидящие всякого порядка и не зная, каким способом приступить к оному, пребывают ежеминутно в смятении духа» (Теплов, 1882: 485).

Несколько менее известно, что в славянофильских кругах этот скепсис по отношению к «братушкам», в общем, разделяли. Еще в ноябре 1877 г. Ф.М. Достоевский предсказывал: «России надо серьезно приготовиться к тому, что все эти освобожденные славяне с упоением ринутся в Европу» (Достоевский, 1995: 354–355). А.А. Киреев в своем дневнике за 4 ноября 1878 г. ссылается на очевидца: «Сербы, говорит Гильфердинг, те же поляки! Их так называемая «интеллигенция» совершенная гниль. Религиозности в них мало и уважения к духовенству никакого, они дурно *очень* обращались с митрополитом»<sup>31</sup>.

Славянофильская печать середины 1880-х гг. рисовала мрачную картину сербского общества того времени: «чиновничий элемент, довольный своим отличным жалованьем, отделился от народа самым грубым образом... Законы в пренебрежении, справедливость, личная и имущественная безопасность покупаются за деньги». В качестве примера низкой культуры напредняцкого чиновничества приводился немыслимый для России XIX в. эпизод: «Мита Ракич, начальник политического отделения министерства иностранных дел, тот самый, который на скупщине 1881 года так грубо поносил в своей речи Россию и превозносил Австрию, и Милан Ф. Христич, секретарь министерства иностранных дел... подрались в канцелярии министерства до крови, так что если бы их не развел сам Гарашанин, один из них пал бы мертвым» (Известия... 1884: 22).

Наибольшего внимания, конечно же, заслуживают не появившиеся в печати характеристики жившего в Сербии П.А. Кулаковского — который в своих письмах постоянно ругал «сербскую бесхарактерность и трусость»<sup>32</sup> и «их умение эксплуатировать русского»<sup>33</sup>. «В своё двухлетнее пребывание в Сербии я почти убедился, что для русской политики и для России всё равно, кто бы ни руководил делами Сербии: будут ли то предводители так называемой народно-либеральной партии (понимай — совсем не либеральной) или партии консервативной, которая с нежностью поглядыва-

31. ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Ед. 7. Л. 174об.

32. ОР РНБ. Ф. 14. Ед. 190. Л. 7.

33. ОР РНБ Ф. 377. Ед. 833. Л. 10б.

ваит на Европу и так усердно следит, что говорит этот болтун Гамбетта, видя в его всяком слове мудрость непрременную»<sup>34</sup>.

Любопытна разница в характеристиках Кулаковским сербов, учившихся в России. На страницах «Русского вестника» он рисует их как носителей «более высокого чувства любви к родине» (Кулаковский, 1883: 762), в личной же переписке пишет совершенно противоположное: «Между воспитанниками русских университетов и академий — сербами — тут ни одного человека, которого можно было бы назвать ученым, образованным, скажу ближе — вполне честным человеком. Многие из учившихся в России жалуются, что им сербское правительство не дает мест, потому что они учились в России; — но право, ни одна страна, желающая себе добра, не дала бы подобным людям службы у себя. Всё это или круглые невежи, или какие-то ничтожные люди»<sup>35</sup>. В качестве исключения Платон Андреевич называет учившихся в России военных — например, он характеризует как «весьма почтенную личность» Савву Груича. В целом же Кулаковский констатирует, что «сербы, учившиеся в России, не принесли с собою ни науки, ни характера» и называет две причины этого: во-первых, «нашу заботливость скорее воспитать как-нибудь серба, чтобы он спешил на родину дело делать», во-вторых — то, что сами «сербы посылали на Запад учиться — более способных, талантливых, не желая даром тратить деньги свои... в громадном большинстве сплавлялось в Россию все, исключенное, или признанное негодным для Европы или сербских школ»<sup>36</sup>.

Недоверие Кулаковского вызывали даже такие сторонники России, как Й. Ристич и митрополит Михаил: «Следует хорошо знать, что Ристич — лишь случайный сторонник России, но что он во власти лишь искал способов обмануть Россию... Митрополит — очень большой интриган и человек партии Ристича<sup>37</sup>...» «Сам митрополит часто лишь игрушка в руках Ристича и действительно бесхарактерен»<sup>38</sup>. «Он, труся, постоянно старается вмешаться и в политическую интригу и делает это уж очень трусливо, тайно. Ристич пользуется им и сует его всюду весьма старательно, но сам же прячется, лишь только видит, что могут привлечь к ответу»<sup>39</sup>.

Следствием вышеизложенного был вывод о том, что «из-за пошлой сербской интеллигенции не следует тратить русских средств и русской крови»<sup>40</sup>. Здесь мы позволим себе не согласиться с С.И. Данченко, видевшей ошибку П.А. Кулаковского в том, что, зная о русофильстве представителей радикальной и либеральной партий, «он не видит разницы в отношении к России различных групп сербской интеллигенции» (Данченко, 1989: 56). В употреблявшейся славянофилами терминологии «интеллигенцией» называли только городскую вестернизированную часть образованного класса. Их тяготение к западному комфорту в глазах русских дворян выглядело вульгарным «мещанством во дворянстве» и было — опять же с точки зрения славянофилов — на-

34. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 44. Л. 8.

35. ОР РНБ. Ф. 14. Ед. 190. Л. 7.

36. ОР РНБ. Ф. 14. Ед. 190. Л. 8.

37. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 44. Л. 280б.

38. Ор ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 44. Л. 220б.

39. Ор ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 44. Л. 23.

40. Ор ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 44. 290б.

рушением органической связи с национальной «почвой». Как только под действием тех или иных сильных эмоций данная связь восстанавливалась, «пошлая интеллигентность» исчезала даже у самых образованных людей.

Происходило это прежде всего при возникновении внешней угрозы: «В этом сознании опасности, грозящей сербам от Австрии, как в горниле найдут свое очищение все комичные стороны сербского радикализма: так нужно — по крайней мере — надеяться»<sup>41</sup>. Однако источником русофильства мог быть не только страх. Так, например, воодушевленный данным в его честь банкетом Кулаковский описывает ситуацию, знакомую почти всякому оказавшемуся в Сербии русскому: «Нужно много усилий над собою всякому славянину, чтобы превратиться в европейского раба. А лишь покопается он в себе и даст волю своей душе — воскресает старая мощь и сила искренних и глубоких связей с нами. Нужно видеть, как толпа в 300–400 человек, состоящая и из писателей и чиновников — интеллигенции, и из сапожников и торговцев — малограмотных, электризуется при имени России и русского»<sup>42</sup>. К «пошлой интеллигенции» П.А. Кулаковский, как и другие славянофилы, очевидно, не причислял военных и сельское население. Так, он упоминает «народных учителей», которые «действительно принадлежат к числу тех недоумков-радикалов, образцы которых у нас так часты, — но теперь здесь они представляют здоровый элемент народности и изо всех сил проповедуют о спасении сербской народности от Австрии»<sup>43</sup>.

Особую позицию по отношению к Сербии занимал Н.П. Гиляров-Платонов. Близкий к славянофилам, этот переквалифицировавшийся из богослова в журналисты «неопознанный гений» в какой-то степени действительно является уникальной фигурой для общественной жизни той поры. Несмотря на отмечавшуюся современниками «бесцветность» своих взглядов, Гиляров полностью не принадлежал ни к одному из идейных лагерей — в его текстах находили отражение многие расхожие идеи того времени. Гиляров-Платонов отрицал «славянофильский» принцип «лингвистической народности» (Возвращение... 2007: 248) и считал, что назвать Россию «славянской державой» — то же самое, что и «почтить венгров названием вогульская держава... Русская держава и русский народ суть русские и не более того; им принадлежит мировое значение и мировое будущее, не славянам» (Возвращение... 2007: 258). Признавая «цементом, нас связывающим с восточными славянами» — не столько историческое православие, сколько «задатки, в нём лежащие» (Возвращение... 2007: 260), Гиляров называл стремление России овладеть Константинополем — «чувством лакея, мечтающего поспать в постели барина» (Возвращение... 2007: 262).

Руководствоваться в балканской политике следовало «русским духом, этой народностью *suis generis*, в которой каждый плебей, каждый раб человечества слышит брата» (Возвращение... 2007: 265). Между прочим, сравнивая католичество с исламом, публицист проводил прямую аналогию между русским панславизмом и западным «антипапским» движением: «Мы занимаем то место на Востоке против восточного Рима магометанского, какое цивилизация занимает на Западе против западного Рима

41. ОР РНБ. Ф. 14. Ед. 190. Л. 2–20б.

42. ОР РНБ. Ф. 14. Ед. 191. Л. 2.

43. ОР РНБ. Ф. 14. Ед. 191. Л. 20б.

католического»<sup>44</sup>. Венцом же прогресса публицист считал будущее «расцентрование человечества... все общественные функции получают свои центры, не совпадающие с государствами, которые сами превратятся, сужаясь в своей функции, в учреждения, параллельные другим» (Возвращение... 2007: 250).

Взгляды Н.П. Гилярова-Платонова можно классифицировать как либеральные — однако лишенные того преклонения перед внешними формами западных порядков, которое традиционно свойственно большинству российских либералов. В этой связи представляет интерес письмо Н.П. Гилярова-Платонова к сербскому митрополиту Михаилу, написанное в 1878 г. и опубликованное С.Ф. Шараповым в «Русском труде» в 1898 г.

Прежде всего Гиляров в своём послании опровергал утверждения о стремлении России к экспансии на Балканах и подчинению Сербии: «Как бы ни „обрусел“ ваш народ, никогда Россия не посягнет на его независимость»<sup>45</sup>. Как и во многом другом, в этой уверенности Никита Петрович не был оригинален — о необходимости предоставить балканским славянам возможность свободного развития много писали не только либералы и славянофилы, но и М.Н. Катков<sup>46</sup>. Как и большинство русских публицистов того времени, Гиляров-Платонов указывал на опасность австрийского влияния: «подчинение Сербии австрийскому скипетру или даже влиянию есть потеря национальности, потеря всякой национальности...». В качестве средства «от этого паука, который уже расставил цепкие лапы» он предлагал максимально расширить экономические и культурные связи между двумя народами — например, почаще отправлять сербскую молодежь путешествовать по России<sup>47</sup>.

В ответном письме митрополит резонно отмечал, что для этого необходима прежде всего добрая воля самой России: «Нужно сделать некоторые облегчения относительно паспортов и торгового закона. Тогда явятся к вам и ученые, и купцы, и художники, и простые путешественники». Благодаря Н.П. Гилярова-Платонова за «дружеские сообщения и истинно братские советы», вл. Михаил указывал на то, что «здесь в высших сферах образовалось было мнение, что во-первых, в России ничему нельзя научиться, во-вторых, что там молодые люди заражаются нигилизмом, болезнью, которая отравляет государственный организм»<sup>48</sup>.

Ответ владыки Михаила был кратким — как, впрочем, и большинство его писем русским деятелям. Преобладали в них, конечно же, изъявления благодарности. «Наши дела, кажется, будут иметь лучший конец, коль скоро братья наши русские берут их в свои мощные руки», — радуется митрополит в письме от 1876 г. к Т.И. Филиппову, выражая также свою признательность: «Мы очень благодарны и обязаны Слав.<янского> Комитету Вашему за пособие, которым помогаете нашим здесь словом и делом»<sup>49</sup>. В 1878 г. в письме к М.Н. Каткову митрополит выражает публицисту «сердечную свою к Вам благодарность за любовь, которую оказываете нам и в газете

44. Цит. по: Шарапов, 1903: 39.

45. Русский труд. 1898. № 1. 3.01.

46. Московские ведомости. 1876. № 105. 13 мая.

47. Русский труд. 1898. №1. 3.01.

48. ОР РНБ. Ф. 847. Ед. 659. Л. 10б.

49. ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Ед. хр. 2199. Л. 62.

своей, и своим участием и содействием»<sup>50</sup>. Точно так же краток ответ вл. Михаила С.О. Бурачку — консервативному публицисту старшего поколения, направившего митрополиту «на общее обсуждение» с М.Г. Черняевым обширное послание «о близости наступающего обращения измаильтян и израильтян к Православию»<sup>51</sup>. Помимо обычных вежливых формулировок сербский митрополит отмечал, что «начать дело деятельнее относительно обращения турок в православие» возможно будет лишь тогда, когда православные «христиане получают хоть малейшую часть свободы»<sup>52</sup>.

Значительно подробнее и обстоятельнее письма вл. Михаила к Т.И. Филиппову — в них обсуждалась по преимуществу околоцерковная проблематика, к тому же во многом лично затрагивавшая митрополита: обстоятельства его отставки и греко-болгарский церковный раскол (русскому читателю знакомый по публицистике К.Н. Леонтьева). Объединяла двух деятелей убежденность в необходимости созыва нового Вселенского собора: «У нас так пошло все в пагубу православию, в Румынии не ладно, в Греции тоже взяла все в свои руки светская власть, в Болгарии уже известна неурядица, в Сербии австрийская неурядица, в Боснии и Герцеговине иезуиты обижают, в Азии, Африке и Турции суматоха, у Вас сохраняется внешний вид, церковного управления, но нужно всё исправить и вдохнуть жизнь... Собор очень нужен. Но где же делать его? В Царьграде или Москве — где угодно, только давайте Собора, чтобы православные еще могли видеть друг друга и совместными силами и мудростью защитить святыни»<sup>53</sup>.

Связывая свою отставку с австрийскими происками<sup>54</sup>, вл. Михаил видел в усиливавшемся вмешательстве государства в духовные дела и мировую тенденцию: «Недоумеваю, отчего так враждуют правительства церкви? Чего-то боятся и хочется им быть и жрецами всех. Послушали фразу — не может быть государство в государстве. Бисмарк сказал сие и все пошли за ним без рассуждения. А тут подошел материализм, безверие и неуважение к святыне, дух погряз в болото, человек от обезьяны толкуют мальчишкам, срамя попов за выдумку Бога, и сим уже открывают дорогу всякой мерзости»<sup>55</sup>. «Положение тяжелое, испорченность великая, соблазны вреднейшие», — подводил он в 1888 г. итог своим размышлениям о положении сербского общества и Церкви<sup>56</sup>.

Таким образом, русско-сербские отношения в глазах общественных деятелей обеих стран были тесно связаны с внутривосточной проблематикой. Показательно, что наибольшего взаимопонимания русские панслависты достигли именно с сербскими радикалами. В целом взаимоотношения славянофилов и радикалов представляются крайне важным сюжетом, позволяющим глубже понять сущность славянофильства. Подробно разобранная в работах А.Л. Шемякина (Шемякин, 2010) программа сербского радикализма по сути представляла собой сбывшуюся славянофильскую уто-

50. РГАЛИ. Ф. 262. Оп. 3. Ед. 10. Л. 10б.

51. ОР ИРЛИ. Ф. 34. Ед. 37. Л. 1.

52. ОР ИРЛИ. Ф. 34. Ед. 141. Л. 1.

53. ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Ед. 2199. Л. 20.

54. ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Ед. 2199. Л. 150б.

55. ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Ед. 2199. Л. 15.

56. ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Ед. 2199. Л. 470б.

пию. Сам лидер радикалов Никола Пашич в 1887 г. уверял русские власти в том, «наша партия имеет сходство с русско-славянской партией, которую Запад также окрестил именем радикальной» (Шемякин, 1994: 112–113). Однако куда больше, чем интерес Пашича к «бессмертному русскому писателю Данилевскому», сближал радикалов и славянофилов их демократизм — «народническая доктрина, главным социальным стержнем которой являлся эгалитаризм» (Шемякин, 1994: 109). У славянофилов этот эгалитаризм выразился в так полюбившейся О.Ф. Миллеру фразе И.С. Аксакова: «Мы русские не рыцари — мы сам народ, мы plebs»<sup>57</sup>. Не случайно К.Ф. Головин отмечал в своих воспоминаниях: «Наше сочувствие к единоверцам, в сущности, ни во что не верующими, было с одной стороны подогрето истинными славянофилами и певшими с ними в унисон шальными дамами, а с другой — революционными поползновениями, всегда готовыми присоединиться к любому восстанию... Революционный черт пользовался им, показывая даже в иной час свое свиное копыто» (Головин, б.г.: 296, 299).

На это распространенное обвинение резко возражал А.А. Киреев: «Восстания славян против турок нельзя уподоблять революции нигилистического характера; ведь поэтому и Дмитрий Донской, и Александр Тверской, и Иоанн III должны попасть в революционеры! Разве ханы Золотой Орды не были нашими законными владыками? Разве владычество их не было освящено временем, не было торжественно признано князьями?» (Известия... 1883: 13) Однако для большинства славянофилов и близких к ним деятелей связь славянского вопроса с процессом демократизации русского общества была очевидна.

При этом, поскольку внутренние дела империи не могли вполне свободно обсуждаться на страницах отечественной печати, восточный вопрос на протяжении десятилетий был удобным поводом поднимать и внутривосточную проблематику. Так, И.В. Ламанский еще в 1860-х гг. писал И.С. Аксакову: «Общение наше со славянами считаю одной из главнейших задач наших. Оно не только находится в тесной связи с крестьянским вопросом — оно есть одна сторона его»<sup>58</sup>. «Сербское дело во многих отношениях имеет важность для России», — в 1869 г. внушал в.кн. Александру Александровичу К.П. Победоносцев (Письма... 1925: 9).

В 1880-е гг. сербы становятся для русских монархистов отрицательным примером. Кулаковский считал, что «все теперешние дела сербские — могут служить ярким доказательством нашим либералам бессмысленности конституционных учреждений, перенесенных на славянскую почву»<sup>59</sup>. Правда, при этом он возмущался тем, что «Московские ведомости» удаляли из его корреспонденций посвященные этим учреждениям фрагменты: «При всем моем уважении к М.Н. Каткову, я должен сказать, что его страх пред всяким словом, где говорится о свободе печати, о свободном развитии самоуправления — даже в Сербии, — вполне неуместен»<sup>60</sup>. Однако набравший силу процесс демократизации русского общества, объективно связанный с подъемом националистических настроений (Геллнер, 1991: 108), делал сербский вопрос неотъемлемой частью поиска национальной идеологии последней четверти XIX в. Об этом,

57. Журнал Министерства народного просвещения. 1888. № 9. С. 183.

58. ОР РГБ. Ф. ГАИСП. К. 16. Ед. хр. 1. Л. 18.

59. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 44. Л. 29об.

60. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 44. Л. 10.

в частности, писал Кулаковскому А.А. Киреев. С его точки зрения, «120-миллионная масса» русских без славян, «сама по себе ничего не стоит, пока она не одухотворена», она «как таковая не представляет никакого этического значения»<sup>61</sup>. Нетрудно догадаться, что Сербии в этой схеме отводилась роль, не вполне отвечавшая самолюбию сербской национальной интеллигенции. Закономерно было и недоверие её наиболее образованной части к подобному альтизму.

## Литература

- [Аксаков И.С.]. (1896). Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Ч. 2: Письма к разным лицам. Т. 4: Письма к М.Ф. Раевскому, к А.Ф. Тютчевой, к графине А.Д. Блудовой, к Н.И. Костомарову, к Н.П. Гилярову-Платонову. 1858–1886 гг. Санкт-Петербург: Издание Императорской публичной библиотеки.
- Возвращение Н.П. Гилярова-Платонова. (2007). Коломна: Коломенский гос. пед. ин-т.
- Геллнер Э. (1991). Нации и национализм / пер. с англ. Т.В. Бердиковой, М.К. Тюнькиной. Москва: Прогресс.
- Головин К.Ф. (б.г.). Мои воспоминания за 35 лет. Санкт-Петербург: Т-во М.О. Вольф.
- Данченко С.И. (1989). Русско-сербские общественные связи. 70–80-е гг. XIX в. Москва: Наука.
- Достоевский Ф.М. (1995). Собрание сочинений: в 15 тт. Т. 14. Санкт-Петербург: Наука.
- Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества. 1883. № 1.
- Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества. 1884. № 8.
- К вопросу о положении сербской Церкви (Перепечатка из «Востока», № 1, 1885) // Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества. 1885. № 1.
- Клоппенбург А. (1894). Страница из истории восточного вопроса // Русское обозрение. 1894. № 1.
- Кулаковский П.А. (1883). Сербия в последние годы // Русский вестник. Т. 164. С. 738–765.
- Лантева Л.П. (1998). Славянский вопрос в мировоззрении П.А. Кулаковского (по архивным материалам) // Славянская идея: история и современность. Москва: ИСБ. С. 111–125.
- Леонтьев К.Н. (1996). Плоды национальных движений на православном Востоке // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. Москва: Республика. С. 534–566.
- Мещерский В.П. (1877). Правда о Сербии. Санкт-Петербург: Типография Оболенского.
- Мещерский В.П. (2003). Воспоминания. Москва: Захаров.
- НД [Дурново Н.Н.]. (1890). Государства и народы Балканского полуострова, их прошедшее, настоящее и будущее и Болгарская кривда. Москва: Тип. Лессенера и Романа.
- Неведенский С.М. (1888). Н. Катков и его время. Санкт-Петербург: Тип. А.С. Суворина.
- Пархоменко Д.В. (2008). Внешнеполитические аспекты процесса модернизации Сербии 80-х гг. XIX в. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Казань.
- Письма К.П. Победоносцева к Александру III: в 2 тт. Т. 1. (1925). Москва: Новая Москва.
- Теплов В. (1882). Греко-болгарский церковный вопрос по неизданным источникам // Русский вестник. Т. 159. С. 379–444.

61. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 50. Л. 210б.



- Хевролина В.М.* (1999) Власть и общество: борьба в России по вопросам внешней политики. 1878–1894 гг. Москва: Ин-т российской истории.
- Шарапов С.Ф.* (1903). Неопознанный гений. Москва: Типография А.В. Васильева.
- Шарый А., Шимов Я.* (2011) Корни и корона: очерки об Австро-Венгрии. Москва: Колibri.
- Шемякин А.Л.* (1994). Обзор деятельности сербской оппозиции. Записка Н. Пашича директору Азиатского департамента МИД России И.А. Зиновьеву. 1887 // Исторический архив. 1994. № 5. С. 108–135.
- Шемякин А.Л.* (1997). Сербский митрополит Михаил: годы изгнания (1883–1889) // Церковь в истории славянских народов. Москва: Ин-т славяноведения и балканистики. С. 259–273.
- Шемякин А.Л.* (1998). Идеология Николы Пашича: формирование и эволюция (1868–1891). Москва: Индрик.
- Шемякин А.Л.* (2002). Митрополит Михаил в эмиграции (вместе с Николой Пашичем против Милана Обреновича) // Славянский альманах. 2002. С. 112–129.
- Шемякин А.Л.* (2006). Генерал М.Г. Черняев и Сербская война // *Токovi istorije*. 2006. № 1–2. С. 7–28.
- Шемякин А.Л.* (2010). Идеология сербского радикализма (1885–1903 гг.): историографические стереотипы и дилеммы // Россия и Сербия глазами историков двух стран. Санкт-Петербург: Алетейя. С. 143–164.
- Spectator [Грингмут В.А.]*. (1890). Наши братья // Русское обозрение. 1890. № 7.
- Spectator [Грингмут В.А.]*. (1891). Сербские скандалы // Русское обозрение. 1891. № 3.

# Запрещенная 6-я статья И.С. Аксакова из цикла «О взаимном отношении народа, общества и государства»<sup>1</sup>

*Андрей Тесля\**

**Аннотация.** Впервые публикуются 2 варианта запрещенной цензурой 6-й статьи И.С. Аксакова «О взаимном отношении народа, общества и государства», посвященной истории земского начала и его соотношения с государственным в эпоху от Ивана IV до Петра I. Публикация сопровождается вступительной статьей, освещающей общие положения учения Аксакова о народе, обществе и государстве, а также раскрывающей цензурную историю публикуемых текстов.

**Ключевые слова.** Народ, общество, государство, земство, славянофильство.

Цикл статей Ивана Сергеевича Аксакова (1823–1886) «О взаимном отношении народа, общества и государства», опубликованный впервые в издаваемой и редактируемой им газете «День» в марте—апреле 1862 г., широко известен и давно находится в центре внимания исследователей русской общественной мысли. Историческая значимость данных статей в контексте развития славянофильского учения была впервые оценена и обоснована в работах С. Лукашевича (Lukashevich, 1965: 55–63) и Н.И. Цимбаева (Цимбаев, 1978: 167–215; Цимбаев, 1986: 218–224). Публикация статей стала одним из ключевых моментов в нарастающем противостоянии И.С. Аксакова с цензурой, приведшего в июне 1862 г. к приостановке «Дня» (возобновившего выход лишь в сентябре 1862 г., под формальной сменой редактора — до января 1863 г. в его качестве указывался Ю.Ф. Самарин). Напомним, что до 1865 г. сохранял действие цезурный устав 1828 г. и все периодические издания подвергались предварительной цензуре. В числе запрещенных цензурой статей оказалось и продолжение цикла о народе, обществе и государстве, сохранившееся, однако, в архиве И.С. Аксакова и впервые публикуемое в настоящем издании. Публикации предпослано краткое изложение учения Аксакова об обществе и историческая справка, раскрывающая цензурную историю публикуемых статей.

## Основные положения учения И.С. Аксакова об обществе

К публикации своего цикла статей Аксаков подошел весьма основательно, справедливо придавая им программный характер. Дабы его выступление не казалось случайным или произвольным (Цимбаев, 1978: 178), в феврале «День» начал печатать

---

\* **Тесля Андрей Александрович** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Тихоокеанского государственного университета. E-mail: [mestr81@gmail.com](mailto:mestr81@gmail.com)

© Тесля А.А., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

1. Исследование выполнено в рамках гранта Президента Российской Федерации (2011 г.). Тема: «Национальное самосознание в публицистике поздних славянофилов». № гранта МК-1649.2011.6.

статьи профессора юридического факультета Московского университета В.Н. Лешкова<sup>2</sup>, создателя т.н. «науки общественного права», под заголовком «Что такое общество и что такое земство», сопроводив их следующим редакционным примечанием: «В настоящее время так часто употребляются слова: „общество“, „земщина“, „земство“, и нередко в таком разнородном смысле, что строгое определение этих выражений мы считаем не только не лишним, но даже необходимым в нашей литературе» (День. 1862. № 19. С. 9). Впрочем, содержание статей скорее разочаровало редактора, представляя из себя коллекцию бесформенных рассуждений и попыток переформулировать полицейское право (которое преподавал Лешков в университете) путем преимущественно терминологических замен<sup>3</sup> — и во 2-й статье из цикла Аксаков одновременно упоминает о публикациях сотрудника своей газеты и отмежевывается от них: «Г. Лешков первый сделал у нас опыт создать науку „общественного права“, до сих пор отвергаемую юристами, — но не об этом обществе и не об этом праве хотим мы говорить» (Аксаков, 1891: 32).

Вопрос, на который отвечает Аксаков в своих статьях, формулируется им следующим образом: «что такое общество, и какое его значение в России, между Землею и Государством?» (Аксаков, 1891: 31). Разграничивая понятия, Аксаков выстраивает следующую систему:

1) Под **народом** «в тесном смысле и более строгом» понимается «*простой* народ, то народное множество, которое живет жизнью непосредственной. <...> Народ состоит из отдельных единиц, имеющих каждая свою личную разумную жизнь, деятельность и свободу; каждая из них, отдельно взятая, не есть народ, но все вместе составляют то цельное явление, которое называется народом и в котором исчезают все отдельные личности. Поэтому народ не есть агрегация или совокупность лиц с их совокупною деятельностью, а живой, цельный духовный организм, живущий и действующий самостоятельно и независимо от лиц, составляющих народное множество» (Аксаков, 1891: 33–34).

Народное творчество (результатом которой являются соответствующие формы народной жизни) является бессознательным: «Народные единицы не *замечают* здесь участия своей личной мысли, участия, однако, несомненного; здесь нет *посредствующего* действия мысли между отдельною личностью в народе и народом. Как самое народное творчество принадлежит в с е м у народу, а не отдельным лицам, так в с е м у же народу принадлежит пока и сознание этого творчества» (Аксаков, 1891: 34) — т. е. перед нами вполне типичная и уже хорошо знакомая тогдашней российской аудитории романтическая концепция народа и народного духа (творчества), из которой следует предсказуемый через сделанный акцент на бессознательности переход к «обществу».

---

2. Лешков Владимир Николаевич (1810–1881), профессор международного и полицейского права Московского университета, близкий во 2-й пол. 50-х — 60-х гг. к славянофилам, автор сочинения «Русский народ и государство. История русского общественного права до XVIII века» (М.: Университетская типография, 1858; 2-е изд.: Москва: Юридический центр Пресс, 2004).

3. См. резкий, но во многом справедливый отзыв о В.Н. Лешкове в воспоминаниях Б.Н. Чичерина (Чичерин, 2010: 129).

2) **Общество** «есть народ на второй ступени своего развития, народ самосознающий» (Аксаков, 1891: 40), когда «личность, поглощаемая в народе, существующая и действующая в нем не сама по себе, а как часть, атом народного организма, получает вновь свое значение в обществе, но с тем, чтобы путем личного подвига и личного сознания утвердит свою связь с народом и воссоздаст новую высшую, духовную цельность народного организма» (Аксаков, 1891: 36). Общество, настаивает Аксаков, тем не менее «не есть явление политическое, <...> сила его есть сила нравственная, сила общественного мнения, и <...> орудие деятельности общества — есть слово <...>. Как скоро раздастся общественное слово, как скоро оно является как *власть имеющее*, — мы познаем существование общества» (Аксаков, 1891: 39, 42). Отметим, что хотя личность по Аксакову имеет значение не безусловное — она может быть оправдана через восстановление прежней народной цельности на новом уровне, т. е. через приведение ее к самосознанию, однако сам данный акцент на личности отнюдь не является общеславянофильским — скорее количество оговорок и ограничений, особое подчеркивание не безусловной ценности личности является предосторожностью автора по отношению к представителям славянофильского лагеря. Так, например, в 1853 г., заочно беседуя с А.И. Кошелевым, предпочитавшим простые бинарные схемы и сближавшимся в своей критике Запада скорее с Погодиным и Шевыревым, Аксаков писал (8.XII, из Харькова): «Если Запад грешит развитием личности, то мы, кажется, грешим безличностью, т. е. уничтожением личности всюду, в семье, в общине и преимущественно в сословии духовном и в жизни церковной» (Аксаков, 1892: XIII).

В рамках того же романтического видения Аксаков уточняет: «Общество ни в какой данный момент не может называться полным выражением народного самосознания. Оно есть *деятельность* народного самосознания, которое постоянно возрастая и усиливаясь, приближает народ к его конечной цели, к самосознанию» (Аксаков, 1891: 42), т. е. «народ» мыслится как субстанциальная основа (и общества, и государства), всякое выражение которой является неполным, ограниченным.

3) **Государство** возникает раньше общества, являясь как «внешнее определение, данное себе народом; деятельность его, т. е. государства, и сфера его деятельности — чисто внешние» (Аксаков, 1891: 35). В согласии с либеральной доктриной Аксаков формулирует надлежащий порядок вещей: «Государство и государственное начало должны быть отвлечены от жизни народа и общества на поверхность, и оставаться в тех скромных пределах, какие полагает им духовная и нравственная деятельность самого общества» (Аксаков, 1891: 47). Однако в отсутствие или при неготовности общества государство оказывается вынуждено брать на себя задачи, ему не принадлежащие, «создает подобие самого общества, точно так же как и подобие свободы, подобие независимости от правительства, подобие вольной общественной деятельности <...>. Разумеется, все такие старания тщетны, потому что правительство в таких случаях пытается, в то же время, дать *направление* общественному развитию, создать общество в известном духе и на известных началах, согласно своим целям» (Аксаков, 1891: 50). В отсутствие общества исчезает для народа возможность «деятельного поступательного движения, деятельной, активной силы; он беззащитен против государства и может противопоставить ему лишь силу пассивную, силу в охранении, в

сбережении своих начал, существенных элементов своей народности» (Аксаков, 1891: 48).

Делая упор на личной свободе, Аксаков оказывается близок к представлению о «новой свободе» Бенжамена Констана в противопоставлении «древней», т. е. свободы в частной сфере в противовес свободе в сфере публичной (Валицкий, 2012: 171), и, как и Б.Н. Чичерин, мыслит сохранение самодержавия в России необходимым для этих свобод (Валицкий, 2012: 156–157), однако в отличие от позиции последнего акцентируя, что право находит свою опору в общественном сознании, в противном случае оставаясь пустым звуком: «никакие законы не имеют прочности и живительного действия без помощи общественного сознания» (Аксаков, 1891: 46); «никакие учреждения, как бы свободны они ни были, никакие представительства, никакие *политические сословия*, никакая аристократия и демократия — не могут заменить *общества* и своею деятельностью восполнить недостаток деятельности *общественной*; отсутствие общественной деятельности или бездействие общественной жизни, как жизни народного самосознания, — делает народ бессильным и беззащитным, а государство несостоятельным, — хотя бы и существовали политические сословия и даже представительные учреждения» (Аксаков, 1891: 51); так, например, утверждает Аксаков, «в Англии с XIII века была и конституция, и парламент, и независимое *политическое* сословие (в которое некоторым нашим публицистам так хочется пожаловать Российское дворянство!), была и революция 1649 года: однако ж, начало Английской с в о б о д ы считается с революции 1688 года, с той революции, которая не пролила почти никакой крови и которая была скорее о б щ е с т в е н н ы м движением, чем народною революциею в обыкновенном смысле слова» (Аксаков, 1891: 49).

Именно в отсутствии или, по крайней мере, слабости общественной жизни видит Аксаков основную современную проблему России и в то же время полагает, что для ее формирования существуют все условия: «Нам недостает внутренней, общественной жизни, недостает глубоких убеждений, недостает самодеятельности, недостает силы, *силы общественной* <...>! Проснуться, ее, эту силу, вызвать, ей поработать, ее созидать — вот к чему мы должны стремиться, все, всем обществом, от мала до велика, — вот в чем наше спасение и охрана, вот единственное условие нашего развития и преуспевания!..» (Аксаков, 1891: 30–31)<sup>4</sup>, причем общественная среда мыслится как

4. Стремление к независимости общества и возможности общественной инициативы, свободной от государственного вмешательства, как это свойственно Аксакову, было столь страстным, что вызвало резкое письмо к М.О. Кояловичу\* в ответ на отправленную последним в редакцию «Дня» статью с призывом к правительственному содействию в организации православных братств в Северо-Западных губерниях. Письмо относится к периоду написания цикла статей о народе, государстве и обществе (28.II.1862) и столь характерно, что мы считаем нужным привести из него обширное извлечение:

«...Вашу заметку о братствах решительно отказываюсь поместить. Рука не поднимается на такое дело. И без того лгано и налгано на Святой Руси довольно. Нет! мы хотим провести официальную ложь еще и тут, где до сих пор ее не было! Заводить извне братства, в наше время, при содействии Правительства, помощью барынь, — братства — как средство понимаемое политически, — есть — извините — фальшивая мысль. Вы не вдохнете в них той внутренней силы духа, той искренности, той наивности убеждения, которые одни давали им жизнь и плодотворное значение. Для меня нет ничего противнее лжи официальной, вносимой в область веры, чувства, свободы. Ненавижу я Kaiserlich-Königlicher Liberalismus, Kaiserlich-Königliche Religion, Gefühle, и проч.; ненавижу штатных миссионеров,

бессловная: «Чем меньше сословий, чем меньше перегородок, разделяющих людей между собою, тем легче их соединение, тем возможнее дружная деятельность единиц» (Аксаков, 1891: 53)<sup>5</sup>.

В письме к Ю.Ф. Самарину от 22.III.1862 г. И.С. Аксаков так отзывался о своих статьях: «Как неприятно и даже страшно, даже дерзко писать такие статьи как плод одиночной мысли, которой и созреть было некогда, писать без предварительного суда и проверки. Мне кажется, что эти статьи восполняют некоторый пробел в славянофильском учении Константина о государстве и земле. Там не было места обществу, литературе, работе самосознания. Непосредственность народного бытия и деятельность сознания, безличность единиц, народ составляющих, и личная деятельность их в обществе — все это не было высказано, а потому сбивало с толку публику и читателей; потому что понятия эти и представления, как не разграниченные, постоянно смешивались. В представлении нашем о допетровской Руси нет и места обществу, да и вообще нет места всем этим вопросам» (Аксаков, 2012: 235; Цимбаев 1978: 178).

прикомандированных апостолов, и т. п. Братство есть живое явление, требующее того отношения к вере, которое невозможно в нашей цивилизованной публике; оно должно возникнуть свободно, органически, само собой. Должно возникнуть из ничего, на гроши медные, под влиянием проповеди искреннего миссионера. Вы можете частным образом убедить того или другого дать денег в пользу братств, но сохрани Бог, если Правительство или правительственное общество будет тут участвовать. Обращаться же к публике с просьбою денег на заведение братств, или на заведение дела, имеющего одушевить существующие останки, это все равно, что собирать денег на заведение Апостолов и миссионеров, которых нет <[вставка над строкой:] еще не имеется. Ну хорошо:> Деньги соберутся. Надо заводить братства. Командируется чиновник, снабженный указом Его Императорского Величества из Святейшего Синода. Устанавливаются какие-то жалкие подобию братств, подчиняются контролю местного Епархиального начальства, обязываются подавать отчеты и писать рапорты. . . Фу, какая мерзость! Неужели Вы еще верите в учреждение, т. е. что форма учреждения что-нибудь значит и может создать? Тогда отлично было бы жить на свете, чрезвычайно легко. Написал на бумаге учреждение, приставил начальство с контролем за тем, чтобы учреждение действовало. . . И учреждение будет мертвою буквою, лишеною духа животворящего. А животворящий дух не дается сверху.

Не увлекайтесь сочувствием барышень и проч. Просите деньги от Тютчевой (которую очень люблю, между прочим), но как от Анны Федоровны Тютчевой, но не как от Фрейлины Двора и проч. Пробуждайте дух Православия в народе, но не требуйте покровительства власти: оно способно все опакостить. — Бросьте эту мысль, Михаил Осипович, но поезжайте летом в Литву, пройдете ее пешком из конца в конец и горячею проповедью пробуждайте дух, заснувший в народе. Тогда возникнут братства, и тогда пожалуй — пусть обратятся они к нам за помощью. Но не к модным дамам, которые очень будут рады собрать Вам денег на братство посредством благотворительный лотерей, спектаклей, балов, кокетства, моды и суеты.

Ив. Аксаков.

28 Фев. 1862.

P.S. Положительно не печатаю этой заметки, не хочу участвовать в таком деле» (ИРЛИ, ф.3, оп. 2, ед.хр. 22, лл. 18–19об).

\* *Коялович Михаил Осипович* (1828–1891), историк, публицист и издатель, основатель «западно-русской» исторической школы. Публиковался в изданиях Аксакова «День», «Москва» и «Русь», в частности в «Дне» вышли «Чтения по истории Западной Руси», затем выпущенные отдельным изданием.

5. Напомним, что в самом начале 1862 г. («День», № 13 от 6.I.1862) Аксаков выступил с призывом к «самоликвидации дворянства как сословия», утверждая, что после отмены крепостного права дворянство утратило основания своей сословной замкнутости и должно войти в единое «земство» (Аксаков, 1887: 214–220).

Последняя фраза представляется ключевой для понимания цели Аксакова — связать славянофильскую социально-политическую доктрину в том виде, в каком она выразилась в статьях покойного брата, с современной ситуацией, т.е. реализовать ту задачу, которая была общей для всей публицистической деятельности Аксакова: представить славянофильство не как мертвое учение, а исходя из него оценивать и осмысливать все ключевые вопросы современности. В то же время Аксаков стремился представить свои взгляды (разделяемые в данном случае Ю.Ф. Самариним) как дополнение, уточнение взглядов брата — в действительности осуществляя их качественную трансформацию и признавая это<sup>6</sup>. Если К.С. Аксаков противопоставлял в своих работах, написанных после 1848 г., «Землю» и «Государство», отстаивая тезис о «негосударственности» русского народа, его неполитичности<sup>7</sup>, то И.С. Аксаков, вводя третий член в данную конструкцию, «Общество», тем самым стремится создать и «третью сферу», между народом и государством, сферу совместного действия и мысли, автономной от государства — и при этом, в отличие от «Земли» К.С. Аксакова, не тяготеющей фактически к отождествлению с «частной жизнью».

Ю.Ф. Самарин, отзываясь на публикацию статей, писал Аксакову 13.V.1862 г.: «Они превосходны, и я должен тебе сказать, что, читая их, я удивился тому, что никто из нас до сих пор не догадался осветить эту сторону вопроса. Именно потому, что она оставалась до сих пор в тени, к коренному разномыслию между нашими и не нашими примешивались недоразумения, которые теперь отпадают» (цит. по: Цимбаев, 1986: 219).

Фактически Аксаков мог настаивать на «неполитическом» характере «общества» в своей интерпретации лишь путем крайнего сужения понятия «политического», сводя его до «деятельной, политически организованной власти» (Аксаков, 1891: 46) и тем самым, формулируя тезис о формировании политического и гражданского общества, избегать требований политического характера.

## Цензурная история статьи

Наибольший вклад в изучение цензурной истории цикла статей о народе, государстве и обществе внес Д.А. Бадалян (Бадалян, 2011: 103–113), сумевший кардинальным образом изменить сложившиеся представления о возникшем конфликте за счет привлечения материалов РГБ (фонд Головнина) и РНБ («царские обозрения»), доказав, что решение о цензурном запрете 6-й статьи аксаковского цикла было приня-

---

6. В письме от 10.III.1862 г. Аксаков уведомлял графиню А.Д. Блудову\* о выходе первой статьи цикла и сообщал: «Эта статья ведет за собою целый ряд статей, по моему мнению, довольно важных, развивающих целое новое учение об обществе; в какой степени *они мне удалось* — это другой вопрос» (Аксаков, 1896: 245–246).

\* Блудова Антонина Дмитриевна, графиня (1813–1891), дочь графа (с 1842 г.) Д.Н. Блудова (1785–1864), на момент событий состоявшего (с 1855 г.) президентом Академии Наук и в 1862 г. назначенного председателем Государственного Совета. Состояла при дворе, в 1863 г. став камер-фрейлиной, пользовалась значительным влиянием при дворе, а в рассматриваемый период и через влияние на отца. Принимала большое участие в благотворительных организациях и акциях, имевших своей целью поддержку православия в Западных губерниях.

7. О концепции К.С. Аксакова см. подробнее: Цимбаев, 1986: 158–164.

то лично императором (вопреки существовавшему до этого момента мнению о том, что решение принималось управляющим Министерством народного просвещения А.В. Головниным<sup>8</sup>).

Как уже отмечалось ранее, отношения И.С. Аксакова с цензурой были весьма напряженными с самого начала издания «Дня», однако на высшем уровне рассуждения о народе, государстве и обществе привлекли внимание, судя по всему, лишь с появлением 4-й статьи. В т.н. «царском обозрении»<sup>9</sup> (№ 54 от 27.III.1862) ее содержание излагалось следующим образом: «„Обществом“ называет „День“ сознательную часть народа и приписывает ему чрезвычайное значение. „Его сила, — говорит автор, — не в том или другом сословии, а в сумме образования всех сословий. Где нет ‘общества’, там народ лишен возможности деятельного поступательного движения“. Слепая масса имеет силу, но сила эта действует мгновенно и редко разумно: „общество“ должно руководить ею. Всякого рода политические перевороты суть только внешние перемены, если они не опираются на сознательную часть нации <...>. Где нет „общества“, там правительство или, как называет „День“, — „государство“ поневоле должно принимать на себя инициативу многого такого, что ему не должно было бы подлежать; там оно принуждено между прочим создавать призрак „общества“, т. е. сословия людей образованных и независимых; но эти призраки так же мало имеют действительного значения, замечает „День“, как представители крестьянского сословия в присутственных камерах наших палат. „Общество“ и общественное мнение с его различными „направлениями“ (которые автор противопоставляет „партиям“) с одной стороны, а с другой „государство“ — вот две главные, и хоть иногда соперничающие, но всегда совместно действующие силы в здоровом организме народном» (цит. по: Бадалян, 2011: 105).

Практически одновременно начались проблемы с продолжением цикла — направленная в Московский цензурный комитет 5-я статья (предназначенная для № 25 «Дня» от 31.III.1862) подверглась запрещению. В протесте на действия Московского цензурного комитета И.С. Аксаков писал: «Основная мысль статьи 25 №, равно как статей 22, 23 и 24 №№, заключается в том, что никакие политические учреждения, никакие конституции, никакие внешние гарантии не обеспечивают свободы народной жизни и развития; обеспечение находится только в развитии чисто нравственной силы просвещения, в развитии общества, которое есть не учреждение политическое, а среда, в которой вырабатывается народное сознание... Комитет не понял моей ста-

---

8. Данное суждение опиралось на мнение И.С. Аксакова, отраженное в его переписке — в свою очередь источником данного мнения был сам А.В. Головнин\*, который, информируя о запрете статьи, не уведомил адресата о том, что окончательное решение принималось Государем (более подробно данная ситуация будет рассмотрена ниже).

\* Головнин Александр Васильевич (1821–1886), представитель т.н. «константиновцев», т.е. правительственной «партии», связанной с Великим Князем Константином Николаевичем, служил при последнем в Морском министерстве. С 1861 по 1866 — главноуправляющий министерством, а затем министр народного просвещения, после отставки с министерского поста назначен членом Государственного Совета.

9. «Извлечения из газет и журналов» для представления Государю Императору с января 1862 г. готовились чиновниками для особых поручений Главного управления цензуры П.И. Капнистом и П.К. Щебальским, а затем и Е.М. Феоктистовым (Аксаков, 2012: 240).



ты, не понял ее основной мысли» (Аксаков, 2012: 241). Он настаивал, что «комитет не понял его, обратив внимание на отдельные выражения, а не на „смысл, приданный этим выражениям“» (Бадалян, 2011: 106), и объясняя «смысл», писал: «Республиканское правительство, парламент, если не сдерживаются в своих пределах обществом, представляют еще большую опасность для народного развития, чем власть самодержавная, ибо, под видом свободы, вносят начало государственное, начало внешней правды, в самую сокровенную глубь народной совести, заменяют внешнюю политическую свободой свободой внутреннюю <...>. Обращаясь к России, мы видим, что в ней политических учреждений, гарантирующих свободу не было, но была развита жизнь земская, и земля находилась в самом тесном дружеском союзе с Государством. <...> Но заменять роль общества государству несвойственно <...>. Вся наша забота в настоящее время сводится к усилению нравственному обществу, к сознанию начал нашей народности, к деятельности мысли и науки; и всякие внешние политические гарантии были бы опасны для нашего развития, внося к нам тот же государственный, не общественный элемент только в злейшей или опаснейшей форме, в виде политической, следовательно, не истинной, не внутренней свободы» (цит. по: Бадалян, 2011: 106).

Одновременно с официальным протестом Аксаков пишет к А.В. Головнину, убеждая министра: «Я начал целый ряд серьезных статей, целый трактат об обществе, и в этом строгом труде чужд совершенно всяких намеков, выходов и тому подобных несерьезных приправ», утверждая, что цензуру смущает только тон статей (Цимбаев, 1978: 182). В этом отношении публицист недооценивал своих цензоров — председатель Московского цензурного комитета М.П. Щербинин<sup>10</sup> в ответ на протест Аксакова доносил министру, что в запрещенной статье усмотрено сходство со статьей К.С. Аксакова «Краткий исторический очерк земских соборов» («День», № 13 от 10.I.1862) и «полагал, что разрешение статьи И. Аксакова означало бы одобрение предосудительного... направления» (Цимбаев, 1978: 182, прим. 34).

Настойчивость Аксакова в данном случае имела успеха — Головнин, лично просмотрев статью и отметив в ней шесть «сомнительных мест», передал ее 5 апреля на рассмотрение императора<sup>11</sup>, который, исключив еще три места (содержавшие непри-

---

10. Щербинин Михаил Павлович (1807–1881), сенатор с 1856 г., в 1860–1865 гг. член Главного управления цензуры и председатель Московского цензурного комитета; участвовал в составлении проекта устава книгопечатания (утв. 6.IV.1865). С 30.VIII.1865 по 2.XII.1866 — начальник Главного управления по делам печати.

11. Реакция Аксакова на известие Головнина, что его статья передана на высочайшее рассмотрение, отразилась в письме к графине А.Д. Блудовой от 10.IV.1862: «Я получил официальное уведомление от Головнина, что „статья моя будет представлена Государю, и потому ответ последует не скоро“. Можно заранее предвидеть ответ, судя по тому толкованию, которое дает Головнин моей статье, и которое вы мне сообщили в последнем вашем письме. Признаюсь — утруждать Государя цензурованием статей и сваливать на него с себя ответственность — по моему мнению — просто безнравственно! Какой же Государь цензор? Каково же ему читать статью без начала и конца, не зная ее связи с другими статьями и с целым порядком идей, ему совершенно чуждых? Просто безобразно и безнравственно! И это в то время, когда с такой помпой возвещают о преобразовании цензуры!» (Аксаков, 1896: 251).

Тем более восторженной была реакция Аксакова после благополучного для него решения императора — в письме к той же корреспондентке от 16.IV.1862: «Я всею душою благодарен моему ново-

ятные оценки государства), разрешил статью печатать в исправленном виде<sup>12</sup>. Получив разрешение, Аксаков сразу же задается вопросом о судьбе дальнейших статей: «Теперь для меня вопрос, как поступят они с продолжением: неужели опять будут посылать? Этот вопрос решится послезавтра, в среду (Цензурный комитет) для передовой статьи 28-го №. Есть много оснований предполагать, что пошлют: „Ну так пусть цензурует, благо охота есть! Мы уж с толку сбились совсем!“» (Аксаков — гр. А.Д. Блудовой, от 16.IV.1862: Аксаков, 1896: 252–253).

Подозрения оказались оправданны — 6-я статья, предназначавшаяся для № 28 «Дня» от 21.IV.1862 была переслана Московским комитетом в Петербург<sup>13</sup>, а 22.IV ее вместе с корреспонденцией из Литвы А.В. Головнин представил на рассмотрение Александра II, отметив места, которые находил невозможными публиковать (см. 1-й вариант статьи); «император, отвечая на всеподданнейшую записку управляющего министерством, указал, что и передовая статья Аксакова, и корреспонденция из Литвы „решительно не должны быть печатаемы“» (Бадалян, 2011: 110). Получив ответ и не зная, что решение принято самим императором, Аксаков пытается бороться и пишет 29.IV.1862 своему другу со времен Училища правоведения кн. Дмитрию Оболенскому, в то время возглавлявшему комитет по пересмотру цензурных установлений:

«Ты знаешь, что моя передовая статья в 27 № была цензурирована *en hautlien*. Многое вычеркнуто, но вообще процензурировано очень добросовестно. Чрезвычайный Цензор оставил все мысли, противные его убеждениям, только смягчил резкость выражения. Ал.В. Головнин был, напротив, уверен, что статья не будет пропущена, и накануне объявил об этом Графине Блудовой. Это ему было досадно. Подаю я новую

---

му цензору. Он оказывает замечательные цензорские способности, что даже возбудило зависть московских цензоров. Но говоря серьезно, он поступил очень добросовестно: оставил много мыслей, которым сочувствовать никак не может, и смягчил только выражения. К сожалению, он вычеркнул несколько фраз, которые уже были напечатаны в одном из предшествовавших Нумеров и приведены мною оттуда. Вычеркнул также одно место, взятое из статьи, напечатанной в „Русской Беседе“ в 1856 году. Наконец в одном месте оставлена голова фразы, существительное, а глагол зачеркнут! Выходила бессмыслица! Я должен был приставить новый хвост, и этот ничтожный хвостик задал много работы Щербинину. Прибавить что-нибудь после верховной цензуры — ведь это дерзость! Так оставить — еще хуже: все будут знать, откуда и отчего бессмыслица! Мяли-мяли этот хвост и приставили к львиной голове хвост овечий. Вообще статья очень потеряла.

Но я все же искренне благодарен моему цензору за то, что пропустил, с его точки зрения, много: это дает мне возможность продолжать мои статьи» (Аксаков, 1896: 252).

12. Статья вышла только в номере «Дня» от 17.IV, в связи с чем в посмертном собрании сочинений И.С. Аксакова «оторвалась» от первых четырех (Аксаков, 1891: 26–59), будучи включена редакторами в V-й том под данными ими заголовком «Исторические судьбы земства на Руси» (Аксаков, 1887: 229–238). В новейшем научном издании публицистики И.С. Аксакова данная ситуация сохранилась — 5-я статья цикла напечатана в блоке статей под редакционным заголовком «Спасение — только в деятельности самосознания» (Аксаков, 2002: 642–648), тогда как первые четыре статьи помещены в разделе «Доктрина и органическая жизнь» (Аксаков, 2002: 132–157).

13. В письме от 19/20.IV.1862 г. Аксаков извещал графиню А.Д. Блудову: «Мне не пропустили пяти статей для этого <т.е. 28> №, и все отправлены в Петербург. Не пропустили передовой статьи: продолжение истории Земства от Иоанна до Петра, — на том основании, что уже не деликатно и дерзко цензурировать здесь продолжение, когда начало подвергалось цензуре там, вверху! А мне кажется не деликатно утруждать внимание Государя понапрасну!» (Аксаков, 1896: 254).

свою статью, продолжение первых. Дурак Щербинин, находя, что неделикатно с их стороны цензуровать продолжение, когда начало было цензуровано „ТАМ“, отсылает новую передовую статью г. Головнину. Ал.Вас. на этот раз решился не подавать ее Государю: чего доброго, пожалуй, пропустит! и продержав статью около двух недель, возвратил мне ее вчера, но в каком виде! Ни один цензор в мире не смел и не смеет делать того, что он сделал, нарушив цензурный устав. Он взял на себя дать статье другой смысл и оборот. Напр., я говорю — такая-то мера не хороша. Он вычеркивает не, и выходит такая-то мера хороша!.. Как назвать подобный поступок? Далее — он вычеркнул то, что было в моих же передовых статьях слово в слово сказано, нумера два-три тому назад! Он вычеркнул место, взятое целиком из Р<усской> Беседы 1856 года!! Вот прогресс-то! В таком виде, разумеется, статья напечатана быть не может, а между тем — мне необходимо было бы продолжить и кончить свой трактат об обществе и государстве. Подписчики пишут и требуют продолжения! В этом поступке Ал.В. Головнина видна какая-то месть, какая-то умышленность и преднамеренность, насмешка и неуважение к литературе. — Я право не знаю, как быть, хотел было писать ему письмо — и требовать чтобы статья моя была представлена Государю. Но сначала попробую другие средства. — А рукопись, процензурованную г. Головниным, я отдам для хранения в новый Музей, чтобы увековечить его имя... Да, забыл. На этой же неделе официально написал Щербинину, чтобы „День“ цензуровать как можно строже. Все ведь это делается во имя общей пользы!!!

Ну как же после этого обсуждать а *tete repose* заданные тобою вопросы! Если правительство стоит на той точке зрения, которая выражается в циркулях Головнина и в его цензуровании статей, — то хороши же выйдут твои законы! Не верю я ни в чем Головнину, не верю Правительству, не верю твоей комиссии. Даже страшно пособлять вам, чтобы не замарать рук своих и имени участием в ваших — враждебных пользам России делах! Вы осуждены делать ошибки и вред! „Молодое министерство“, „либеральное министерство“ уже обличило перед лицом России свою несостоятельность! Головнин и Валуев<sup>14</sup> возвращают литературу к Николаевскому *terror'a!*» (ИРЛИ, ф. 3 оп. 2 ед. хр. 30, лл. 62–63об).

Аксаков переделывает статью, смягчая выражения, но оставляя, разумеется, неизменным основное содержание (см. вариант 2, предназначенный № 30 «Дня» от 5.V.1862) и отсылает ее вновь в Петербург. Дальнейший ход событий излагает сам Аксаков в письме к кн. Дм. Оболенскому<sup>15</sup> от 2.V.1862:

---

14. Валуев Петр Александрович (1814–1890), граф (с 1880 г.), министр внутренних дел (1861–1868), министр государственных имуществ (1872–1877), председатель Комитета министров (1877–1881). Добился в 1862 г. передачи цензы в Министерству внутренних дел, пытаясь проводить более гибкую политику в отношении печати и управлять общественным мнением (в частности через создание полуофициальной газеты «Северная Почта» и т. п. начинаний). Отношение Аксакова к Валуеву было настолько напряженным, что едва ли не приближалось к состоянию личной ненависти — его он считал первым виновником своих цензурных мытарств, одновременно воспринимая Валуева как олицетворение «петербургского либерализма».

15. Оболенский Дмитрий Александрович, князь (1820/22–1881), фигура в этот период близкая и «милютинцам» (с Н.А. Милютиним он был дружен с конца 40-х г.), и «константиновцам» (с 1853 г. служил в Морском министерстве), дружен с семьей Аксаковых (см.: Аксакова, 2004), двоюродный брат Ю.Ф. Самарина. В начале 1862 г. назначен председателем комиссии, учрежденной для пересмотра, дополнения и

«Обстоятельства дела<:>

1. Я написал передовую статью. Ее послали в Петербург. Головнин в полной уверенности что статья не будет пропущена (о чем объявил Граф<ине> Блудовой и другим) представил ее Государю. Государь пропустил: статья напечатана в 27 №. Головнин бесится.

2. Написал другую передовую статью, продолжение. Посылают ее в Петербург. Головн<ин>, боясь, что Государь неравно ее пропустит, цензурует сам безобразнейшим образом искажает смысл, вместо отрицательного — становится положительный, исключает три страницы (повторение слово в слово того, что было напечатано в Дне, за три, за четыре №№) и возвращает. — ~~но Государю~~

3. Так как в этом виде напечатать статью не могу, то написал новую, отчасти переписав, отчасти исправив старое и значительно сократив. Цензура не пропускает. Я посылаю Министру при письме обе статьи: первую, на которой наложил он свое Краснописанье, и вторую, — с просьбою: в случае, если он сам не считает себя в праве разрешить мне мою статью, представить ее Государю.

4. Нынче получаю от Министра следующее письмо.

М.Г.

Ив. Сергеевич

*В ответ на письмо Ваше от 2 Мая, имею честь уведомить, что при всем желании сделать Вам угодное, я не могу изменить решение свое (1) относительно Вашей статьи и не считаю себя вправе утруждать Государя слишком частными докладами о спорах редакторов с цензорами; на Ваше замечание относительно „более чем строгого обращения“ моего с Вашею статьею, я позволяю себе вполне откровенно сказать, что Ваш журнал приносит вред всей литературе (2), ибо более всякого другого издания служит поводом к общим строгим мерам и положительно мешает всему на пользу литературе, что старается совершить Комиссия, учрежденная для пересмотра постановлений по делам Книгопечатания (3). На днях выйдут новые строгие временные правила цензорам, и причина оных — Ваш журнал. В заключение я должен сказать, что стараясь работать для пользы всей литературы вообще я не считаю себя вправе жертвовать общей пользой частным видам того или другого журнала.*

Каким образом я тебе мешаю, Оболенский? прошу объяснить. Что, ты жаловался, что ли? Отчего же в печатном циркуляре М-ра, в котором напечатаны сообщения разных Министров о замеченных ими промахах предварительной цензуры, нет ни одной заметки на „День“. Какая наглая ложь и клевета! Это известная манера — с больной головы на здоровую! Кто же ему велит соглашаться на строгие меры? О каком же облегчении литературы вы мечтаете, коли не можете переварить моей газеты!

---

изменения постановлений о книгопечатании (во главе этой комиссии, и ее преемницы, учрежденной в январе 1863, Оболенский оставался вплоть до принятия устава о книгопечатании 1865 г.). С 1863 г. также возглавлял Департамент таможенных сборов.

У тебя вообще скверная привычка не отвечать, но на это письмо я требую ответ. День приносит вред литературе? А обществу? Должно быть, Современник и Русское Слово самые безвредные журналы.

Не то же ли это отношение правительства ко мне, как и отношение его в XVIII веке к дворянину Кравцову, если только ты прочел эту статью в XIX № 28 №. Головнин бессознательно служит Немецкому началу, для которого Русская народность величайший, ненавистнейший враг. Чернышевский и Правительство одного поля ягода: оба ренегаты относительно Русского Народа, оба приверженцы Западного деспотизма только в разных видах, оба Немцы. Это ожесточенное преследование «Дня» и вообще Славянофильских органов есть явление историческое, многозначительное, — борьба Петербургского Правительства и Петровского направления с народом и народным самосознанием.

Отвечай мне немедленно. О том, что у Головнина лежит моя статья, которую он отказывается представить Государю, я доведу до сведения самого Государя. Пусть он рассудит» (ИРЛИ, ф. 3, оп. 2, ед. хр. 30, лл. 64–65об.).

Как видим, Головнин не довел до сведения Аксакова, что решение о безусловном запрещении статьи принималось самим императором. Каковы были мотивы подобного поступка, сказать однозначно трудно: начиная от стремления защитить имя императора, принимая на себя ответственность за непопулярные действия вплоть до желания поддержать свой собственный статус в глазах окружающих как управляющего министерством, способного принимать самостоятельные решения, а не послушного исполнителя чужой воли, пусть и высочайшей. Помимо прочего следует, по нашему мнению, обратить внимание на специфику «сценария власти» Александра II, определенного Р. Уортманом как «сценарий любви», когда от государя должны исходить милости и он должен привязывать к себе сердца любовью и обожанием, устанавливая эмоциональную связь; соответственно, принятие непопулярных мер падало на лиц, не отождествляемых с монархом, на безличное «чиновничество» (Уортман, 2004: ч. 1). Аксаков же интерпретирует создавшуюся ситуацию как конфликт с министерством, доходя до крайнего раздражения в адрес Головнина и Валуева. Н.С. Соханской<sup>16</sup> Аксаков пишет 6.V.1862: «Я очень рад, что мои статьи об обществе вам нравятся. Необходимо было это дальнейшее развитие славянофильской мысли, и наконец уяснить себе самому значение столь неопределенного слова: общество. Но, к сожалению, мне все не дают добраться до русского общества, к которому я хочу подойти путем историческим. <...> Государь уже статей 6 или 7 (передовых и непередовых) цензуровал для „Дня“, — и — должно отдать ему справедливость — он являл себя всегда очень милостивым, снисходительным и разумным. Он большею частью смягчал только выражения и позволял многое, что совершенно несогласно с его личными убеждениями. <...> Некоторые он запретил; но, кажется, министр нашел Государя слишком либеральным цензором и следующую мою передовую статью процензуровал сам, но так, что напечатать ее не было возможности, так она была искажена в смысле: из отрицания сделано утверждение, и наоборот. Я написал о том

---

16. Соханская Надежда Степановна (1823/25–1884), известная русская писательница 1850-х — 80-х гг. (под псевдонимом Кохановская). Ее творчество высоко ценил Аксаков, публикуя ее произведения еще в бытность редактором «Русской Беседы» (1858–1859) и вплоть до кончины писательницы.

же новую статью, того же содержания; цензура не пропустила — пошло в Петербург. Между тем — начинать новый ряд статей, не закончив начатого, мне бы не хотелось. Хочу обличать пред публикой министерский псевдолиберализм донельзя» (Аксаков, 2012: 268–269).

Накопившееся раздражение и гнев Аксаков изливает на кн. Дм. Оболенского (15/16.V.1862), приславшего ему «благоразумное» письмо: «Благодарю тебя за твое длинное письмо, любезный друг, и вполне верю, что все твои реприманды внушены искреннею дружбою, — дружбою слепую, неразумною. Разумная дружба не стала бы требовать от приятеля, чтоб он пел фистулой, или вообще не своим голосом, или как-нибудь ~~уродливо~~ нас уродовал свою личность. Разве ты не понимаешь, что День был бы не то, что он есть, не имел бы того значения, которое он имеет, если бы он издавался моею личностью, *faconnee a la* Головнин или *a la Obolensky*, если б он сколько-нибудь приобщился «казенщины»? Неужели ты думаешь, что Петербургская казенщина перестанет быть казенщиной от того, что начет рядить все в Русское платье? Была ложь, что Русских рядили в Немцев. Теперь другая ложь: Немцы рядятся в Русских! Я тогда только поверю возможности для Петербурга правительствующего — принять новое крещение, когда он отдуется, отплюется и отречется от дьявола, взошедшего в него при рождении. А покуда правительствующий Петербург не может переварить жестких слов честного человека (учению которого он имеет претензию сочувствовать!), покуда он боится свободы слова, пока испытывает родственное чувство к своей прабабке, — до тех пор не верю я желанию «искать в началах Русской жизни основы прочных преобразований». И он думает такую пошлою стереотипною фразой надуть славянофилов! О началах Русской жизни вы-то и запрещаете нам говорить! Именно запрещается мне писать о Земле, Государстве и Обществе, и о взгляде крестьян на поземельную собственность. — Стыдись! — Я понимаю очень хорошо, что вся злоба на меня происходит от того, что не удалось меня прицепить к правительственной партии. „Мы ли не славянофильничаем, <a> он нас так-таки себе и не признает“.

О том, в какой степени верен я завещанному мне учению — я могу судить лучшем <, чем> ты. О том, что мои передовые статьи не ясны для тебя, — я очень жалею; многие думают противное. Впрочем — в неясности обвиняй самого себя, т. е. правительство, т. е. цензуру. Когда Головнин так цензурует, что когда ты скажешь: эта книга не хороша, он вычеркивает не, и выйдет: книга хороша, — так как ты думаешь: легко быть ясным?

О том, чтоб писать понятно для дураков — мне и помышлять нечего. Я таким искусством не владею; если бы они поняли — они были бы не дураки, а они потому и дураки, что не понимают. Удивительные советы ты мне даешь: пиши так, чтоб дурак понял, а умный не понимал, подлец не сердился, вор не стыдился, чтобы нравилось и Долгорукому<sup>17</sup>, и Адлербергу<sup>18</sup>, и всем, кто имеет охоту и возможность мне вредить,

---

17. Долгоруков (Долгорукий) Василий Андреевич, князь (1804–1868), с 1856 г. член Государственного Совета, шеф жандармов и начальник III Отделения Собственной Е.И.В. канцелярии.

18. Адлерберг Владимир Федорович, граф (1791–1884), с 1852 г. министр императорского двора, в 1856 г. назначен также и министром уделов.

чтобы все восчувствовали себя славянофилами, оставаясь Долгорукими, Головнинными, Адлербергами, и проч. и проч.

Впрочем, оставим это. Жаль мне тебя. Человек ты не старый, а порешь такую казенную чушь!» (ИРЛИ, ф. 3 оп. 2 ед. хр. 30, лл. 66–67об.).

Оппозиционность и готовность к противоборству с цензурой в этот период у И.С. Аксакова достигают едва ли не высшей точки, сравнимой с его критическими настроениями середины 50-х годов, он сознательно идет на конфликт, отстаивая свободу печати<sup>19</sup>: закономерным итогом становится отстранение Аксакова от редактирования «Дня» и приостановка газеты с 15.VI.1862.

\* \* \*

И.С. Аксаков сохранил в своем архиве оба варианта запрещенной 6-й статьи — первоначальный, предназначавшийся в № 28 «Дня» от 21.IV.1862 (с министерской правкой), и исправленный, который он надеялся поместить в № 30 от 5.V.1862. Данные тексты были отчасти введены в научный оборот в работах Н.И. Цимбаева (Цимбаев, 1978: 183–186; Цимбаев, 1986: 219–222), характер цензурной правки проанализирован Д.И. Бадаляном (Бадалян, 2011: 109–110), однако, несмотря на высокую оценку данных текстов в истории русской публицистики и большую значимость для истории русской общественной мысли (Цимбаев, 2007: 446–447), они до сих пор оставались неопубликованными.

Текст печатается по оригиналам, хранящимся в РО ИРЛИ РАН (Ф.3. Оп. 1. Ед. хр. 55). При публикации орфография частично приведена в соответствие с современными нормами, сохранены основные индивидуальные особенности написания. Фрагменты, вычеркнутые цензурой, выделены цветом; авторская правка отражена в подстрочных примечаниях.

Подготовка текста публикации, вступительная статья и примечания: А.А. Тесля.

## Список используемых сокращений

ИРЛИ — Институт русской литературы («Пушкинский Дом») Российской академии наук, Санкт-Петербург

РГБ — Российская государственная библиотека, Москва

РНБ — Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург

## Литература

[Аксаков И.С.] (1887). Сочинения И.С. Аксакова. Т. V: Государственный и земский вопрос. Статьи о некоторых исторических событиях. 1860–1886. Статьи из «Дня», «Москвы» и «Руси». Москва: Типография М. Г. Волчанинова.

[Аксаков И.С.]. (1891). Сочинения И.С. Аксакова. Т. II: Славянофильство и западничество. 1860–1886. Статьи из «Дня», «Москвы», «Москвича» и «Руси». Санкт-Петербург: Типография А.С. Суворина.

19. Напомним, что именно «свободное слово», согласно Аксакову, есть главное «орудие деятельности общества» (Аксаков, 1891: 39).

- [Аксаков И.С.]. (1892). Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Т. 3: Исследование украинских ярмарок. Ополчение. Путешествия за границу. Письма 1851–1860 годов. Москва: Типография М.Г. Волчанинова.
- [Аксаков И.С.]. (1896). Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Ч. 2: Письма к разным лицам. Т. 4: Письма к М.Ф. Раевскому, к А.Ф. Тютчевой, к графине А.Д. Блудовой, к Н.И. Костомарову, к Н.П. Гилярову-Платонову. 1858–1886 гг. Санкт-Петербург: Издание Императорской публичной библиотеки.
- Аксаков И.С. (2002). Отчего так нелегко живется в России? / сост. В.Н. Грекова; подготовка текста, прим. В.Н. Грекова, Н.А. Смирновой. Москва: РОССПЭН.
- Аксаков Иван Сергеевич. Материалы для летописи жизни и творчества. (2012). Вып. 4: в 3 частях. 1861–1869: Редактор-издатель газет «День», «Москва» и «Москвич». А.Ф. Аксакова (Тютчева) и И.С. Аксаков. Ч. I: 1861–1862 / сост. С.В. Мотин, И.И. Мельников, А.А. Мельникова; под ред. С. В. Мотина. Уфа: УЮИ МВД России.
- Аксакова В.С. (2004). Дневник: 1854–1855 гг. Москва: АСТ; Астрель.
- Бадалян Д.А. (2011). Цикл статей И.С. Аксакова об обществе: история цензуры и неопубликованные страницы // Третьи Аксаковские чтения: Материалы межвузовской научной конференции, посвященной 220-летию со дня рождения С.Т. Аксакова (Ульяновск, 21–24 сентября 2011 года). Ульяновск: Издатель Качалин Александр Васильевич. С. 103–113.
- Валицкий А. (2012). Философия права русского либерализма / пер. с англ. О.В. Овчинниковой и др. под науч. ред. С.Л. Чижкова. Москва: Мысль.
- Уортман Р.С. (2004). Сценарии власти: мифы и церемонии русской монархии: в 2 тт. Т. 2: От Александра II до отречения Николая II / пер. с англ. И.А. Пильщикова. Москва: ОГИ.
- Цимбаев Н.И. (1978). И.С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. Москва: Изд-во МГУ.
- Цимбаев Н.И. (1986). Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века). Москва: Изд-во МГУ.
- Цимбаев Н.И. (2007). Историософия на развалинах империи. Москва: Издательский дом Международного университета в Москве.
- Чичерин Б.Н. (2010). Воспоминания: в 2 тт. Т. 2. Москва: Изд-во им. Сабашниковых.
- Lukashevich S. (1965). Ivan Aksakov, 1823–1886: a study in Russian thought and politics. Cambridge: Cambridge University Press.



<I. Первый вариант статьи<sup>20</sup>>

<Красным карандашом в верхнем левом углу, рукой Аксакова:>

Процензурировано г. Министром

<Основной текст, справа, черными чернилами:>

Москва, 21 Апреля.

Мы говорили в последний раз, что история земства России разделяется на две эпохи: на эпоху уделов до единодержавия Москвы — эпоху городских и областных веч и деятельной местной самостоятельной жизни областей и общин; и на эпоху единодержавия Москвы вплоть до самого Петра, — эпоху Земских Соборов. Мы довели свою речь до этой последней эпохи, — и продолжаем.

Насилие и кривда Московских князей не в состоянии были бы никогда, одни, сами по себе, создать единое Русское Государство, если б на то не было произволения Русского народа, если б сами отдельные общины не стремились тайно и явно, невольно и сознательно — стать единою Русскою общиною и воплотить идею — единства Русской Земли в <[вставка карандашом:] единством внешней органической формы,> едином цельном государственном и земском организме. Были, конечно, случаи сильных, упорных сопротивлений, но, говоря вообще, борьба за самостоятельность областную была ничтожна, была изумительно слаба в сравнении с тою жизненностью, которую <[вставка карандашом:] еще незадолго перед тем> проявили области <[вставка карандашом:] и с теми средствами, которыми многие из них располагали: вспомним, что дружины некоторых князей были гораздо многочисленнее дружины Московской. Следовательно неправильно мнение, будто только преимущество материальной силы дало победу Москве> в цветущую эпоху своего существования. Очевидно, что выше местного и племенного эгоизма стояло для Русского народа возможно широкое общение племен и общин, «имущих един закон христианский», по выражению Нестора, всенародное братство, общий совместный труд борьбы, терпения, развития и совершенствования. Но для достижения этой высокой цели, для того, чтобы можно было <sup>a</sup> осуществить на земле **социальное** начало общины и духовное начало братства в таких громадных, не виданных миром размерах; для того, чтобы во всей полноте и широте могло вырабатываться общерусское всенародное самосознание, — для этого необходимо было, прежде всего, отречься от себялюбивых притязаний на политическую отдельность и самостоятельность, создать внешнюю форму гражданского существования уже не областями, а <sup>b</sup>всею<sup>b</sup> Землею, устремить все усилия на создание единого государства, и олицетворяя единство в единовластии царя, **неустрасимо взвалить себе на плечи громадную тяжесть самодержавия**, не убояться ни жертв, ни испытаний, вынести Иоанна, Петра, город Санкт-Петербург. — Крепкая духовною силой, Русь не испугалась подвига и <sup>c</sup> не смотря на неправды и коварство Московских князей <[вписано:] явные и ведомые, присущие общей памяти и сознанию и проклинаемые летописцами,> она собралась под Московским стягом, зна-

20. РО ИРЛИ, ф.3, оп. 1, ед. хр. 55, лл. 28–330б.

меновавшим единство <[вписано:] не смотря на преимущество материальной силы многих отдельных областей перед областью Московскою>. Так, в позднейшую эпоху, поступила и Малороссия: ничто не влекло ее к ее Московскому государству, не заманчива была Московская администрация, не надежны ее обещания, не сочувствен быт, не одинаков уровень образования, но <[вписано:] ничто не остановило присоединения> так произволил сам Малороссийский народ, ради духовного и внешнего единства всей православной Русской Земли, ради совместного нравственного исторического подвига. — Никакие силы в мире не состоянии нарушить это единство, скованное и закаленное тысячью лет <sup>d</sup>терпения и страдания<sup>d, e</sup>.

И так настало единоедержавие Москвы. Умолкли веча; затихла шумная и буйная разноголосица отдельных общин, уступая место чаемому в будущем, не вполне еще сложившемуся <[вставка:] и доселе> хору Русской Земли. Земля была по-старому велика и обильна, но недоставало ей ни государственного, ни земского общего наряда. Прежний наряд, узкий и тесный, оказался несостоятельным; прежний областной порядок сменился беспорядком — на пути к новому, высшему, труднейшему порядку. Земская стихия, с обломками вечаевого быта, представлялась в это время действительно стихией, без формы и организации. Как ни сильно было сознание единства Русской Земли, — но вследствие <sup>f</sup> неустройства внешнего и внутреннего, вследствие преград, полагаемых деятельному кровообращению организма — пространствам, ею занимаемым, <sup>g</sup>отсутствием<sup>g</sup> всяких путей сообщения и другими историческими явлениями, — это сознание обретала <[вставка: покуда]> свою реальность, свою живую действительность<sup>h</sup> только в лице единоедержавного царя, на которого Земля и возложила <sup>i</sup>всю работу<sup>i</sup> своего строения.

Силы были соразмерные. С одной стороны, самодержавная власть, крепкая полномочием народным и потому неограниченная, <[вставлено и зачеркнуто:] новая>власть, сознающая свою силу и призвание, новая, **соблазняемая преданиями Татарской Орды и Византии**; с другой — Земля неустроенная и еще слабая, сознающая необходимость внешней власти для <sup>j</sup>внешней организации <[вставка:] себя самой>, как единой Русской Земли, для воспитания и укрепления своих собственных Земских сил. Но не только облекла она царя всею своею собственною властью и возложила на него весь труд своего устроения, она предоставила царю — больше, чем власть, — инициативу, начальное передовое движение во всяком <[вставка:] общем> деле внутренней жизни.

Отсюда, с той поры, начинается та самодержавная инициатива, которая <sup>i</sup>продолжавшись три века<sup>k</sup>, завершила наконец свою деятельность освобождением двадцати миллионов крестьян в 1861 году...

**Это явление слишком важно; <sup>l</sup> можем на нем не остановиться.**

**С точки зрения теоретической кажется и доказывать не следует, что инициатива власти вообще не в состоянии заменить живой инициативы народной или общественной. Мы уже повторяли не раз, что правительство не может брать на себя обязанности самой жизни, исправляя должность самого организма. Излишняя, переливающаяся через край деятельность правительства, захватывая область деятельности частной и общественной, мертвит жизнь, парализует народный организм, заглушает в самом основании духовные силы народа. Это то, что мы называли, в одной из передовых**

статей, ростом государства внутрь, усиления коры за счет сердцевины, столщени-ем коры, на счет прочих органов, при неправильном кровообращении, при вялости других членов тела, при устранении всех сил организма на питание внешнего покрова. Если деятельность жизни не может быть заменена деятельностью правительства, если бездействие или — употребляя технический термин — инерция народного организма постоянно вызывает инициативу власти, и постоянная инициатива власти, в свою очередь, приучает организм к недеятельности, — то очевидно, что такое непомерное <sup>m</sup>усиление<sup>m</sup> государственного <sup>n</sup>начала<sup>n</sup>, не встречая никаких преград для своего <sup>o</sup>свободного, <sup>o</sup>развития <[вписано:] и заглушая <sup>p</sup>жизнь корней, которыми само живится и существует>, должно неминуемо, логически вести до полнейшего самоотрицания, т. е.: до несостоятельности правительственной, до разрушения всего организма. Порядок внешний, имеющий притязание заменить собою мнимый беспорядок жизни, — силою той же логики развития, приводит непреложно <sup>q</sup>к анархии, к совершенному расстройству<sup>q</sup>.

Такое болезненное и опасное для самого государства развитие государственного принципа и государственной инициативы может быть остановлено и <sup>r</sup>утверждено<sup>r</sup> в пределах благой деятельности только возбуждением духовной и нравственной <sup>s</sup>жизни<sup>s</sup> самого народа<sup>t</sup>. Если ж организм народный уже не способен к <sup>u</sup>такому обратному воздействию<sup>u</sup>, то он гибнет, как тому и есть примеры в истории, но в организмах могучих, как Россия, болезнь, доходя до крайних своих пределов, вызывает ту спасительную реакцию народного духа, которая одна, единою своею духовною силою, способна возратить жизни и Земле, и Государству.

И так Русская Земля, признав и установив неограниченную Царскую власть, предоставила ей полную самодержавную инициативу. <sup>v</sup>Но что было и делать Земле? — Мы уже сказали, что она была страшно неустроена, что Земская стихия представлялась хаотическою, что прежний нард областной лопнул, а новый, государственный, не сложился, что для создания этого государственного наряда, той <[вписано:] громадной> внешней формы, в которой могло бы беспрепятственно совершаться все-народное развитие, необходимо было преодолевать <sup>w</sup>исполинские<sup>w</sup> материальные преграды, победить врагов — внешних и внутренних, победить пространство, <sup>x</sup>осадить <sup>y</sup>бродячее население<sup>y</sup>, ввести в действие все праздные и рассеянные силы; одним словом, по счастливому выражению одного из наших сотрудников, это была та страдная пора, когда потребовались все средства Земли на строение государства, своего рода снон или <sup>z</sup>усиленная помочь<sup>z</sup> <[вписано:] на языке сельского населения>. Крепкая, могучая, самодержавная власть была необходима. Народ, однажды сознав ее необходимость, решился на всякие жертвы и испытания, способные упрочить силу строительного снаряда. Народ не обманывал себя никакими призрачными обольщениями, и с самого же начала мог предвидеть, какой тяжелый предстоит ему подвиг. Постановив самодержавие, он узнал его, он на первых же порах изведal его в лице мучителя Иоанна, — и не поколебался, а возвратил этого мучителя вновь на престол, когда он временно удалился, потому что тиран и деспот был в то же время мудрым строителем.

Но разве не смогла Русская земля, давая полный простор власти в области внешней, государственной <[вписано:] положить предел ее вторжению в область внутрен-

ней жизни, разграничить сферы инициативы правительственной и общественной>, оградить свою свободу политическим учреждением, правильною организациею своего земского участия и вмешательства в дело правления. И не могла и не хотела. Главною злобою дня было строение государственной формы, разделение среды правительственной и Земской было ясно народному<sup>aa</sup> разуму<sup>aa</sup>, но не было среды общественной, не было общества, как выражения народного, не было деятельности народного самосознания, не было личного просвещения единиц, народ составляющих. Власть была необходима, но Земля могла противопоставить ей только силу непосредственного бытия народного, а не силу народного самосознания. Власть была необходима, власть могучая и беспредельная, — но если бы сама Земля, посредством какого-либо политического учреждения, облекшись в венец и багряницу Царской власти <[приписка на полях:] (по выражению К.С. Аксакова)>, приняла на себя дело строения, то она погубила бы в себе навек стихию земской, не государственной жизни, она перестала бы быть землею, она отравила бы весь организм народный началом внешней формальной правды, <sup>bb</sup>внесла<sup>bb</sup> бы полицейский <sup>cc</sup>элемент<sup>cc</sup> в самую совесть народную, убила бы на <sup>dd</sup>всегда<sup>dd</sup> внутреннюю свободу духа. Никогда самое необузданное самодержавие не может совершить такого нравственного зла, какое неминуемо совершает <sup>ee</sup>самодержавие<sup>ee</sup> народное, т. е. народ, являющийся уже <[вписано:] не как живой организм, источник всякой <sup>ff</sup>власти и силы<sup>ff</sup>> не как народ, а как царь и самодержец, не как сама жизнь, а как регламентатор, не как сама свобода, а как тиран.

Русская Земля, совлекши с себя всякую власть государственную и передавши ее царю, имела в виду противопоставить ее напору, со временем, ту нравственную <sup>gg</sup>деятельность народного духа, для которой, в эпоху Иоанна, еще не наступила пора, и которая едва ли и была возможна, в настоящей своей полноте, до окончания внешнего строения государственного: Целая тысяча лет потребовалась на это строение! В самом деле образовательный процесс Русского государства окончился (если уже можно считать его оконченным) только недавно, очень недавно — в 1861 году! только в 61 году введены были в действие, вошли в состав общего организма духовные и материальные силы двадцати миллионов Русских людей! Разве мыслимо было стоящее развитие и деятельное прогрессивное движение народа при таком громадном ущербе жизненной силе, вне участия этих двадцати миллионов? Разумеется, нет. Но если освобождение крестьян завершило внешнее сложение народного и государственного организма, то освобождение уже крестьян полагает начало новому периоду народной жизни, — периоду и деятельности общественной, и <[вставлено:] периоду> возрождения земской <[вставлено:] просветленной> стихии, во всеоружии народного самосознания. <sup>hh</sup>

Понятно теперь, почему создавая самодержавную власть, земля не хотела полагать ей вещественные, и не могла, в XVI веке, противопоставить ей <sup>ii</sup>духовные<sup>ii</sup> преграды. Понятно, <sup>jj</sup>почему<sup>jj</sup> самодержавная инициатива, крепкая <sup>kk</sup>доверием народным<sup>kk</sup>, <sup>ll</sup>встретила полный простор для своего разгула<sup>ll</sup>, и скоро смешав все области государственной, частной, земской и общественной деятельности, достигла <sup>mmm</sup>своей апогеи<sup>mmm</sup> в лице Петра, <sup>nnn</sup>перед которым бледнеет деспотизм и тиранство царя Ивана, достигая апогеи, а вместе с тем и вызвала <sup>ooo</sup>реакцию<sup>ooo</sup> народного духа, пробудив деятельность

самосознания. Но возвратимся к Иоанну. Его эпоха объясняет весь дальнейший ход Русской истории.

<sup>pp</sup>Уполномочив<sup>pp</sup> самодержавие <sup>qq</sup> на дело строения Русского Государства, Земля <sup>rr</sup> не приняла никаких мер к своему обеспечению. Все обеспечение, <[вставлено:] как мы уже сказали> было в обычаях, в единстве духовном и нравственном, связывавшем власть и народ, в той взаимности доверенности, которая легла в основу отношений Земли и Государства с самого начала истории. В самом деле, так свежа была память прежней вечевой жизни, так силен обычай, так присуще было сознанию значение Земства, что — при всей необузданности личного произвола, Иоанн постоянно помнил свое отношение к Земле и уважал ее больше, чем кто-либо из его преемников до Петра. Никто так живо не сознавал <sup>ss</sup> всей власти, всей важности и всего достоинства народного полномочия<sup>ss</sup>, никто <sup>tt</sup> не относился так сознательно к царскому сану, <sup>uu</sup> как Иоанн Грозный. Он понимал, что кроме народа — ему бояться некого, и что кроме его, Московского прирожденного Князя, Царем быть некому, — **и празднуя разгульным неистовым пиром праздник Самодержавия, нового, неслыханной, небывалой на Руси <sup>vv</sup>силы<sup>vv</sup>**, он дает в то же время организацию нестройной Земской стихии, созывает Земский собор и <sup>www</sup>вводит новый вид участия Земли<sup>www</sup> в делах государственных и Земского самоуправления<sup>xx</sup>. От него начинается в России деление служб и повинностей на земские и <sup>yy</sup>государевые<sup>yy</sup> (т. е. коронные) и широкое приложение выборного начала к местному управлению, в сочетании с государственной централизацией. Когда просматриваешь указы и распоряжения Иоанна, невольно задаешься вопросом: каким же образом принимала тогда Земская жизнь такую регламентацию извне, которую она не снесла бы в настоящее время, которая встретила бы в ней отпор, если не положительный, то пассивный, страдательный; породила бы новое безобразие и возбудила бы искреннее негодование всех нас, защитников Русской народности и свободы народного развития? Это объясняется для нас во 1-х тем духовным и нравственным единством, которое связывало народ и власть, и которое <[вставлено:] в первое время,> не могло внушить власти никакой меры в духе <sup>zz</sup>противоположном<sup>zz</sup>. Царь был лично человеком вполне народны; во 2-х действительною простотою и немногосложностью <sup>aaa</sup>регламентации<sup>aaa</sup>, дававшей полный простор совести и внутренней правде. Впрочем, мы не намерены нисколько защищать здесь безусловно <sup>bbb</sup>ту организацию, которую давал Иоанн Земской стихии. Позднее, при дальнейшем развитии Московского административного порядка и Московской централизации, — когда на участие Земских сил стали смотреть, как на вещественный материал, годы для замены средств правительственных, мы нередко встречаем, по-видимому, странное явление: Земля отказывается от своих прав, просит назначения воевод вместо выборных губных старост, или тяготится службами, так называемыми теперь «общественными», и <sup>ccc</sup>ищет от них избавления; <sup>ddd</sup>это последнее требование было выражено, между прочим, при царе Михаиле Федоровиче, на <sup>eee</sup>Земском Соборе. —

<sup>fff</sup>Видно, что Иоанна неотступно преследовал образ, <sup>fff</sup> в то время еще новый, единой Русской Земли, и что перед ним постоянно носилась идея Земства<sup>fff</sup>. Это доказывается самим учреждением, хотя и временным, Земщины и Опричнины. Ставя Земщину с Земскими делами, Земским управлением и Земским царем — вне своего личного царского произвола, — для <sup>ggg</sup>деятельности которого <sup>hhh</sup>отводил<sup>hhh</sup> он <sup>iii</sup>известное<sup>iii</sup>

число городов, под именем Опричнины, — он Иоанн этим самым как бы ограждал свободу Земли, как бы заявлял о неприкосновенности цельной Земской жизни, резко отделял <sup>jjj</sup>правление Землею<sup>jjj</sup> от <sup>kkk</sup>случайностей<sup>kkk</sup> личного царского <sup>lll</sup>права<sup>lll</sup>, ограничивая личные прихоти и произвол самодержца тесною областью Опричнины.

Разумеется, такое дикое учреждение **было новым явлением прихотливого деспотизма**, <sup>mmmm</sup> не могло продолжаться и действительно продолжалось не более 7 лет, — но самая возможность подобной мысли свидетельствует о том, как живо было в общем сознании значение Земли и Земства. При всем сходстве между Петром I и Иоанном IV, нельзя не заметить того различия, что <sup>nnn</sup>Иоанн по крайней мере отделял Земщину <sup>ooo</sup> от Опричнины, а Петр I обратил всю Землю в Опричнину.

**Самодержавная инициатива Иоанна была только началом или образцом той силы, которая в своем неудержимом стремлении привела Россию к катастрофе Петра и заглушила ~~надлеж~~-постепенно деятельность Земской стихии. Но уже и при Иоанне, еще в малых размерах, она являет в себе все задатки своего будущего развития.** <sup>ppp</sup>Так, царская власть учреждает типографию<sup>ppp</sup> и распоряжается печатанием <sup>qqq</sup>церковных<sup>qqq</sup> книг, <sup>rrr</sup> царская власть творит то, что было везде предметом деятельности общественной <sup>sss</sup>. Но заведенная типография не вызвала к жизни ничего даже сколько-нибудь похожего на тот стремительный поток <sup>ttt</sup>деятельности<sup>ttt</sup>, который брызнул ключом везде в Европе при открытии книгопечатания. Первая вольная типография является в России уже при Екатерине II-ой, и таким образом 200 лет пробавлялась Россия сначала одной, потом <sup>uuu</sup>несколькими<sup>uuu</sup> казенными типографиями, в то время как <sup>vvv</sup>соседняя Литва была усеяна печатными станками.

<sup>www</sup>Одним словом везде и всюду начинает проникать царское веление и царская опека, — и скоро на бездейственном просторе Земли, наполняя собою пустоту, образуемую отсутствием всякой общественной среды и общественной деятельности, — <sup>xxx</sup>остается<sup>xxx</sup> одна — и только одна — самодержавная инициатива. Деятельность <sup>yyy</sup>принадлежит<sup>yyy</sup> только в правительству, оно одно дает жизнь и движение, творит и созидает; все остальное погружается в бездействие и мало-помалу в летаргический сон. Разумеется — жизнь и движение, нисходящие сверху от правительства, не возжигают настоящего пламени жизни, и сами действуют только до тех пор, пока не отнимется от них крепкая рука власти. Так <sup>zzz</sup>матера, дохутра и другие ученые иностранцы, — которых во множестве выписывало Русское правительство при Иоанне, Борисе, Михаиле и Алексее, не прививали к Русской Земле никакой науки, никакого мастерства и художества. Если бы первой заботой Иоанна и его преемников было водворение в России, если бы они основали в России хоть одно училище, то, может быть, при существовавшей еще тогда свежести Земского начала, при духовной деятельности народного организма, — возникла бы в России деятельность самобытного просвещения, — училища-то и не заводила инициатива царей до-Петровской Руси, кроме <sup>aaaa</sup>неудачной попытки<sup>aaaa</sup>, выразившейся в создании Заиконоспасской академии в конце XVII века.

Мы не входим здесь в подробное разбирательство причин, почему именно просвещение так туго давалось России; нам пришлось бы говорить тогда о <sup>bbbb</sup>религиозном элементе<sup>cccc</sup> и о <sup>dddd</sup>духовенстве в России<sup>dddd</sup>, может быть, мы бы и нашли историческое оправдание нашей духовной инерции, но все это не входит в нашу задачу. — Мы

хотели только указать на ту эпоху в нашей истории, откуда пошла е<sup>cccc</sup> та государственная деятельность, тот государственный рост внутрь Русской Земли, который шел, не останавливаясь, триста лет сряду, но, кажется, уже дошел до своего предела. Мы объяснили, что уполномочив самодержавную власть на строение внешней государственной стороны, Русская Земля не положила ей никаких границ и препятствий и благоразумно воздержалась от вторжения в область государственную, **ревниво оберегая свою духовную свободу, свою Земскую жизнь и область внутренней правды от государственного элемента для лучших времен**; мы <sup>ffff</sup>объяснили<sup>ffff</sup>, что пределы государственной стихии могут быть обозначены только развитием народного самосознания, в обществе, силы которого не заменяют никакие политические учреждения, и что положительная деятельность народного самосознания являлась возможною при внешнем неустройстве народного и государственного организма; что сложение Русского государства окончилось или еще только кончается с освобождением 20 миллионов крестьян; **что все эти причины вместе дали не только безграничный простор не только самодержавной правительственной власти, но и самодержавной инициативе; что связанная в начале единством нравственным и духовным с Русским народом, власть уважала Землю и действовала не противно духу Русской народности, но с ослаблением связи явилась враждебною народным началам, что, наконец, такое ее непомерное и уродливое развитие подействовало <sup>gggg</sup>, наконец, спасительно на почву народного духа, вызвав его к <sup>hhhh</sup>отпору<sup>hhhh</sup> в области самосознания.**

Нам остается сказать еще о деятельности и значении дворянства, или, вернее, служилого класса в России до Петра, о постепенном <sup>iiii</sup>наступлении<sup>iiii</sup> эпохи Петровского переворота и <sup>jjjj</sup>об общественном Русском<sup>jjjj</sup> развитии от Петра до нашего времени.

#### Исправления:

a: явить	v: Само собою разумеется, что позднейшие последствия такой инициативы>
b-b: всеми	w-w: громадные
c-c: приняла его, нисколько не обольщаясь	x: ввести в действие
d-d: обиды	y-y: бродячие ее силы
e: Русский на<род>	z-z: усиленный наряд
f: евоего	aa-aa: сознанию
g-g: недостатком	bb-bb: поставила
h: для Земли	cc-cc: принцип выше
i-i: весь труд	dd-dd: веки
j: своей	ee-ee: государствован<ие>
k-k: продолжается до сих пор	ff-ff: жизни
l: чтобы упомянув	gg: и духовную
m-m: развитие	hh: Но возвратимся к Иоанну.
n-p: элемента	ii-ii: нравственные
o: логиче<ского>	jj-jj: что
p: деятельно	kk-kk: полномочием нар<одным>
q-q: к анархии, к худшему беспорядку	ll-ll: не встречая народных препятствий на своем пути
r-r: возвращено	mm-mm: своего апофеоза
s-s: деятельности	nn: такого тирана и деспота
t: деятельности народного самосознания	
u-u: такой реакции	

oo-oo: деятельность	mmm: и
pp-pp: Установив	nnn: Иван Грозный подчинял себя, хотя ради по-
qq: и возложив на него	техи
гг: как мы сказали	ooo: отделяя для себя
ss-ss: своего народного полномочия	ppp-ppp: Царь учреждает типографию
tt: так	qqq-qqq: богосл<овских>
uu: никто	ггг: одним словом — делает
vv-vv: величественного звания	sss: зато пролтораста лет спустя, она одиноко, не
ww-ww: призывает Землю к	вызвав
xx: учреждением земских изб, губных старост и	ttt-ttt: жизни
проч. и проч.	uuu-uuu: двумя
yy-yy: государственные	vvv: в Малоруссии и
zz-zz: противоположного, не Русского.	www: Иоанн Царская власть обращает внимание
aaa-aaa: организации	на историю и <1 сл. нрзб.> Государственный Ле-
bbb: Земские	тописец полагает начало официальной лжи.
ccc: выражает	xxx-xxx: возникает
ddd: как при	yyy-yyy: является
eee: Азовском так называемом Азовском	zzz: выписываемые правительством
fff-fff: Видно, что Иоанн постоянно носился с	aaaa-aaaa: жалкой попытки
идеями, в то время еще новой, единства Рус-	bbbb: значении
ской Земли, и что его неотступно преследовал	cccc: в России
fff: единой	dddd-dddd: Византийском духовном влиянии
ggg: полного разгула	eeee: самодерж<...>
hhh-hhh: отдавал	ffff-ffff: ска<зали>
iii-iii: известную	gggg: как благодетельный призыв
jjj-jjj: Земское <правление>	hhhh-hhhh: деятельности
kkk-kkk: произ<вола>	iiii-iiii: продвижении
lll-lll: произвола	jjjj-jjjj: о нашем



**<II. Второй вариант статьи<sup>21</sup>>**

<В левом верхнем углу красными чернилами, рукой Аксакова:>

Не одобрена и возвращена Г. Главнoуправляющим  
Министерства Народного Просвещения с уведомлением,  
что к напечатанию допущена быть не может.

Мая 8 1862.

<Основной текст, черными чернилами:>

Москва, 5 мая.

Мы говорили в последний раз, что история земства в древней России разделяется на две эпохи: на эпоху уделов до единой державы Москвы, эпоху городских и областных вечей и деятельной местной самостоятельной жизни областей и общин; и на эпоху единой державы Москвы, вплоть до самого Петра, — эпоху Земских Соборов. Мы довели свою речь до этой последней эпохи и продолжаем.

Насилие и кривда Московских князей не в состоянии были никогда, одни, сами по себе, создать единое Русское государство, если бы на то не было произволения Русского народа, если бы сами отдельные общины не стремились тайно или явно, невольно или сознательно — стать единою Русскою общиною и воплотить идею единства Русской Земли в единстве внешней органической формы. Были, конечно, случаи упорных, сильных сопротивлений, но, говоря вообще, борьба за областную самостоятельность была ничтожна, была изумительно слаба в сравнении с тою жизненностью, которую еще незадолго перед тем проявляли области, и с теми средствами, которыми многие из них располагали: вспомним, что дружины некоторых княжеств были гораздо многочисленнее дружины Московской. Следовательно, несправедливо мнение, будто бы только преимущество материальной силы дало победу Москве<sup>22</sup>. — Очевидно, что выше местного и племенного эгоизма стояло для Русского народа возможно-широкое общение племен и общин, «имущих един закон христианский», по выражению Нестора, всенародное братство, общий совместный труд жизни — борьбы и совершенствования. Но для достижения этой высокой цели для того, чтобы во всей полноте и широте могло выработаться общерусское всенародное самосознание, — для этого необходимо было, прежде всего, отречься от себялюбивых притязаний на политическую отдельность областей, создать внешний образ гражданского существования уже не областями, а всею Землею, устремить все усилия на строение единого государства и — олицетворяя государственное единство в единовластии царя — не отступить ни от каких жертв и испытаний, вынести Иоанна, Петра и — Санкт-Петербург. — Крепкая духовною силою, Русь не испугалась подвига и, несмотря на многие неправды и коварство Московских князей, присущие общей памяти и сознанию и записанные летописцами, — она собралась под Московским стягом, знаменовавшим единство.

21. РО ИРЛИ, ф.3, оп. 1, ед. хр. 55, лл. 22–27.

22. Аксаков полемизирует с федеративной теорией Н. Костомарова, пропагандировавшийся в эти годы на страницах «Современника».

Так, в позднейшую эпоху, поступила и Малороссия: ничто не влекло ее к Московскому государству, не заманчива была Московская администрация не надежны ее обещания, не сочувствен быт, даже не одинаков уровень образования, — но ничто не остановило присоединения, на которое произволил сам Малороссийский народ, ради духовного и внешнего единства всей православной Русской Земли, ради совместного исторического подвига.

И так настало единодержавие Москвы. Умолкли веча; затихла шумная и буйная разногласица отдельных общин, уступая место будущему, чаемому, но еще доселе вполне не сложившему хору Русской Земли. Земля была по-старому велика и обильна, но недоставало ей государственного общего, единого наряда. Прежний наряд, узкий и тесный для цельного государства, оказался несостоятельным; прежний областной порядок сменился беспорядком — на пути к новому, высшему, труднейшему порядку. Местная жизнь пресеклась, новая, общая, еще не сложилась. Земская стихия не представляла в это время, ввиду новых требований единства, ничего, кроме обломков вечаевого быта, никакой новой своеобразной формы и организации. Как ни сильно было сознание единства Русской Земли, но вследствие неустройства, внешнего и внутреннего, вследствие преград, полагаемых деятельному кровообращению земского организма — пространством, отсутствием путей сообщения и другими историческими явлениями, — это сознание обретало покуда свою реальность, свою живую действительность только в лице единодержавного царя, на которого Земля и возложила всю работу своего строения.

Силы были несоразмерные. С одной стороны, самодержавная власть, крепкая неограниченным полномочием народным, вполне сознающая свою силу и призвание <[вставка:] власть новая в Русской Земле, не чуждая посторонних влияний>. Вот что говорит о возникновении этой власти автор разбора VI тома ист. России г. Соловьева<sup>23</sup>, напечатанного в IV томе Р. Беседы 1856 года: «Русская Земля, очевидно, охотно признает единодержавие Великого Князя, уже не только Московского, но Вся Руси. Два царства, столь близко знакомые России по различным отношениям, падают в это время: падает Византия, разваливается Орда, но соблазнительная теория Византийского Императора и соблазнительная практика Татарского Хана сильно действуют на Великого Князя Московского и оставляют на нем следы. Он не сделался ни Греком, ни Татаринцом: он только невольно принял на себя эти оттенки, данные историей, и тем быстрее и резче пошел к своей самостоятельной цели». Итак, с одной стороны — самодержавная власть; с другой — Земля неустроенная и еще слабая, сознающая необходимость внешней власти для внешней организации себя как единой Русской Земли, для воспитания и укрепления своих собственных земских сил. Но не только облекла она царя всею своею собственною властью и возложила на него весь труд своего устройства, — она <sup>а</sup>допустила<sup>а</sup> царю больше, чем власть, — инициативу начальное передовое движение во всяком общественном деле.

Отсюда, с той поры, начинается та самодержавная инициатива, которая, продолжавшись три века, завершила наконец свою деятельность освобождением двадцати миллионов крестьян в 1861 году...

---

23. Т. е. Константин Сергеевич Аксаков.

Без всякого сомнения, государство имеет полное право инициативы во всем, что касается внешнего государственного наряда, но есть область, где инициатива власти не может заменить живой инициативы народной или общественной. Повторим здесь то, что сказано нами в 21 и 22 №№ Дня: «правительство не может брать на себя обязанности самой жизни, исправлять должность самого организма. Государственная деятельность, захватывающая область деятельности частной и общественной, мертвит жизнь, парализует народный организм, заглушает в самом основании духовные силы народа». «Это то, что мы называем ростом государства внутрь, усилением коры на счет сердцевины, отолщением коры на счет прочих органов, при неправильности кровообращения, при вялости прочих членов организма, при устремлении всех сил на питание одного внешнего покрова». <sup>b</sup> Таким образом, если бездействие или инерция народного организма вызывает постоянную деятельность государственной инициативы, <sup>c</sup> которая в свою очередь приучает народ организм к недеятельности — то очевидно, что государственная инициатива в таком случае, не встречая никаких преград для своего свободного, самостоятельного, логического развития, должна прийти до самоотрицания до своей полнейшей несостоятельности...

«Если дерево обратится все в кору, если заглушится жизнь корней, которыми ~~питается~~ живится и питается сама кора, то древо сохнет и гниет» (День, № 22). Порядок внешний, имеющий притязание заменить собою мнимый беспорядок жизни, приводит непременно к настоящему беспорядку или к совершенному расстройству. При таком ненормальном, болезненном развитии государственно принципа, сказали мы в той же статье, «только сознательная деятельность народного духа может спасти народ и остановить — растущее внутрь государство». Этой-то сознательной деятельности не было в XVI веке в Русской земле, да и опасность устранилась там духовным единством и тем взаимным доверием, которые связывали народ и власть.

Впрочем, что же было и делать Земле? Мы уже сказали, что она была страшно нестроена, что <sup>d</sup>прежний наряд<sup>d</sup> лопнул, а новый еще не образовался, что для создания этого нового государственного наряда, той громадной внешней формы, в которой бы беспрепятственно могло совершиться внутреннее развитие народного духа, необходимо было устранить исполинские материальные преграды, победить врагов внешних и <sup>e</sup>внутренних<sup>e</sup>, одолеть пространство, осадить ~~нар~~ бродячее население, ввести в действие все праздные и рассеянные силы; одним словом, по счастливому выражению одного из наших сотрудников, это была та страдная пора, потребовались все средства Земли на строение государства, — своего рода сгон или усиленная помочь на языке сельского населения. Крепкая, могучая самодержавная власть была необходима, и народ, однажды признав ее необходимость, решился на всякие жертвы и испытания, способные упрочить силу строительного снаряда. Народ с <sup>f</sup>самого начала<sup>f</sup> мог предвидеть, какой предстоит ему подвиг, потому что первым самодержавным царем был — Иоанн Грозный...

Многие спросят нас: <sup>g</sup>разве<sup>g</sup> давая полный простор власти в области внешней, государственной, Русская Земля не <могла [вписано над строкой]> разграничи<ла>ть эту область с областью жизни внутренней, ~~не~~ разделить среды — инициативы правительственной и общественной, ~~не~~ или оградить свою Земскую свободу каким-нибудь политическим учреждением? <sup>h</sup> И не могла, и не хотела. <sup>i</sup> Хотя различие Земли и Госу-

дарства<sup>j</sup> и существовало в жизни, в обычаях, но Земля могла противопоставить Государству только силу непосредственного народного бытия < [вписано над строкой:] и разума>, а не силу народного самосознания: среды общественной,<sup>k</sup> в которой бы совершалась деятельность этого народного самосознания, общества, еще не было; народ не был еще вооружен личным просвещением < [вписано над строкой:] народных> единиц,<sup>l</sup> которые, сохраняя органическую связь с народом, в то же время служили бы <sup>m</sup>«сознательным»<sup>m</sup> выражением народному непосредственному разуму. Это отсутствие общества и общественной деятельности образовало пустоту, которая естественно наполнялась вся деятельностью правительственной.<sup>n</sup> С другой стороны, устройство государственного наряда требовало власти могучей, крепкой, <sup>o</sup>«не стесненной», но если бы сама Земля, облекшись в доспехи Самодержавной Власти или посредством какого-либо политического учреждения, <sup>p</sup>приняла на себя<sup>p</sup> дело своего внутреннего строения, она погубила бы в себе навек стихию Земской, не Государственной жизни, она перестала бы быть Землею, она отравила бы весь организм народный началом внешней формальной правды, она внесла бы элемент внешнего <sup>q</sup>«насилия»<sup>q</sup> в сокровенную область народного быта, совести, внутренней свободы народного духа. <sup>r</sup>«Это было бы таким большим злом<sup>s</sup>, что исходило бы не извне, по <sup>t</sup>«принуждению»<sup>t</sup>, а от самого народа. Народ явился бы тогда не как народ, а как царь и самодержец, не как сама жизнь, а как регламентатор, не как сама свобода, как деспот. И потому <sup>u</sup>«Русский народ»<sup>u</sup> передал эту власть лицу, надеясь в то же время на <sup>v</sup>«крепость совещательного обычая»<sup>v</sup> в Русской Земле и доверяя силе духовного единства, связывавшего <sup>w</sup>«Государя»<sup>w</sup> с Землею. И действительно, как уже было замечено, первый Самодержавный царь созывает первый Земский Собор. Но для той деятельности народного <sup>x</sup>«сознания», которая одна представляет <sup>y</sup>«нравственную», <sup>z</sup>«следовательно сильную гарантию народной свободы», — в эпоху Иоанна еще не наступила пора < [вставка:] в настоящей своей полноте>, да и едва ли она могла быть возможна, до окончания внешнего строения государственного. Целая тысяча лет потребовалась на это строение! < [вставка:] (Мы не рассматриваем здесь, почему и по чьей вине замедлялось это строение).> В самом деле, только недавно, очень недавно, в 1861 году, введены были в действие, вошли в состав общего организма, духовные и материальные силы двадцати миллионов Русских людей. Едва ли и было <sup>aa</sup>«возможно»<sup>aa</sup> истинное развитие и деятельное прогрессивное движение Русского народа вне участия этих двадцати миллионов! Но если освобождение крестьян завершает <sup>bb</sup>«сложение Государства», то освобождение же крестьян должно бы тем положить начало новому периоду народной жизни и деятельности общественной, периоду возрождения Земской просветленной стихии, во всеоружии народного самосознания...

Понятно теперь, почему, создавая самодержавную власть, Земля не хотела полагать ей вещественные и не могла в XVI веке противопоставить ей духовные преграды. Понятно также, почему самодержавная инициатива, встречая полный простор для своего развития, <sup>cc</sup>«мало-помалу смешивала области государственной, земской и общественной деятельности»<sup>cc</sup>, и достигнув своей страшной апогеи в лице Петра, <sup>ff</sup>«разорвала свою органическую связь с мыслью народной», — но вместе с тем вызвала и реакцию народного духа, пробудив деятельность народного самосознания. Но возвратимся к Иоанну.

Еще так свежа была память прежней вечевой жизни, так силен обычай, так при-  
суще было сознанию самого правительства значение Земства, что — при все необ-  
узданности личного произвола, Иоанн постоянно помнил свое отношение к Земле и  
уважал ее больше, чем кто-либо из его преемников<sup>dd</sup> до Петра (<sup>ee</sup> при Петре <[вписа-  
но:] и после него> о Земле нет и речи). Никто так живо не сознавал всего могущества,  
важности и достоинства народного полномочия, никто не относился так сознательно  
к царскому <л.26> сану, как Иоанн Грозный. Он понимал, что <[вставка:] кроме наро-  
да — ему бояться некого, и> кроме его, Московского прирожденного Князя — царем  
быть некому, и празднуя по-своему, казнями и пирами, установление в России ново-  
го, небывалого и неслыханного в ней царского всемогущества, он дает в то же время  
организацию нестройно Земской стихии, созывает Земский собор, узаконяет новый  
вид Земского самоуправления. Хотя<sup>ff</sup> многое, в этом последнем отношении было  
сделано его предместниками, но от него собственно начинается деление служб и по-  
винностей на земские государевы (т. е. коронные) и широкое приложение выборного  
начала к местному управлению, в применении к нуждам государственной централи-  
зации. Когда просматриваешь указы и распоряжения Иоанна, невольно задаешься  
вопросом: каким же образом принимала тогда земская жизнь<sup>gg</sup> регламентацию<sup>gg</sup> из-  
вне, которую она не снесла бы в настоящее время, которая встретила бы в ней отпор,  
если не положительный, то пассивный, страдательный, породила бы новые безобра-  
зия и возбудила бы <[вписано:] широкое> негодование всех защитников свободного  
народного развития? Это объясняется для нас во 1-х тем духовным и нравственным  
единством, которое связывало Государство и Землю и которое, в первое время, не  
могло внушить власти никакой меры в духе противонародном: царь,<sup>hh</sup> лично, был  
вполне человеком своей Земли и своего народа. Во 2-х тем, что эта тогдашняя ре-  
гламентация была действительно проста, немногосложна, вполне понятна и давала  
полный простор совести и внутренней правде. Позднее, при дальнейшем развитии  
Московского административного порядка и Московской централизации, — когда на  
«службу»<sup>ii</sup> Земских «людей»<sup>jj</sup> стали смотреть, как на вещественный материал, годный  
для замены или для пополнения скудных средств правительственных — мы нередко  
встречаемся с таким явлением, что Земля, по-видимому, отказывается от своих прав,  
просит назначения воевод, вместо губных старост, или тяготится службами и ищет  
от них избавления.

Видно, что Иоанна неотступно преследовал образ, в то время еще новый, единой  
Русской Земли и что перед ним постоянно носилась идея Земства. Это доказывает-  
ся самым учреждением, хотя и временным, Земщины и Опричнины. Ставя Земщину  
с Земскими делами, Земским управлением и Земским царем — вне своего личного  
царского произвола, для деятельности которого отводил он известное число городов  
под именем Опричнины, — Иоанн этим самым как бы ограждал свободу Земли, как  
бы заявлял о неприкосновенности цельной Земской жизни, резко отделяя правление  
Землею от случайностей личного царского нрава, ограничивая личные прихоти само-  
держца тесною областью Опричнины. Разумеется, такое <[вписано:] в то же время>  
дикое учреждение не могло продолжаться и действительно продолжалось не более  
7 лет — но самая возможность подобной мысли свидетельствует о том, как<sup>kk</sup> живо<sup>kk</sup>  
было<sup>ll</sup> для его сознания значение Земли и Земства. При всем сходстве между Петром

I и Иоанном IV, нельзя не заметить <sup>mm</sup> того различия, что Иоанн по крайней мере отделял Земщину от Опричнины, а Петр I обратил всю Землю в Опричную...

Но уже при Иоанне государственная инициатива, хотя в малых размерах, являет в себе задатки своего будущего развития и переходит в область инициативы общественной — которой тогда еще не было. Так царскою властью, а не частною предприимчивостью, учреждается <[вписано:] первая> типография в России, но эта казенная типография ничего не вызывает в жизни, ничего хоть сколько-нибудь похожего на <sup>nn</sup> тот стремительный поток умственной деятельности, который хлынул везде в Европе, при первом появлении печатной книги. Первая вольная типография появляется в России уже при Екатерине II-й, и таким образом 200 лет пробавлялась Россия сначала одной, потом несколькими казенными типографиями, в то время как <sup>oo</sup> соседняя Литва, а отчасти и Малороссия — были усеяны печатными станками, на которых кипела работа!

Одним словом, везде и всюду, с той поры начинает проникать Царское веление и Царская опека, — и мало-помалу, на бездейственном просторе Земли, наполняя собою пустоту, образуемую отсутствием всякой общественной среды и деятельности, — остается одна — и только одна — самодержавная инициатива... Правительство одно дает жизнь и движение, — но эта жизнь и движение, нисходящие сверху, — разумеется, не в состоянии возжечь истинного пламени жизни, и сами действуют только до тех пор, пока не отнимается от них крепкая рука власти. Впрочем, до самого Петра эта инициатива не была чужда народного духа — но <sup>pp</sup>при всем том — она не вызвала<sup>pp</sup> или не успела вызвать в Русской Земле самобытного просвещения!

Мы не входим здесь в подробное разбирательство причин, почему именно просвещение так туго давалось России. Мы хотим только указать на тот рубеж в нашей истории, откуда пошла есть та государственная деятельность, тот государственный рост внутрь Русской Земли, который шел, не останавливаясь, триста лет сряду, но, кажется, уже дошел до своего предела.

Нам остается еще сказать о деятельности и значении дворянства или, вернее, служилого класса в России до Петра, о том, почему оно не образовывало общественной силы, о Петровском перевороте и об общественном Русском развитии от Петра до нашего времени.

#### Исправления:

a-a: предоставила	k: не было, не было общества
b: Но деятельность жизни не может быть заменена деятельностью правительства	l: народ составляющих
c: а усиленная деятельность государственной инициативы	m-m: непосредственным>
d-d: земская стихия	n: С другой стороны, Устройство
e-e: домашних	o-o: неограниченной>
f-f: самой первой	p-p: занялась бы
g-g: почему же	q-q: принуждения
h: На это мы ответим, что Земля	r: Все
i: Дело в том, что при всех	s: потому
j: было ясно народу	t-t: насилию
	u-u: Русская Земля
	v-v: силу обычая взаимн<ого>

w-w: Власть

x: духа

y: единую сильную — именно

z: гарантию на<родной свободы>

aa-aa: и мыслимо

bb: внешнее

cc-cc: скоро смешала все

dd: после

ee: после

ff: в

gg-gg: организацию

hh: был

ii-ii: участие

jj-jj: сил

kk-kk: велико еще

ll: значение

mm: уже

nn: ту

oo: в

pp-pp: при всем том — она не могла не была де-  
тельность ее

# Глоссарий<sup>1</sup>

*Карл Шмитт*

**Аннотация.** Продолжение публикации дневниковых записей Карла Шмитта «Глоссарий». Размышление над понятиями «интеллектуал» и «враг».

**Ключевые слова.** Шмитт, политическая теология, интеллектуалы, враг, Блуа, Ориу.

## 6.9.47 (по возвращении из Мендена<sup>2</sup>)

Но такова, пожалуй ситуация каждого интеллектуала и каждого *clerc*'а<sup>3</sup>; [такова] даже его дефиниция: тот, кто знает и говорит, вместо того, чтобы молчать; или пишет, а не молчит; письменная речь — это самое скверное, черный след чернил, которого так боялась Аннете, которому, «тихо крадучись», следует смерть и жизнь<sup>4</sup>. ([Добавлено] в Нойенраде<sup>5</sup>; «Ясно, что это знак и для Востока, и для Запада».)

1. Начало в Т. 9. № 1; Т. 10. № 1-2; Т. 10. № 3. Пер. с нем. Ю.Ю. Коринца под ред. А.Ф. Филиппова. Источник: Schmitt C. Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951. Berlin: Duncker & Humblot, 1991. S. 11–13. Выделения и примечания, кроме специально оговоренных, сделаны издателем.

© Коринец Ю.Ю., 2012

© Филиппов А.Ф., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

2. Менден — городок в местности Зауэрланд, недалеко от Дортмунда, основной цели его поездки, и Плеттенберга, его родного города. — *Прим. ред.*

3. О значении *clerc*'а («ученого человека», «грамотея») говорил еще Макс Вебер в речи «Политика как профессия», однако Шмитт, скорее всего, вспоминает здесь о термине «clerc» в значении, которое придал ему Жюльен Бенда в известной книге «La trahison des clercs» (1927). Традиционно на другие языки её переводят как «Предательство интеллектуалов». Шмитт ссылался на Бенда еще в конце 1920-х гг. В 1946 г. Бенда выпустил второе издание книги с большим новым предисловием, что вполне могло быть известно Шмитту. Ср. в русском переводе: Бенда Ж. (2009). Предательство интеллектуалов / пер. с фр. В. П. Гайдамака, А. В. Матешук. Москва: Мысль, ИРИСЭН. («Я имею в виду тот класс людей, который я буду здесь называть интеллектуалами, обозначая этим именем всех тех, кто в своей деятельности, по существу, не преследует практических целей...». С. 110.) — *Прим. ред.*

4. Цитата из стихотворения А. Дросте-Хюльсхоф «В десятое воскресенье после Троицы»:

«Und eine Feder laß mich nur / Лишь за пером ты мне позволь  
Betrachten mit geheimem Beben, / Следить со скрытым содроганьем  
Bedenkend, daß der schwarzen Spur / И помнить: по следам чернил,  
Folgt leise schleichend Tod und Leben. / Крадутся тихо жизнь со смертью»

(Droste-Hülshoff A. v. [1851]. Das geistliche Jahr. Kap. 46. Am zehnten Sonntage nach den Pfingsten // Droste-Hülshoff A. v. Gesammelte Werke. Bd. 3. München: Emil Vollmenr). — *Прим. ред.*

5. Нойенраде — городок в Зауэрланде, на полпути от Мендена до Плеттенберга. — *Прим. ред.*



Воскресенье 7.9.47

Смерть Пиндара<sup>6</sup>. Паулю Адамсу<sup>7</sup> было известно место из *Mendiant ingrat* от 22 июня 1894 года. «Je vous le dis de la part de Dieu»<sup>8</sup>, Fumet скрывает его, как и новое издание 1928 года.

Правильно ли я делаю, столь уютно укрывшись на родине? Чтение записей 1912–1914 годов<sup>9</sup> удивляет бесконечной неподвижностью происходящего, неподвижностью того, что именуют временем; или, что то же самое, бесконечным долготерпением Бога. Никакого так называемого развития, ничего существенного [в части] воспитания, никакого темпа или спешки.

Все снова и снова я ужасаюсь той направленной против меня вражде, которую я развязал одним только произнесением слова, одним лишь названием имени: «враг». Не преступил ли я тем самым нечто втайне конвенциональное, может быть, *Arcanum* сей эпохи, *Arcanum* злобы? Или же я покусился всего лишь на безобидную полезную ложь, одну из многих, на один из тех тайных договоров, даже в самый бесхитростный век неизбежных и жизненно необходимых (именно так: жить захочешь — повертись-ся<sup>10</sup>), без которых, в конце концов, не обходится и гангстерский клуб?<sup>11</sup> И так, что это?

6. По преданию, перед смертью Пиндара явилась Персефона, богиня подземного царства, и посоветовала, что в своих стихах он её не упоминает. А через десять дней после смерти душа Пиндара напела его престарелой родственнице во сне гимн Персефоне. — *Прим.ред.*

7. Пауль Адамс (1895–1952) — журналист, принадлежавший в преднацистский период к партии Центра, старинный знакомый Шмитта еще по Берлину. — *Прим.ред.*

8. Я вам это говорю от имени Бога (*фр.*). Шмитт вновь (ср. запись от 2.09.1947) цитирует Леона Блуа. «Неблагодарный нищий» — дневники Блуа 1892–1895 гг. Станислас Фюме (1896–1983) — поэт, эссеист и литературный критик, написавший о Блуа несколько работ. В составе полного собрания сочинений Блуа, выходявшего в 1947–1949 гг., «Неблагодарный нищий» предварен биографией автора, написанной Фюме. См.: *L'Œuvre complète de Léon Bloy*. Paris: imp. De F. Bernouard, 1947–1949. Т. 9. *Le mediant ingrat. Précédé d'une vie de l'auteur par Stanislas Fumet*. См. также: Фюмэ С. (1925). Пилигрим Гроба Господня (Леон Блуа) // *Путь*. 1925. № 1. С. 154–160 (157–158) <[http://www.odinblago.ru/path/1/10\\_2/](http://www.odinblago.ru/path/1/10_2/)>. Фюме акцентировал изменение отношения Блуа к евреям, Шмитт утверждал, что наиболее радикальные высказывания Блуа Фюме замолчал. Место, на которое обращает внимание Шмитт, можно понять лишь при более обширном цитировании дневниковой записи Блуа:

«Молодой скандинавской католичке, влюбленной в обращенного [в католичество] еврея:

Я не поздравляю вас с выбором, бедная девочка... От века еврейская раса была *отделена* от других человеческих рас, отделена столь радикально и зарезервирована ради будущих Замыслов, что смешивание с евреями всегда рассматривалось среди всех народов как своего рода святотатство.

Если вы хотите стать женой еврея, даже *обращенного*, вы навлекаете на себя ужасное проклятие, и я вам это говорю от имени Бога — невзирая на мнения всех трусливых или слабоумных священников, что, быть может, давали вам советы» (*Bloy L.* [1895]. *Le mendiant ingrat* (Journal de l'Auteur, 1892–1895). Bruxelles: Edmon Deman. P. 228).

Возможно, упоминание Пиндара должно намекать на мистическую связь Шмитта с французским католическим мыслителем. — *Прим. ред.*

9. См.: *Schmitt C.* (2003.) *Tagebuch Oktober 1912 bis Februar 1915*. Berlin: Akademie. — *Прим.ред.*

10. Игра слов, к которой так склонен был Шмитт. От *Lebenslüge* (буквально: «жизненная ложь», «ложь ради жизни») он переходит к «*lebensnotwendigen*» — «жизненно необходимые», а затем раскладывает это слово на составляющие: «*Lebens-Not-wendigen*», буквально: «оборотистый при жизненной нужде». — *Прим. ред.*

11. На полях Карл Шмитт заметил: «Покусился ли я на *raison d'être* и *raison d'État*, тайные статьи договора, тайные сделки?»

Сегодняшнее чтение (пятнадцатое воскресенье после Троицы)<sup>12</sup>: Твои враги — это и мои враги, и поражу я ненавидящих<sup>13</sup> Тебя<sup>14</sup>. Я читаю у Клоделя (Введение к *Tardif de Moidrey*<sup>15</sup>): «...Et la raison d'Etat, je vous prie! Tout le monde et un chacun a sa propre raison d'Etat»<sup>16</sup>. В том числе и в том, что касается чувствительности к определенным звукам и понятиям. Или я был бестактен? Забыл, что в доме повешенного не говорят о веревке? Среди попавших под проскрипции не говорят о списках, да и не будят лихо, пока спит тихо<sup>17</sup>? Не был ли враг уже оттеснен в пределы теологии? Не возвращается ли он опять, в мифологии, которая приходит с омассовлением и неразрывно связана с ним?

Клодель (Введение к комментарию аббата Тардифа де Муадре к *Книге Руфь*, 1937): «L'Antéchrist, le Christ noir, l'ombre négative du Christ, a commencé sa carrière avec l'autre et chaque rayon qui vient accroître la splendeur de l'un ajoute refus et contour au blasphème de l'autre... Le Christ a toujours à se frayer sa route, son crucifix à la main, au milieu des replis et des mandibules des deux bêtes, celle de la terre, temporelle et celle de la mère, spirituelle»<sup>18</sup>. (Cor Jesu, saturatum approbriis<sup>19</sup>.)

Итак: Ты живешь на Земле, чтобы познавать Бога. Но Маркс говорил: речь идет не о том, чтобы познавать, но о том, чтобы изменить, то есть овладеть и поставить на службу. От этого никто не пришел в ужас, но ужаснулись констатации того, что между другом и врагом есть различие и что, оказывается, есть еще среди людей вражда. Грубо я схватился за чувствительное место. Вот как черта подкараулила, так он и вспылал да принялся учить манерам тех, кто выследил его.

12. Во время католической мессы по воскресеньям (за исключением Пасхального времени) первое чтение — из Ветхого Завета. — *Прим. ред.*

13. В тексте «поражающих» (und die Dich schlagen, werde ich schlagen). — Обоснование конъектуры см. след. сноску — *Прим. ред.*

14. Судя по всему, Шмитт цитирует псалмы 139 (138), 21–22 и 89 (88), 24. В русском переводе: «Мне ли не возненавидеть ненавидящих Тебя, Господи, и не возгнущаться восстающими на Тебя? Полною ненавистью ненавижу их: враги они мне»; «Сокрушу пред Ним врагов Его и поражу ненавидящих Его». Однако приходится сделать допущение, что Шмитт случайно пишет *schlagen* вместо *hassen*. Ср.: «sondern ich will seine Widersacher schlagen vor ihm her, und die ihn hassen, will ich plagen» в лютеровской Библии. Если наше предположение верно, то Шмитт связывает слова Давида, обращенные к Богу, и обетование Бога Давиду. Враги Бога суть враги Давида; враги Давида суть враги Бога. — *Прим. ред.*

15. Поль Клодель (1868–1955) — писатель и религиозный мыслитель, написал Введение к переизданию сочинения Тардифа де Муадре «Книга Руфь». Клодель придавал большое значение влиянию Тардифа де Муадре на Леона Блуа. См.: *Claudiel P.* (1938). Introduction au «Livre de Ruth». Paris: Desclée etc. — *Прим. ред.*

16. Ну, а *государственные резоны* — сколько угодно! У всех и каждого есть свой *государственный резон* (фр.). — *Прим. ред.*

17. В оригинале: *In der Hölle darf man den Teufel nicht an die Wand malen* — «в аду нельзя рисовать на стене черта». — По старому поверью, достаточно было назвать черта или даже нарисовать его на стене, чтобы он тут же явился. Позже это стало поговоркой, аналогичной по смыслу русской поговорке про лихо. — *Прим. ред.*

18. Антихрист, тёмный Христос, отрицательная тень Христа, вступил на поприще вместе с ним, и чем ярче сияние одного, тем больше неповиновение другого, тем резче профиль его богохульства... Христос всегда, с распятием в руке, пробивал себе путь меж складок и челюстей зверя земного, мирского, и зверя морского, духовного (фр.). — *Прим. ред.*

19. Сердце Христово, оскорблениями [нашими] преисполненное (лат.) (католическая Литания Святейшему Сердцу Иисуса). В книге явная опечатка «approbriis» вместо «opprobriis». — *Прим. ред.*

## 8.9.47

Аннете, глупенькая и мудрая дева. Итак, Бетховен — это Французская революция, не только Робеспьер, но и Руссо как пастораль; только это делает его настолько поразительно тотальным; это первый и единственный «ландшафт» в смысле секуляризованного рая; он еще вполне верит в ландшафт; это пасторальное влияние Руссо еще важнее, чем воздействие Руссо на Канта, Фихте, молодого Гегеля, Гельдерлина и Шиллера.

## 9.9.47

Опять изумлен идейным родством с Ориу<sup>20</sup>: *Qui dit cérémonie ou formalité, dit action, accomplie en un trait de temps*<sup>21</sup> (и нужно было бы еще добавить, [что это действие] локализовано); *la cérémonie est essentiellement actuelle*<sup>22</sup> (я бы сказал, что она совершается в настоящем), *une fois terminée on imagine malaisément des additions posthumes*<sup>23</sup> (проблема неотменяемости государственного акта). Это также единство места, времени и действия, особенно у юриста Корнеля<sup>24</sup>. Игра: акт, или: у Ориу: *Le territoire contribue à fournir la notion de ce qui est public*<sup>25</sup>; или у Ориу: *la loi est une disposition par voie générale*<sup>26</sup>; или выяснение того, что такое «*obéissance préalable*»<sup>27</sup>; или: об императивном характере закона и т. д. и т. д. В этом человеке я вижу своего старшего брата, о, счастье таких встреч и узнаваний! Как может устоять легальность как система, если никто больше не способен верить в рациональность законодателя и даже в его добрую волю к объективности? Осознание связи легальности, рациональности и (партийно-политического) нейтралитета (уже у Бодена, Rep<sup>28</sup>. p. 636 etc.).

20. Морис Ориу (1856–1929) — французский юрист-институционалист. Шмитт ссылаясь на него, развивая учение о конкретном порядке. — Прим. ред.

21. Кто говорит «церемония» или «формальность», тот говорит «действие, совершенное согласно велению времени» (фр.). — Прим. ред.

22. Церемония по существу своему совершается в данный момент (фр.). — Прим. ред.

23. Если с трудом представить себе посмертные добавления, это будет сразу же означать конец церемонии (фр.). — Прим. ред.

24. Пьер Корнель (1606–1684) — французский драматург, по образованию и в течение первых лет карьеры юрист. Единство места, времени и действия — один из важных принципов классицистской драматургии. — Прим. ред.

25. Понятие того, что есть публичное, определяется благодаря территории (фр.). — Прим. ред.

26. Закон есть общее предписание (фр.). — Прим. ред.

27. Готовность повиноваться (фр.). — Прим. ред.

28. То есть «Six Livres de la République», трактат Ж. Бодена (1576). — Прим. ред.

## Два мира действия: социальная наука, социальная теория и системы социологической рефракции<sup>1</sup>

Фил Хатчинсон\*

**Аннотация.** Несмотря на многочисленные расхождения во взглядах, социальные ученые и социальные теоретики преследуют одну и ту же первоочередную цель: идентифицировать то, что делают люди (хотя порой они хотят, наоборот, показать, что люди не делают то, что они, по их собственному мнению, делают, или что их современники или предшественники не делают то, что они делают, по мнению окружающих). Представление о том, что эта цель может быть не только допустимой, но и центральной, обусловлено скепсисом в отношении способности простых членов общества надежно и верно идентифицировать как свои собственные действия, так и действия других людей. В этом своем скепсисе социальные ученые и социальные теоретики обычно противопоставляют себя этнометодологам и Питеру Уинчу. Их скептицизм основан на убеждении в том, что обычные или компетентные члены общества — ненадежные авторитеты в том, что касается идентичности собственных и чужих действий, поскольку они находятся под влиянием *систем социологической рефракции*. Идея состоит в том, что обычные члены общества систематически заблуждаются насчет идентичности своих действий и действий окружающих, поскольку они — или их восприятие этих действий — подвергаются искажающему воздействию (к примеру) идеологий, обыденных теорий действия и т. д. В настоящей статье я анализирую это ключевое для большей части социальной науки и социальной теории убеждение.

**Ключевые слова.** Социология, социологическая рефракция, социальная теория, социальное действие, социобиология, критика идеологии.

«Уинч принес в философию социальных наук релятивизм. Вслед за Витгенштейном Уинч выдвинул тезис о том, что реальность структурирована языком, — что подразумевает релятивизм, поскольку системы лингвистических правил рассматриваются как специфичные для каждой конкретной формы жизни. Как и в случае Гадамера, в основе его представлений о социальной науке лежал консервативный взгляд на интерпретативный потенциал социальных наук, который всегда зависит от контекста» (Delanty, 1997: 55).

---

\* **Хатчинсон Фил** — преподаватель философии Городского университета Манчестера. E-mail: [p.hutchinson@mmu.ac.uk](mailto:p.hutchinson@mmu.ac.uk)

© Hutchinson P., 2012

© Корбут А., Павленко Е., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

1. Пер. с англ. Екатерины Павленко и Андрея Корбута. Источник: *Hutchinson P.* (2011). Two worlds of action: social science, social theory and systems of sociological refraction. (Неопубликованная рукопись.)

«Мой дальнейший путь будет довольно извилист, поэтому изложу свой центральный тезис. Если не существует истины, то не существует и несправедливости. Менее упрощенная формулировка такова: если истина полностью релятивизирована или помещена внутрь определенных дискурсов, языковых игр или социальных практик, то несправедливости нет. Жертвы или те, кто протестует против любой несправедливости, оказываются лишены своего последнего и зачастую лучшего оружия, а именно рассказа о том, что произошло на самом деле. Они могут лишь рассказать свою историю, а это нечто совсем иное. Поэтому с моральной и политической точек зрения всё сойдёт» (Geras, 1995: 110).

Две приведенные цитаты выражают одну общую идею, пронизывающую многие работы в области социальных исследований и социальной теории. Для меня не важно, насколько точны два приведенных автора в ссылке (Деланти) и аллюзии (Джерас) на идеи Витгенштейна. Меня прежде всего интересует высказываемая ими более общая мысль о связи между социальными исследованиями и этикой. Мы могли бы сформулировать эту мысль следующим образом: отказываясь от притязаний на объективность, мы перестаем апеллировать к справедливости, поскольку сказать, справедливо действие или нет, можно, только если его идентичность соотносима с истиной: должна существовать возможность установления истинной идентичности любого конкретного действия. Не-когнитивистский подход к идентичности действия открывает путь для множества одинаково обоснованных высказываний об идентичности того или иного фрагмента поведения. Если допустить плюрализм в вопросе об идентичности действий, тогда справедливость, согласно этой общей идее, обращается в пыль.

Рассмотрим два нашумевших случая из современной истории: суд по делу Родни Кинга в начале 1990-х и протесты во время саммита «Большой двадцатки» (G20) в Лондоне в 2009 году. В обоих случаях моральная (как и юридическая) оценка зависела от идентичности рассматриваемых действий. Можно сказать, что в обоих случаях она сводилась к вопросу: «Что делали полицейские?»<sup>2</sup>

---

2. В марте 1991 года четыре офицера полиции Лос-Анджелеса остановили автомобиль за (якобы) превышение скорости. Водителя, Родни Кинга, попросили выйти из машины, и когда он сделал это, полицейские жестоко избили его дубинками. Один из прохожих, наблюдавших это событие, сделал видеозапись избиения, которая стала основным материалом на двух последующих процессах над офицерами. Первый суд, суд штата, оправдал всех четырех полицейских. Это решение спровоцировало бунты в Лос-Анджелесе в 1992 году. Последующее разбирательство в Федеральном суде закончилось признанием двух полицейских виновными. Центральным вопросом в ходе обоих процессов был вопрос о корректной интерпретации действий полицейских, запечатленных на записи: они защищали себя от опасного человека; наносили превентивный удар против человека, который, как подсказывала им их подготовка, мог вот-вот стать крайне опасным, или они осуществляли жестокое, неспровоцированное, расово мотивированное избиение?

В 2009 году в Лондоне проходил саммит «Большой двадцатки». Встреча сопровождалась многочисленными протестами. В их ходе имело место несколько инцидентов, которые были сняты камерами внешнего наблюдения и с помощью мобильных телефонов. На этих записях тоже оказались запечатлены случаи жестокого обращения со стороны полиции.

Безусловно, в обоих случаях возникает один и тот же вопрос: что именно делали полицейские?

Мы можем, вслед за Джерасом, сказать, что на самом деле было бы недостаточно провозгласить, что у полицейских — своя история, а у Родни Кинга и тех, кто смотрел видеозапись избиения, — своя. Этого недостаточно потому, что вынесение судебного решения по поводу морального статуса действий с участием четырех полицейских и Кинга становится невозможным, если мы считаем, что в действительности полицейские наносили превентивный удар против человека, который, как подсказывала им их подготовка, мог вот-вот стать крайне опасным, и одновременно полагаем, что в действительности они осуществляли жестокое, неспровоцированное, расово мотивированное избиение.

Против такой точки зрения вряд ли можно что-то возразить. Однако мысль, высказанная Деланти и Джерасом, обычно используется, чтобы подчеркнуть что-то вроде следующего: социолог или социальный теоретик должен объяснять, что люди *реально* делают, в противоположность тому, что они, *как кажется*, делают. Мы можем постепенно идентифицировать то, что наделяет кажимость «жизнью». Как преломляющие свойства воды создают видимость искривления погруженной в нее палки (которая *на самом деле* прямая), так и ошибочное *принятие* действия за то, чем оно на самом деле не является, обусловлено преломляющими свойствами (выберете один из вариантов):

- идеологий;
- обыденных теорий действия (общества, человеческой природы);
- следа логически возможных альтернативных идентичностей любого конкретного действия;
- интенциональных отображений или приукрашиваний физических характеристик поведения.

Такова, на мой взгляд, доминирующая идея, лежащая в основе большей части социальной науки и социальной теории. Эта идея часто используется для критики философского подхода (или семейства подходов) к социальным исследованиям, главными представителями которого считаются Людвиг Витгенштейн и Питер Уинч (иногда их ставят — довольно случайно — в один ряд с одним или несколькими из таких авторов, как Георг Зиммель, Чарльз Тейлор, Мишель Фуко и др.). Указанную идею часто используют для критики данного подхода (или семейства подходов) к социальным исследованиям, поскольку считается, что этот подход предлагает философское оправдание релятивизма: как выражается Джерас, «истина релятивизируется в конкретных языковых играх». Или, говоря в категориях действия, идентичность действия релятивизируется в конкретных культурах.

Вот почему тезис Джераса о справедливости часто сопровождается критикой специфического подхода или семейства подходов к социальным исследованиям. Задача социолога или социального теоретика, таким образом, состоит в том, чтобы раскрыть причину социологической рефракции и благодаря этому выявить реально осуществляемые действия там, где до сих пор мы, возможно, заблуждались, наблюдая лишь преломленные видимости. (Немного позже мы вернемся к различным «моделям социологической рефракции».)

В итоге мысль о том, что вдохновленные Витгенштейном (и, предположительно, близкие его взглядам) представления о социальных исследованиях не ладят с принци-

пом разделения реального/видимого и носят консервативный характер, мотивируется следующим соображением: философия Витгенштейна вынуждает ее сторонников в философии социальных наук и общества идентифицировать действие с тем, что полагают себя — и окружающих — делающими компетентные акторы<sup>3</sup>, т. е. отождествлять действие с чем-то вроде его стереотипа.

Задумайтесь об используемом здесь языке. О чем идет речь в случае «стереотипов»? Стереотипизация — это то, что мы совершаем, когда идентифицируем нечто как знак, обозначающий тип, и отдаем приоритет типической категоризации, а не уникальным особенностям данного конкретного знака (знака некоторого типа). Пример: Джонас устраивается на работу, и на собеседовании интервьюер идентифицирует его в качестве члена определенной «расовой» или этнической группы, и тем самым в качестве носителя характеристик класса X. Джонас не получает работу. Разумеется, проблема здесь заключается не *только* в стереотипизации. Однако стереотипизация играет значительную роль в предубеждениях, влияющих на исход собеседования.

В данном контексте употребление термина «стереотип» неразрывно связано с его использованием. Аргумент состоит в том, что те представители социальных наук, которые находятся под влиянием Витгенштейна (а также те, кого часто называют герменевтистами или интерпретативистами), воспринимают и рассматривают — идентифицируют — действие таким же образом, каким его рассматривает — идентифицирует — обычный человек с улицы. А идентификация чего-либо с тем, что стандартно подразумевается или что подсказывает «здоровый смысл», может быть опасной.

Вернемся к приведенному выше примеру. Этническая принадлежность Джонаса нерелевантна; суждение интервьюера о том, что представляет собой Джонас, должно определяться ответами Джонаса на вопросы в ходе собеседования, а не выводиться из изначальных предположений о ключевых характеристиках определенных этнических групп. Мы могли бы сформулировать это так: суждение интервьюера о соответствии Джонаса работе оказалось преломлено искажающей линзой предположений о присущих ему этнических или расовых характеристиках.

### **Преломление действия: о систематически и просто ошибочном восприятии действия**

Что касается идентичности действия, люди могут делать что-то, одновременно просто-напросто ошибаясь по поводу (или не зная об) идентичности того, что они делают. Их способ восприятия действий, собственных и чужих, преломляется через X, где на место X вы можете поставить предпочитаемую вами *модель социологической рефракции*, которая объясняет преломление и демонстрирует его систематический характер. Социолог-интерпретативист, как и предвзятый интервьюер Джонаса в приведенном выше примере, слишком легко склоняется вместе с обычными социальными акторами к доступному им стереотипическому пониманию. Стереотипическое

---

3. Очень интересен поднятый последователями Витгенштейна, Уинча и этнометодологии вопрос о природе или онтологическом статусе компетентных акторов. Мне кажется, в литературе есть некоторая неоднозначность по этому поводу. Однако я не буду здесь рассматривать данную тему.

понимание — это понимание, складывающееся в результате восприятия действий, искаженного или преломленного факторами, которые социальный ученый или социальный теоретик может вскрыть перед нами, предоставив ресурсы для их выявления и разоблачения. Поэтому, подобно тому как интервьюера из нашего примера можно поставить в известность о нелегитимности его предрассудков (его предсуждений, основанных на предположениях об этнических характеристиках), так и социологу-интерпретативисту и последователю Уинча, как подсказывает данная идея, можно показать нелегитимность (или, если это невозможно, хотя бы консервативные следствия) их предрассудков (их предсуждений, основанных на предположениях о смысле действий).

Я отложу на потом более глубокое обсуждение моделей социологической рефракции — того, каким образом интерпретативисты, уинчианцы и многие обыденные социальные акторы могут столь систематически заблуждаться насчет своих и чужих действий. Разберемся пока с тем, что мы только что сказали: когда вы что-нибудь делаете, вы можете ошибаться относительно того, что вы делаете, давая неправильные ответы на вопрос «Что вы делаете?».

Задумайтесь о том, как можно заблуждаться, ошибаться или попросту не знать о том, что мы или другие люди в действительности делают. Попробуйте подумать об этом, не обращаясь к философии, методологии, теории, социальной науке и т. п. Это не так уж сложно. Многие из нас имеют опыт смены собственных ценностей, которая в конечном итоге ведет к смене нашего способа прочтения своих предшествующих действий. Это предполагает, что оглядываясь на свои поступки, мы допускаем возможность ошибки в идентификации собственных действий: например, мы думали, что путешествия по миру расширяют ум, делают нас космополитичными и культурными и несут благо, но теперь мы видим в них ясный пример углеводородного вырождения, которое привело к тому, что горстка людей поставила все человечество на грань климатической катастрофы.

Однако — можно было бы попытаться возразить — это пример специфического морального случая (мы могли бы также подумать об эстетических случаях). Все, что мы наблюдаем в данном случае, — это изменение ценности, которую мы придавали действию. Можно сказать, что само *действие* осталось прежним, изменились лишь наши мысли о том, было ли оно правильным или неправильным, хорошим или плохим. В таком ответе *что-то* есть.

Значит, нам нужно стараться подбирать более убедительные примеры и попытаться найти случай изменения нашей идентификации действия, который бы носил более описательный характер. Возьмем пример, который будет знаком тем, кто видел знаменитую сцену из четвертого фильма оригинальной «Розовой пантеры» (Блейк Эдвардс — Питер Селлерс). Тем, кто не знаком с этой серией глуповатых фильмов, выпущенных в 1960–1970-х годах, сообщаем: фильмы рассказывают о жалкой пародии на полицейского инспектора — инспекторе Клузо из Сюртира, которого играет английский комик и бывший участник «The Goon Show» Питер Селлерс, намеренно говорящий с идиотско-комичным французским акцентом. Сцена, которая послужит нам примером, взята из фильма «Розовая пантера наносит новый удар».



Инспектор Клузо входит в отель и сразу после регистрации (разумеется, под вымышленным именем) замечает собаку, лежащую на полу вестибюля. Желая поприветствовать ее, но относясь настороженно к незнакомому псу, Клузо спрашивает порттье: «Месье, ваша собака кусается?», на что тот отвечает: «Нет, месье, моя собака не кусается». Тогда Клузо пытается погладить собаку, которая злобно кусает его за руку. С боем высвободившись из пасти пса, Клузо обращается к порттье с упреком: «Месье, но вы же сказали, что ваша собака не кусается!», на что порттье невозмутимо отвечает: «Да, месье, но *это* — не моя собака».

Клузо считал, что гладит безобидную собаку порттье. Лишь позже, получив укус и услышав ответ на свой второй вопрос, он осознаёт, что в действительности делал нечто другое: гладил незнакомую собаку. Шутка работает (если вы вообще находите ее смешной) за счет того, что мы, зрители, вместе с Клузо полагаем, что он гладит собаку порттье, пока одновременно с Клузо не узнаём (и тем самым *осознаём*) правду.

В данном случае происходит смена нашего способа идентификации действия Клузо, а также способа, каким сам Клузо идентифицирует свое действие. (Нечто в духе) «Клузо гладит безобидную собаку порттье» заменяется на «Клузо гладит чужую кусачую собаку». Можно сказать, что это различие не особенно продвигает нас в дискуссии об идентичности действия, поскольку мы могли бы просто сказать: «Клузо гладит собаку». Но, конечно же, это не так, поскольку меня определение на просто «Клузо гладит собаку», мы делаем одно из двух:

1) переходим на уровень абстракции, где уже не можем адекватно специфицировать конкретное действие, а скорее указываем на некий класс действий, содержащий одновременно единичные или специфические акты «Клузо гладит безобидную собаку порттье» и «Клузо гладит чужую кусачую собаку»;

2) описываем одно из единичных действий, один из специфических актов таким образом, что то действие, на которое мы пытаемся указать, оказывается фатально недоопределено. Конечно, контекст обычно заполняет подобные, скажем так, «пробелы» (довершает определение). Нам нет необходимости всегда полностью — лингвистически или семантически — определять единичное действие так, чтобы не апеллировать к контексту или ситуации высказывания. Но в данном случае, в свете стоящей перед нами задачи, фраза «Клузо гладит собаку» *действительно* вводит в заблуждение.

Таким образом, данный пример демонстрирует переход от мнимой идентичности действия к его подлинной идентичности. Не нечто ли подобное имеют в виду наши социальные ученые и социальные теоретики, когда обращаются к принципу разделения кажущегося/реального, критикуя авторов вроде Питера Уинча? Не совсем. В рассматриваемом примере мы имеем дело с простой ошибкой: Клузо ошибочно предположил, что порттье говорит о той же собаке, что и он сам. Сходным образом, мы, зрители, тоже предположили, что порттье говорит о той же самой собаке, что и Клузо. Подобного рода простое недоразумение, основанное на ошибке референции, — не то, что мы ищем. Нам нужны примеры перехода от мнимой идентичности действия к истинной, реальной, когда наше ошибочное полагание действия таким, каким оно нам кажется (а не таким, какое оно на самом деле), является следствием не простой ошибки, вроде ошибки Клузо, а систематического искажения нашего восприятия того, что делаем мы и окружающие нас социальные акторы.

Необходимо помнить: социолог и социальный теоретик не особенно заинтересованы в исправлении простых ошибок, совершаемых людьми. Например, Хабермас не стремится указать Джейн на то, что она в действительности чинит велосипед Джона, а не Ричарда, как она ошибочно полагала, поскольку оба велосипеда — красные, с проколотой задней покрышкой и обычно припаркованы в тени. Социологи и социальные теоретики не занимаются исправлением простых ошибок, таких как ошибка Джейн или Клузо, скорее, они занимаются исправлением (предполагаемых) ошибок, возникающих вследствие систематических искажений, которым подвергается наше восприятие действий. Вспомним проведенную мной вначале знаменитую аналогию с иллюзией палки в воде. Дело не в том, что палка выглядит искривленной, потому что мы неверно поняли, *насколько* палка должна быть прямой, чтобы мы воспринимали ее как прямую палку. Дело также не в ошибке референции: мы не считаем (ошибочно) палку искривленной, поскольку в действительности смотрим на другую палку. Скорее, нам кажется, что палка искривлена, из-за преломляющих свойств воды, в которую она погружена. Это пример систематической рефракции, и именно такого рода примеры социальные ученые и социальные теоретики стараются нам предъявлять.

Рассмотрим теперь два сценария, которые позволят внести некоторую ясность:

- Малика спрашивает у Ричарда, остался ли кофе на столе. Ричард отвечает: «Да». Малика отправляется в комнату, чтобы наполнить свою чашку, и выясняет, что Ричард неверно понял ее вопрос. Отвечая утвердительно, он имел в виду почти высохшую лужицу разлитого кофе на столе. Никакого кофейника и никакого кофе, пригодного (и уж тем более готового) для питья, там на самом деле не было. Произошла простая ошибка.

Теперь рассмотрим внешне схожий сценарий:

- Малика вызывает своего секретаря Ричарда по громкой связи и спрашивает, остался ли кофе на столе. Ричард смотрит на стол с того места, где сидит, и отвечает: «Да». Тогда Малика встает и входит в комнату, но не через ту дверь, через которую смотрел Ричард. Она видит, что кофе на столе нет. В течение некоторого времени Ричард и Малика пытаются выяснить, как так вышло, что Ричарду показалось, будто кофе на столе есть, когда теперь им обоим ясно, что его там не было. Они исключают простое непонимание в отношении того, что каждый из них имел в виду, говоря о «кофе на столе», а также то, что сначала кофе там был, но его убрали прежде, чем Малика вошла в комнату. В конце концов они осознают, что если смотреть с того места, где сидел Ричард, свет падает таким образом, что кажется, будто на столе стоит кофейник. Любой, кто сел бы в кресло Ричарда, не зная о возможной игре света, скорее всего решил бы, что на столе стоит кофейник.

Второй из этих сценариев ближе к искомому нами примеру систематических искажений, которым мы подвержены с точки зрения социальных ученых и социальных теоретиков.

Таким образом, установив различие между систематической и простой ошибкой, мы теперь должны найти пример *перехода* от идентификации действия по его внешним проявлениям (аналогичной идентификации погруженной в воду палки как искривленной) к идентификации того же самого действия, каким оно является *на самом*

деле (аналогичной признанию того, что палка лишь кажется нам искривленной из-за преломляющих свойств воды, хотя *на самом деле* она прямая). Это должен быть такой пример, где кажущаяся идентичность *систематически* присваивается действию (что может быть связано с деформирующим влиянием идеологии, либо быть следствием предыдущих осуществлений подобного типа актов, или обыденной теории общества, или интенциональных отображений действий).

История полна такого рода примеров. Один из них — некогда была распространена вера в существование ведьм. Если мы больше не верим в колдовство, то мы не верим, что действие X было актом (или единичным случаем выделяемого нами типа действия) наложения заклятья. Или (еще более хороший пример): мы больше не верим, что действие Y является примером действия, которое приобретает идентичность благодаря тому, что мы видим его как действие человека, находящегося под влиянием заклятья, околдованного.

Если мы больше не считаем, что ведьмы — даже если мы допускаем возможность искреннего неметафорического употребления этого слова — наделены магической силой (поскольку мы больше не верим в магию), мы больше не признаём их власть (которой они обладают в силу своего статуса ведьм) над другими и поэтому не считаем, что если человек действует так, как если бы на него было наложено заклятие, он (действительно) находится под действием заклятья. (Вместо этого мы можем предположить, что он загипнотизирован либо обманут.) Но если бы вы жили в обществе (скажем, на территории Северной Европы во времена Средневековья), где вера в ведьм естественна, составляет часть нашей второй природы или, скажем так, нашего *Bildung's*, тогда бы вы идентифицировали определенные действия как действия людей, которые были околдованы (будь это ваши собственные действия или действия ваших околдованных соплеменников). Каковы бы ни были детали данного действия, какой бы конкретной идентичностью вы его ни наделяли, с точки зрения вашей — нашей — сегодняшней культуры идентификация его в рамках системы или класса действий, совершаемых под воздействием заклятья, кажется ошибочной. Они (мы) *на самом деле* не были околдованы.

*Ошибка*, с которой мы тут сталкиваемся, — это не просто ошибка, возникающая вследствие неверного понимания смысла чьего-либо высказывания, как в случае с Клузо. Здесь ошибка обусловлена социологической рефракцией, которая заставила людей поверить в колдовство. Так что этот пример больше подходит для наших целей.

Конечно, мысль о том, что кто-либо мог застать европейское Средневековье и при этом дожить до начала XXI века, не более правдоподобна для нас, чем мысль о том, что кто-то *действительно* околдован. Тем не менее, мне кажется, такой мысленный эксперимент допустим.

Однако если этот аспект приведенного примера останавливает вас, мы можем подыскать другой. Представьте себе некую женщину (назовем ее Кобайи), которая первую половину своей жизни, пока не станет достаточно взрослой, живет в одной из деревень в центральной части Того, в Западной Африке. Большую часть этого этапа своей жизни Кобайи верит в Водун (вуду) и магические силы аце/ацетоса (колдуньи/колдуна). Повзрослев, Кобайи приходит к выводу, что Водун — нонсенс, и посвяща-

ет свою жизнь развенчанию культа Водуна, его ритуалов и практикующих его аце и ацетосов.

При этом понимание Кобайи определенных действий будет меняться. Действия, которые раньше казались ей действиями околдованных людей, теперь воспринимаются ею как действия людей, которых *на самом деле* обманули, — как элементы поведения, которые «активируются» индивидами потому, что их культура ожидает подобных «действий» в подобных ситуациях<sup>4</sup>.

Итак, у нас есть подходящий пример. Идея такова: чтобы критиковать статус-кво, нам необходимо выяснить, чем действие является *на самом деле*. Идентификация действия в соответствии с тем, как его идентифицируют компетентные акторы, аналогична (если вспомнить сходное соображение, высказанное в другом контексте философом науки Полом Гриффитсом<sup>5</sup>) называнию кита рыбой по той причине, что когда-то люди так думали. Нам необходимо выйти за пределы стереотипического понимания. Нам необходимо выйти за пределы видимости.

*В таком случае мы можем говорить о теории «двух миров» действия.*

1) Во-первых, есть мир явленных действий. Он существует лишь благодаря системе социологической рефракции, которая систематически искажает наше (членов общества) восприятие своих действий. Это мир, в котором живут обычные люди. Это также мир, в котором, по мнению их очернителей, живут этнометодологи и витгенштейнианцы, такие как Питер Уинч.

2) Во-вторых, есть мир реальных действий, который может быть раскрыт с помощью инструментов, нейтрализующих рефракцию или проникающих по ту сторону видимости. Это мир, обещанный социальными учеными и социальными теоретиками. Попадание в этот мир ведет к освобождению от мира видимостей.

Именно эта теория «двух миров» действия является предметом моего интереса. Правдоподобна ли она? Чем она мотивирована? Чтобы ответить на эти вопросы, ниже я обсужу идентичность действия более всесторонне.

## Системы социологической рефракции и идентификация действия

Рассмотрим ряд вопросов.

Следует ли нам признать, что вопрос «Что делает X?» всегда можно свести к вопросу «Что X, по собственному мнению, делает?». Как и длинная вереница философов, ставящих вопросы, я не собираюсь дожидаться ответов. Поэтому предположим, что нет. «То, что делает X», не всегда можно свести к «Тому, что X, по собственному мнению, делает», уравнивая первое и второе (например, признав незначимость гендерных различий). *Вроде бы* это соответствует идее двух миров.

Но как мы можем судить о том, какова подлинная идентичность действия? Давайте начнем с *вроде бы* естественного допущения о том, что любое действие предполагает некоторый фрагмент физического поведения. Оттолкнувшись от этого естественного допущения, мы сможем различить мнимую и реальные идентичности

4. Один из часто приводимых примеров — феномен «превращения в дикую свинью», задокументированный антропологами в конце XX века в некоторых частях Папуа-Новой Гвинеи.

5. См.: Griffiths, 1997. Критику этой работы см. в: Hutchinson, 2008: ch. 1.

действия. Проблема заключается в том, что это прекрасное естественное допущение, гласящее, что любое действие предполагает некоторый фрагмент физического поведения, может вести — и привело — в двух диаметрально противоположных направлениях:

1) постструктуралистский скептицизм относительно возможности идентификации действия и

2) экстенциональное описание, призванное «четко» идентифицировать действие.

Я обсужу по очереди каждое из этих направлений, используя введенное мной ранее понятие социологической рефракции.

### *1. Преломляющие свойства следа логически возможных альтернативных идентичностей любого конкретного действия*

Предположим, что кто-то согласен с тем, что вопросы «Что ты делаешь?» и «Что ты, по твоему мнению, делаешь?» не синонимичны, но при этом он считает, что мы находимся под воздействием системы социологической рефракции, которая понижает всё. Следовательно, он согласен с тем, что эти два вопроса различны, но отвергает мысль о том, что это предполагает существование некой специфической, истинной или реальной, идентичности действия. Здесь наш собеседник мог бы указать на множество конкурирующих *интерпретаций* действия. Согласно этому объяснению, идентичность действия — это вопрос *интерпретации*. Мы даже могли бы пойти еще дальше и сказать, что какая-либо *конкретная* идентичность действия всегда недостижима, отсрочена, так сказать. Идея состоит в том, что любые интерпретации являются особого рода отображениями, служащими определенным — возможно, бессознательным — целям. Все наши попытки идентифицировать действие порождают разрозненные и искаженные интерпретации, и потому его смысл отсрочен и определяется следом предыдущих и возможных будущих интерпретаций схожих действий, предполагающих те же самые телодвижения.

Например, наша идентификация (попытка идентификации) действия как альтруистического всегда будет сталкиваться со следом предыдущих и возможных будущих случаев, в которых схожий фрагмент физического поведения мог бы быть проинтерпретирован как эгоистическое действие. Здесь физические компоненты действия считаются эквивалентами письменных компонентов слова — значков на странице. Чтение физических компонентов эквивалентно чтению слова. Смысл действия, его идентичность в данном конкретном случае, оказывается недостижим из-за следа предыдущих или возможных будущих событий интерпретации действия, точно так же, как смысл слова, его идентичность в данном конкретном случае, будет всегда отсрочиваться следом предыдущих и возможных будущих языковых событий использования этого слова.

Аргумент, лежащий в основе подобного рода представлений, таков: чтобы значки были осмысленны, могли что-то значить, они должны быть повторимы. То есть значки должны быть воспроизводимы в других ситуациях и в отсутствие автора, предполагаемого адресата и сопоставимого контекста. Поэтому осмысленный значок должен — согласно структурной логике письма — всегда быть *повторимым* значком. Иными словами, по своему внутреннему устройству структурная логика осмыслен-

ных значков предполагает возможность наличия предыдущих событий коммуникации, в которых были задействованы те же самые значки, либо возможность будущих ситуаций, в которых эти значки будут использоваться в других коммуникативных событиях. Если идея все еще непонятна, мы можем сформулировать ее иным образом: чтобы значок на странице (черной или белой доске, компьютерном экране и т. д.) мог хоть что-то значить, использоваться для коммуникации или выражения мыслей, должна существовать (логическая) возможность использования такого же типа значка в будущем или его использования в прошлом (т. е. в другом контексте) в отсутствие текущего автора значка и его текущего подразумеваемого реципиента. Вывод из всего этого состоит в том, что любые события коммуникации предполагают повторяемые значки, и потому — так как это, говорят нам, вытекает из структурной логики повторимости — след этих предыдущих использований тех же самых значков и возможных будущих использований тех же самых значков подрывает и деформирует любую попытку раз и навсегда зафиксировать значение текущего события коммуникации, включающего указанный значок.

Теперь рассмотрим фрагмент поведения как повторяемый значок<sup>6</sup>, что позволяет подвергнуть смысл действия такому же анализу, как и смысл письменного слова. Идентичность действий отсрочивается в силу логики повторимости: след предыдущих или возможных будущих событий, предполагающих то же самое (повторимое) поведение или движение, подрывает любую попытку идентифицировать значение текущего действия. Подлинная идентичность действия всегда недостижима. Структурная логика повторимости сводит на нет любую попытку зафиксировать смысл и тем самым идентичность наличного действия.

Таким образом, здесь мы сталкиваемся с общим скептицизмом относительно идентичности действия, вытекающим из — и, согласно некоторым описаниям, внутренне присущим — постструктуралистской деконструкции традиционных теорий значения. Что это значит для нашего обсуждения теории «двух миров» действия? В данном случае система социологической рефракции есть структурная логика повторимости. Сам факт наличия у действий смысла полностью преломляет их значение в текущей ситуации. Отличительная черта данной модели рефракции заключается в том, что она не претендует на объяснение мира реальных действий — один из двух миров всегда отсрочен. Она ограничивается лишь выявлением рефракций путем их деконструкции. Любые действия есть интерпретации, и поэтому они подвержены искажающему воздействию следа.

## *II. Преломляющие свойства интенциональных отображений физических свойств поведения*

Собеседник совершенно иного рода тоже согласился бы с тем, что существует разница между вопросами «Что ты делаешь?» и «Что ты, по твоему мнению, делаешь?». Однако такое согласие не приводит его к общему скептицизму в отношении

---

6. Не следует воспринимать это как аналогию. Все, о чем мы говорим как об имеющем смысл, подчиняется логике повторимости. Поэтому действие, обладая смыслом, должно быть событием, предполагающим повторяющийся знак. Наиболее вероятной кандидатурой на этот знак, я полагаю, является физическое поведение, необходимое для совершения действия.

смысла, что, в свою очередь, порождает или подразумевает скептицизм в отношении самой идеи уникальной идентичности действия. Рассуждающие подобным образом философы вместо этого фокусируют свое внимание на том, что наша первая группа считает повторимым компонентом действия, — физическом движении тела. Эти философы реагируют на нашу фиксацию возможности конкурирующих идентичностей или смыслов действий (например, возможности расхождения между тем, как видит свое действие его исполнитель, и тем, как его видит наблюдатель) словами: «Чума на оба ваши дома». Их идея состоит в том, что можно иметь множество конкурирующих интенциональных описаний действия, но существует лишь одно экстенциональное описание, которое идентифицирует действие исключительно в терминах физического перемещения тел в пространстве и времени.

Согласно данной точке зрения, интенциональные описания связаны с — и тем самым, так сказать, «заражены» — человеческим мышлением: суждениями, убеждениями, толкованиями и т. д., касающимися предмета описания. Экстенциональные описания, напротив, представляют собой описания «действия», лишённого любых компонентов, кроме физических. Здесь явно просматривается теория «двух миров». Мир явных действий — это мир интенциональных описаний действий. Мир реальных действий, каковы они есть на самом деле, достигается путем экстенционального описания действий: описания исключительно с точки зрения физического движения в пространстве и времени. Системой преломления здесь считаются народные (обыденные) верования по поводу действий, причем при формулировке этих верований используются психологические предикаты, такие как желания, надежды и пр.

Хиллел Штайнер, известный сторонник подобного подхода, говорит об этом следующим образом: «Единичный акт полностью идентифицируется посредством экстенционального описания действия: описания, указывающего на физические компоненты этого действия. Может быть не более одного единичного акта (из определенного типа актов), отвечающего какому-либо экстенциональному описанию, т. е. обладающего тождественным набором физических компонентов. Чисто интенциональные описания действий, напротив, охватывают более одного единичного акта. Подобные описания формулируются в терминах цели или смысла, придаваемого действующим лицом (или другими людьми) тому, что он делает: я смотрю «Ричарда III», я догоняю автобус, я бросаю мяч и т. д. Каждому из этих описаний на самом деле может соответствовать множество событий» (Steiner, 1994: 36). Здесь действие и движение отождествляются, и именно таково «полностью идентифицированное» (специфическое) действие. В приведенном отрывке присутствует определенная ирония — не говоря уже о двусмысленности, связанной со словом «действие», — поскольку для Штайнера полностью идентифицированное действие есть описание физических компонентов этого действия. Но, возможно, говорить так о Штайнере не вполне правомерно. Его контекст — это узкий контекст диспутов о справедливом распределении благ, и тогда говорить о ком-либо, что он несвободен в отношении  $\phi$  (где  $\phi$  — единичный акт, предполагающий конкретную пространственную локализацию в конкретное время и, возможно, также предполагающий некоторый конкретный объект), правильно.

Как и в случае нашего обсуждения постструктуралистского подхода выше, здесь мы можем проиллюстрировать подход Штайнера, указав на более стандартный контекст для подобного рода высказываний, который можно найти в философии языка. В данном случае это семантика естественных видов.

Термин естественного вида делится на четыре компонента: синтаксический маркер, семантический маркер, стереотип и экстенсия. Нас и Штайнера интересуют последние два. Стереотип термина естественного вида соответствует верованиям компетентных носителей языка по поводу этого вида. Например, для термина «кит» такого рода классификация будет следующей: синтаксический маркер: «существительное»; семантический маркер: «млекопитающее»; стереотип: (нечто вроде) «огромное мигрирующее морское млекопитающее»; экстенсия: то, что современная наука говорит нам о том, каков кит «на самом деле», что, вероятнее всего, будет включать его генетический код и его биологическую классификацию согласно эволюционному древу (род, тип, вид).

Как это можно связать с идентификацией действия? Ключевой момент — интенсия и экстенсия. Действие может интенционально пониматься разными способами: мы можем воспринимать (или считать, оценивать, толковать) мой «удар» Рубена (мой сжатый кулак на большой скорости бьет в лицо Рубена):

- 1) как «крик о помощи»,
- 2) как «акт агрессии»,
- 3) как «попытку преподать Рубену хороший жизненный урок»,
- 4) как «попытку научить Рубена тому, как и почему следует защищаться от апперкота»,
- 5) как «попытку продемонстрировать Рубену сегодня, что одобряемая им вчера идея Энтона Кенни (Kenney, 1988) о том, что «Я есть философский нонсенс, обусловленный неправильным толкованием возвратного местоимения»<sup>7</sup>, не выдерживает критики ни в каком практическом отношении, или, по крайней мере, ни в каком отношении, которое сейчас собирается отстаивать Рубен», либо как «достаточно плохо исполненный и довольно опрометчивый акт полевой остеопатии черепа».

Все эти варианты придают потенциальную достоверность — хотя и с разной степенью убедительности — интенциональным описаниям того, что я сделал, включающим меня, Рубена, мой кулак и его лицо. Произошедшее поддается интенциональному пониманию, поскольку есть нечто, во что мы можем обоснованно *верить* как в сущность данного фрагмента поведения (либо трактовать этот фрагмент поведения в таком качестве или оценивать его подобным образом). Согласно Штайнеру, мы решаем проблему конкурирующих интенциональных описаний действия за счет апелляции к экстенциональному описанию. Описание здесь генерируется исходя из того, что современная эмпирическая наука говорит нам о наблюдаемом *движении* (и только о нем). Мой удар Рубена отображается — я намеренно избрал этот термин — в форме описания движений физических компонентов в пространстве и времени. Штайнер пишет: «*Полные* экстенциональные описания действий (т.е. единичных актов) обычно отсутствуют в повседневных разговорах в силу нормальной избыточности

7. См. критику Кенни у Стросона в: Strawson, 2002.



и утомительности их детальной спецификации. Однако они давно используются в определенных областях — например, в атлетике, промышленной организации труда, и с недавних пор в некоторых областях медицины, — где подробный анализ действий (часто основанный на анализе замедленной киносъемки и на компьютеризированной реконструкции осуществляемых движений) способен повысить эффективность деятельности (см. книгу Маррея „Движение“ и книгу Шоу „Цель и практика изучения движений“ [особ. гл. 4–7]). Современные техники исследования движений были впервые опробованы Фрэнком и Лилиан Гилбертами, история которых прекрасно показана в голливудском фильме 1950 года „Оптом дешевле“. Базовые принципы биомеханического анализа и метризации излагаются в книге Фанга „Биомеханика“ (гл. 1) и книге Пенникуика „Ньютоновские правила биологии“» (Steiner, 1994: 36, fn. 42).

Может возникнуть (как оно возникло у меня) желание возразить: полные экстенциональные описания действий «отсутствуют в повседневных разговорах» не по причине «нормальной избыточности и утомительности их детальной спецификации» (хотя не стоит сбрасывать это со счетов как значимый фактор, по крайней мере — в некоторых ситуациях), а потому, что они не схватывают действие, не идентифицируют его. Если мы способны специфицировать движение, в котором заключается действие, то лишь потому, что мы *начали* с самого действия. Мы не начинаем с движения, на которое затем накладываем интенции, чтобы построить то, что Штайнер называет интенциональным описанием действия. Поэтому было бы как минимум проблематично утверждать, что движение есть «полностью идентифицированное действие».

Рассмотрим действие, которое я называю «мой удар Рубена». В некотором смысле его можно описать как «моя кисть, сжатая в кулак, быстро движется в направлении подбородка Рубена и останавливается там». Однако его так же можно описать как «моя кисть, сжатая в кулак, быстро движется в направлении Пекина и останавливается в Кру (город на северо-западе Великобритании)». Если Рубен находится в подходящем месте (которое можно легитимно обозначить как центр Кру и которое располагается на прямой линии, которую можно провести от меня до Пекина через Рубена), тогда оба описания, хотя мы можем квалифицировать их как экстенциональные, одинаково валидны.

Штайнер скажет в ответ, что существует более фундаментальное описание — *подлинно* экстенциональное описание, обсуждаемое в приведенной выше цитате. Но здесь открывается перспектива бесконечного регресса, поскольку мы, безусловно, вправе спросить, на какой стадии мы можем с радостью констатировать, что имеем дело — достигли уровня — с чисто экстенциональным описанием? Ведь даже на уровне чисто биомеханических описаний учитываются мотив и цель. Мы могли бы сказать: зачем останавливаться на *биомеханическом* описании? Однако здесь кроется ловушка: если мы способны получить описание, которое удовлетворяет нас как лишенное любых интенциональных характеристик, тогда это будет описание, абстрагированное от всего, что связывает его с предметом, о котором мы надеемся (по крайней мере, в случае Штайнера) вынести некоторое суждение (справедливое распределение благ). Всё, что может считаться действительно чисто экстенциональным описанием<sup>8</sup>, является

8. Здесь важно провести различие. С одной стороны, экстенсия отождествляется с описанием, предлагаемым в лучших современных научных текстах. С другой стороны, экстенсия отождествляется

не описанием того, что кто-либо (какой-то человек) *делает*, а описанием движения некоего куска материи. Эти две вещи могут быть тождественны во времени и пространстве, но описывать первое в терминах второго — значит радикально подрывать первое (то, что люди делают, их действия).

## Движение как сущность действия

И постструктуралистский скептицизм в отношении идентичности действия, и экстенциональное отображение исходят из одного и того же базового допущения о том, что физическое движение является *сущностным* компонентом действия. Если в последнем случае эта сущность вычленяется из того, что мы обычно считаем действием, — из интенционально описанного действия, с целью его полной спецификации, то в первом случае этот компонент воспринимается с подозрением, поскольку считается, что он подрывает попытки зафиксировать идентичность любого конкретного действия. Тем самым, несмотря противоположную направленность, оба подхода к идентичности действия исходят из общего допущения и, как можно показать, делают это менее открыто, нежели принято думать.

В своей статье «Где находится действие» Фрэнк Эберсол рассматривает одиннадцать кандидатур на роль особой формы движения, которую можно было бы считать сущностью действия. Я не буду воспроизводить всю таксономию примеров Эберсола (желающие могут обратиться к его статье: Ebersole, 2001). Я лишь отмечу, что выделенные им одиннадцать кандидатур можно разделить на три класса:

1) Фрагменты поведения, обозначаемые нами как движения, которые при дальнейшем размышлении мы рассматриваем в качестве действий, подходящих для того, чтобы по той или иной причине называть их в определенных случаях движениями (Эберсол приводит в качестве примера деревенскую девушку, которая приезжает в большой город, и увидев объявление о найме танцовщицы, приходит по адресу, где ей демонстрируют тот тип танца, который она должна будет исполнять. Увидев этот танец, она отвечает: «Я просто *не* способна *так* двигаться!»).

2) Непроизвольные движения вроде тиков, судорог, движений под действием внешних сил и т. д. Хотя они в большей степени похожи на движения (а не на действия, описанные как движения [см. класс 1]), это не те движения, которые мы имеем в виду, когда думаем о том, что составляет сущность действий. Если мой «удар Рубена» произошел вследствие тика или судороги либо потому, что Рубен против моей воли направил мой кулак на большой скорости в мое лицо, это дисквалифицирует произошедшее в качестве такой формы действия, которая представлена в вышеупомянутых интенциональных описаниях (если Рубен направляет мой кулак, это дисквалифицирует мое действие в качестве удара).

3) Движения неких «придатков» того или иного существа, когда мы просто не в состоянии сказать, правильно ли называть это движение действием в случае данного существа. Примеры: робот, коралл, инопланетная форма жизни из научной фантастики (например, черное слизкое создание, которое *убивает* лейтенанта Ташу Яр с чем-то, что имитирует наиболее выдающиеся современные научные описания, — в данном случае это материалистические описания).

в первом сезоне сериала «Звездный путь: новое поколение»), отрубленные и затем ожившие члены в рассказах ужасов и т. д. В этих случаях мы не решаемся говорить о действии, вместо этого говоря о движении «придатка» существа.

Ни один из этих трех классов того, что мы называем движением, не годится на роль предмета наших поисков, т. е. движения, составляющего сущность действия. Мы сталкиваемся со своеобразным парадоксом: либо движение действительно является действием (класс 1), и тогда мы не можем сказать, что оно составляет сущность действия, либо движение не есть то, к чему мы апеллируем, когда говорим о движении, составляющем сущность действия (классы 2 и 3). Здесь необходимо отметить, что это напоминает парадокс, с которым столкнулся Штайнер: либо его экстенциональное описание было все еще нагружено интенцией и потому не соответствовало тому, что он о нем говорил, либо оно оказывалось столь отдалено от действия, что радикально подрывало его и потому не могло быть правдоподобным образом обозначено как «полностью идентифицированное действие (единичный акт)».

Мы могли бы усилить критику, высказанную Эберсом, проведя определенные параллели между ней и критическими рассуждениями Витгенштейна о распространенной апелляции к ментальным процессам при объяснении мышления и понимании (его критику можно найти в его «Философских исследованиях»; см. также: Hutchinson, 2010).

Если коротко, то вопрос не в том, что Эберс отвергает роль физического движения *tout court*. Это определенно не так. Скорее, Эберс хочет, чтобы мы осознали, что когда мы говорим о «движениях» как о чем-то сущностном для действия, совершенно неясно, о чем мы говорим. И поэтому было бы неплохо внести ясность. Даже если мы полагаем, что использование термина «движение» в утверждении «движение есть сущность действия» не противоречит использованию данного термина в других областях (три перечисленных выше класса), на этом наша работа не заканчивается, поскольку мы сталкиваемся с парадоксом.

Основной тезис можно сформулировать следующим образом: общаясь с собеседницей, которая придерживается идеи о том, что движение есть сущность действия, мы можем сказать ей: «Вы можете спокойно говорить о движении как сущностном или необходимом элементе действия, но лишь до тех пор, пока вы:

а) признаете, что используете понятие «движение» новым способом, который necessarily предполагает совместимость или преемственность с тем, как вы используете это понятия в других областях;

б) способны обосновать и отстоять свое утверждение (опровергающее наблюдения Эберса) о том, что понятие «движение», используемое во фразе «движение есть сущность действия», не противоречит предыдущим способам использования этого понятия движения в других областях (вроде перечисленных выше трех классов)».

При таком разговоре с нашим теоретиком действия мы должны постараться сделать так, чтобы она осознала ранее не признававшееся ею *допущение* о том, что понятие движения, к которому она апеллирует, строится по модели или схоже с теми видами движения, о которых мы говорим в других контекстах и которые мы уже определенным образом понимаем. Конечно, подобная стратегия ведет к тому, что хотя мы не отрицали право нашей собеседницы утверждать как заклинание то, что дви-

жения есть сущность действия (потому что мы не контролировали ее способ употребления языка), мы проблематизировали предпринятый ею ход. Заставив ее осознать, что используемый ею термин «движение» все еще оставляет без ответа множество вопросов, поскольку способ его употребления отклоняется от предыдущих способов употребления данного термина, мы предлагаем ей предоставить нам правила, в соответствии с которыми она теперь его использует, — мы просим ее обрисовать грамматику употребления термина «движение» в ситуациях, когда она говорит о движении как сущности действия.

Эберсол показывает, что апелляция к движению у тех, кто считает движение сущностью действия, — это апелляция к чему-то, не совпадающему со стандартными способами использования термина «движение». Следовательно, «движение» как след и экстенционально описанное «движение» требуют дополнительного прояснения. Однако попытавшись осуществить такое прояснение, мы скорее всего обнаружим, что то, к чему мы хотели бы апеллировать как к движению-как-сущности-действия, лучше рассматривать как артефакт нашего похода к данной теме. Физические аспекты действия неотделимы от самого действия. Они не являются дискретными компонентами действия, которые наиболее очевидным образом репрезентируются в качестве движения-как-сущности-действия (не говоря уже — экстенционально описываются).

Это означает, что совершенно неясно, как (теперь мы можем использовать как вычки) «движение» может оставлять след или считаться полностью идентифицированным действием. Тот тип движения, о котором мы говорим, когда говорим о движении-как-сущности-действия, есть нечто *паразитирующее* на действии, выводимое из действия (описанного интенционально). Когда мы приступаем к описанию какого-либо фрагмента движения, который мы считаем сущностью действия, мы при этом исходим из уже увиденного и идентифицированного действия.

## Критика идеологии и социобиология

Даже если мы соглашаемся с критикой двух вышеизложенных подходов, в основе которых лежит представление, принимаемое ими за истину, у нас все равно остаются подходы, поддерживающие идею двух миров и требующие рассмотрения. Среди них наиболее заметны два: первый подход мы будем называть критикой идеологии (данный подход берет начало в марксистской и Марксовой социальной теории), а второй — биологическим редуционизмом (принятым в социобиологии и эволюционной психологии).

Критика идеологии исходит из того, что акторы систематически вводятся в заблуждение относительно своих действий господствующей идеологией (системой идей, которая формирует — задает горизонт — и структурирует — определяет, что рационально, — мышление) культуры/общества, в котором они живут. Хотя я и мои сограждане можем полагать, что у моего акта есть идентичность, эта идентичность — мнимая. С помощью методологических инструментов мы способны увидеть, каково действие на самом деле.

Редуционистский подход тоже утверждает, что акторы могут систематически заблуждаться относительно собственных действий, поскольку они наделяют свои

действия смыслом, используя обыденные теории. Однако эти обыденные теории их поведения будут отброшены, когда мы осознаём свою истинную природу как биологических организмов. Следовательно, меня систематически обманывают обыденные теории действия, которые идентифицируют действия в соответствии с тем, что члены общества думают о них. Например, я полагаю, что веду себя альтруистически, но *на самом деле* я — лишь сосуд для воспроизводства генов, а мое поведение на самом деле — не более чем проявление принципа родства (сформулированного Э.О. Уилсоном), который объясняет, почему вроде бы альтруистическое поведение на самом деле является манифестацией генетически предопределенного эгоистического поведения.

Несмотря на некоторые пересечения с обсуждавшимися выше точками зрения, ни один из двух указанных подходов нельзя вывести ни из скептицизма относительно осмысленности любого действия, которая определяется следом, оставленным — «зараженным» — повторяющимися физическими компонентами этого действия, ни из попыток экстенциональной идентификации действия, обусловленных желанием преодолеть конкурирующие концепции идентичности действия. Не нужно думать, что подходы, которые я называю здесь «критикой идеологии» и «социобиологией», находятся в плену представления о действии как обладающем — неопределенным — обязательным физическим компонентом или являющемся по сути физическим поведением. (Следует заметить, что говорить о сущности вещи — значит не *просто* говорить о всегда наличном или даже экстенционально обязательном компоненте, но также наделять этот компонент объяснительной силой. «Объяснительная сила» неисправимо нормативна.)

Скорее, два рассматриваемых подхода отличаются тем, что они воспринимают вопрос идентичности действия так, как если бы на него можно было правильно ответить лишь при наличии определенной теоретической рамки или методологии. Идея (с которой мы уже знакомы) состоит в том, что в отсутствие такой рамки мы просто отвечаем в соответствии с господствующей идеологией либо общепринятой обыденной теорией. Как стереотипизация Джонаса интервьюером (см. приведенный мной выше пример), скорее всего, имела своим источником наиболее распространенные расовые/этнические стереотипы, пронизывающие культуру интервьюера и тем самым входящие в общественное сознание, так и наша стереотипическая идентификация действия определяется господствующей идеологией или обыденной теорией.

При этом предполагается, что методология социального ученого и теория социального теоретика работают на манер телескопа в руках астронома и электронного микроскопа в руках физика, изучающего элементарные частицы: они позволяют исследователю увидеть нечто такое, что иначе увидеть нельзя. Предполагается, что в случае социального теоретика — его теория, а в случае социального ученого — его методология позволяет увидеть — *реальное* — действие.

Таким образом, было бы неправильно говорить, что наш критик идеологии или наш социальный теоретик-редукционист придерживаются той же самой картины, что и наши постструктуралист и экстенционалист. Они не скованы представлением о том, что действие есть по сути физическое движение. (Хотя я бы сказал, что все че-

тыре теоретика придерживаются идеи о том, что методологии помогают нам увидеть нечто, относительно чего обычные люди систематически заблуждаются.)

Наши социальный ученый и социальный теоретик стремятся выявить реальный смысл действия, его идентичность, используя специально разработанные инструменты. Если в случае астронома и физика такие инструменты представляют собой материальные артефакты, придуманные и собранные для достижения конкретных практических целей<sup>9</sup>, то в случае наших социального ученого и социального теоретика они представляют собой, скажем так, концептуальные орудия, служащие достижению социологической цели, орудия, позволяющие нам увидеть логику человеческих обществ.

Таким образом, мы можем провести различие между, с одной стороны, инструментами, используемыми социальными учеными и социальными теоретиками, и с другой — инструментами, используемыми астрономами и физиками элементарных частиц: первые концептуальны и ориентированы на логически заданные цели, вторые являются материальными артефактами и служат практическим целям. Различие между концептуальными «инструментами» и материальными артефактами понять не сложно. Но как насчет различия между логически заданной целью и практически ориентированной целью? Я *мог бы* иметь в виду примерно следующее: телескоп и микроскоп позволяют их пользователям делать нечто — видеть, — что нельзя сделать без определенной помощи, поскольку человеческий глаз не способен видеть столь малые и столь далекие вещи. В этом смысле телескоп и электронный микроскоп играют подлинно практическую роль: они расширяют визуальные способности исследователя.

А как насчет концептуальных инструментов? Сказать, что «видение», формирующееся у социального теоретика благодаря его концептуальным инструментам, является расширением способностей теоретика, можно тогда, когда уже признается истинность его утверждений. Поэтому хотя указанное различие в некотором отношении верно, против него можно возразить, что оно предполагает слишком сильное различие между двумя областями исследования. Что касается первого случая (астрономия и физика элементарных частиц), то хотя мы и не можем видеть невооруженным взглядом то, что мы способны видеть после появления этих инструментов, однако признание тех объектов, которые эти инструменты позволяют нам видеть, в качестве визуальных объектов, происходит не столь прямо, как мы могли бы подумать. Даже в указанных двух областях естествознания признание соответствующих инструментов в качестве расширений естественных способностей исследователя предполагает признание результатов, полученных с помощью этих инструментов, в качестве результатов тех же самых (искусственно) расширенных (визуальных) способностей. (См. обсуждение внедрения телескопа у Фейерабенда в книге «Против метода».)

В таком случае, к чему я апеллирую, когда говорю о практических целях в противоположность логически заданным целям? К следующему: мы можем использовать

---

9. Есть ряд интересных работ, посвященных тому, как подобные артефакты начинают работать так, как они должны работать по мнению впервые использовавших их исследователей. См. книгу Пола Фейерабенда «Против метода» (Фейерабенд, 2007), где подобным образом обсуждается изобретение телескопа.

эти результаты в практических целях. Мы можем составить карты поверхности и вычислить траекторию полета на Луну и Марс (первоначально увиденные в телескоп); попав туда, мы увидим, что наши карты точны. Мы можем наблюдать активность субатомных частиц (электронов) и затем использовать ее при конструировании микропроцессоров. Примеров масса.

Существуют ли подобные практические цели, для достижения которых мы можем использовать «результаты», полученные с помощью концептуальных инструментов наших социального ученого и социального теоретика, — их методологии или теории? Опять же я полагаю, что для этого необходимо уже принять их предполагаемые результаты в качестве результатов.

В случае наших социальных ученых и социальных теоретиков мы, похоже, попадаем в порочный круг. В приведенных двух примерах естественных наук мы можем видеть, как деятельность разрывает этот круг: путешествие на Луну, изучение поверхности с орбиты, непосредственный осмотр поверхности сопоставляются с тем, что видно в телескопы. В случае социальной науки аналогичного способа разорвать круг нет: сколь бы длительным ни было наблюдение и с какой бы точки оно ни осуществлялось, оно не позволит нам подтвердить или опровергнуть утверждение о том, что действие  $X$  является альтруистическим актом.

## **О биологии и социобиологии: случай гомеостатических механизмов**

В качестве еще одной иллюстрации рассмотрим следующий пример. Гомеостатические механизмы знакомы многим представителям естественных наук, в особенности — биологии. Они играют внутренне непротиворечивую и философски непроблематичную объяснительную роль. Их структура такова:  $X$  и  $Y$  связаны таким образом, что когда  $Z$  выходит за определенные пределы,  $X$  получает информацию об этом посредством рецептора, определяет необходимое действие и передает указание эффектору  $Y$ .  $Y$  восстанавливает равновесие (согласно инструкции  $X$ ), вводя  $Z$  обратно в заданные системные границы. Таким образом, *после того как мы изучили данный механизм и установили законы его функционирования*, нам необходимо наблюдать лишь либо  $X$ , либо  $Y$ , либо  $Z$ , из чего (из частичных наблюдений) мы можем довольно просто дедуцировать поведение других элементов гомеостатического механизма в соответствии с гомеостатическими законами его функционирования. Например, то, что в каждый момент времени делает  $Y$ , можно заключить из нашего наблюдения за поведением  $X$  или  $Z$  и применения нами законов этого механизма.

В контексте социальных наук обычно происходит нечто вроде следующего: мы *теоретически постулируем гомеостатический механизм и тем самым теоретически постулируем законы его «функционирования»*. Когда мы наблюдаем  $X$ , мы дедуцируем согласно теоретически постулированным законам теоретически постулированного механизма поведение теоретически постулированного  $Y$  (который *теоретически* гомеостатически связан с  $X$ ). Затем мы объясняем поведение  $X$  с точки зрения теоретически постулированного поведения (теоретически постулированного)  $Y$ . Теоретически-постулированный- $Y$  и теоретически-постулированные-законы

его функционирования теперь выступают в качестве механизмов идентификации действия  $X$ .

Что разного в этих двух случаях, так это то, что в последнем идентичность совершаемых  $X$  действий основывается лишь на теоретической рамке, сконструированной теоретиком вокруг  $X$ . В первом случае, в случае гомеостатического механизма в биологических науках, идентичность совершаемых  $X$  действий вытекает из законов, выводимых из наблюдения (а не теоретического постулирования) за существующим гомеостатическим механизмом, и законов его функционирования: когда уровень инсулина падает ниже уровня  $c$ ,  $X$  предпринимает  $\phi$ .

Приведем более конкретную иллюстрацию. У здоровых млекопитающих уровень глюкозы в крови поддается регулированию. Это происходит с помощью гомеостатического механизма. Когда уровень глюкозы в крови отклоняется от заданных параметров, рецептор посылает информацию в контролирующий центр (мозг), который, в свою очередь, определяет степень реакции и передает сообщение эффектору (поджелудочной железе), которая, если с ней все в порядке, восстанавливает равновесие, выделяя гормоны инсулина и/или глюкагона. Следовательно, в приведенной выше схеме гомеостатического механизма уровни глюкозы в крови =  $Z$ , поджелудочная железа =  $Y$ , а мозг =  $X$ . Биологи наблюдали весь этот механизм в работе. Когда он дает сбой, как, например, у диабетиков, его необходимо заместить — сегодня это делает сам диабетик, постоянно отслеживая уровень глюкозы в крови извне и вводя инсулин в случае возникновения необходимости восстановить или поддержать равновесие. То есть механизм экстернализируется посредством использования больным лакмусовой бумаги и таблиц для мониторинга уровня глюкозы в крови ( $X$ ) и введения инсулина вручную с помощью шприца ( $Y$ ) с целью стабилизации этих уровней в безопасных границах ( $Z$ ).

В социальной науке индивиды играют в гомеостатическом механизме роль  $X$ , и в процессе наблюдения за ними и их поведением на первом плане находится вопрос об идентичности их действий. Таким образом, социальный ученый или социальный теоретик теоретически постулирует механизм, который теоретически придает смысл поведению — идентифицирует действие (либо указывает, чем действие не является). Для социобиолога обратной стороной теоретически постулированного механизма ( $Y$ ) является эгоистичный ген. Теоретически постулируя, что человек есть всего лишь часть теоретически постулированного гомеостатического механизма ( $X$ ), который включает эгоистичные гены ( $Y$ ), мы характеризуем человека как сосуд для воспроизводства генов. В результате мы получаем функциональное объяснение действий данного человека в данных социальных обстоятельствах ( $Z$ ). Когда  $Z$  угрожают способности генов к воспроизводству, гены ( $Y$ ) побуждают человека ( $X$ ) менять свое поведение таким образом, чтобы максимизировать способность к воспроизводству. То, что человек делает — идентичность его действия — во время  $t$ , может быть «считано» с его поведения, если рассмотреть его через призму социобиологической теории. Эта теория объясняет, что делает человек, за счет теоретического постулирования гомеостатического механизма, в котором данный человек является лишь наблюдаемой частью. То, что мы наблюдаем как его действия, зависит от теоретически постулированного механизма.



Как мы можем видеть, теория социобиолога работает подобно артефактам, используемым в естественных науках (мы говорили о них выше). Разумеется, если в слове *социобиология* сделать акцент на «биологии», тогда только что предложенное описание *вроде бы* приобретет нормальный смысл. Но, конечно, это будет означать, что мы пошли на поводу у имени — сродни тому, как если бы название чего-либо научным делало это наукой (вспомните креационистскую науку) или провозглашение доказательного подхода в здравоохранении убеждало нас, что в основе медицинской политики лежат доказательства.

Все дело в том, что заставить эти объяснения работать можно, лишь когда в их основе будет лежать нечто большее, нежели просто церемонии именования (какую бы форму они ни принимали, в том числе — форму толстых книг, содержащих изощренные аргументы). Что касается именно социобиологических объяснений, то проблема в том, что они напоминают истории типа «только так и не иначе». Истинность или ложность предлагаемого социобиологом объяснения действия как результата регулирования эгоистичными генами своих сосудов для воспроизводства (людей) с целью максимизации возможности воспроизводства в имеющейся окружающей среде может быть установлена путем наблюдения за поведением сосуда (человека), но именно идентичность этого поведения находится под вопросом и требует объяснения, и поэтому оно не может выступать доказательством. Одна и та же вещь — *X* — не может одновременно служить доказательством истинности предлагаемого объяснения *X* и нуждаться в объяснении.

В качестве конкретного примера рассмотрим эпизод из фильма Терренса Малика «Тонка красная линия». Сцена разыгрывается в американских окопах на Гуадалканале. Американский солдат, сержант Кек, которого играет Вуди Харрельсон, пытается сорвать гранату с ремня, однако вследствие фатальной ошибки он, вместо того чтобы сорвать гранату, выдергивает чеку. Сержант Кек оказывается в положении человека, на поясе у которого висит взведенная граната, готовая вот-вот взорваться. Он *мог бы* снять взведенную гранату и отбросить ее, снизив вероятность серьезных увечий или смерти. Однако это может поставить под угрозу его боевых товарищей. Он решает лечь на край окопа, чтобы его тело и окоп приняли на себя основную силу взрыва и тем самым минимизировали вред, который может нанести граната его боевым товарищам и окопу, но максимизировали его шансы на смерть.

Хотя было бы интересно обсудить идентичность действия сержанта Кека (и схожих действий, которые можно найти в истории), меня в данном случае интересует то, каким образом социобиология объясняет его поведение. Здесь находит применение нечто наподобие обсуждавшегося выше гомеостатического механизма. Действие сержанта Кека, хотя многие (обычные люди или обыденные теоретики) скорее всего восприняли бы его как альтруистический акт, объяснялось бы так, чтобы это объяснение не противоречило объяснительным схемам социобиолога, в основе которых лежит принцип родства. Столь крайне рискованное поведение, как вступление в армию и участие в войне либо суицидальный акт (вроде акта, совершенного сержантом Кеком), может быть объяснено тем, что оно создает лучшую среду для родственников данного индивида и воспроизводства их генов. Да, это объяснение может быть вполне правдоподобным. Оно может иметь смысл. Равно как и не иметь его. Однако

проблема с данным объяснением состоит в том, что оно предлагает лишь определенный принцип интерпретации действия сержанта Кека. Но есть и другие принципы, предлагающие другие интерпретации.

Чтобы рассмотреть ситуацию с другой точки зрения, давайте вернемся к краткому описанию гомеостатического механизма, лежащего в основе регулирования уровня глюкозы в крови. Когда мы говорим, что поджелудочная железа вырабатывает больше или меньше инсулина, мы делаем это потому, что можем измерить результат ее работы. Когда мы говорим, что инсулин из поджелудочной железы поступает в кровь для восстановления уровня глюкозы в ней, то мы делаем это потому, что можем наблюдать падение уровня глюкозы в крови и его увеличение после выделения инсулина. То есть наше объяснение роли поджелудочной железы в гомеостатическом механизме может быть получено индуктивно: посредством наблюдения за поведением поджелудочной железы, выделяющей инсулин в кровь в зависимости от уровня глюкозы в ней. Мы можем предсказать, что именно будет делать поджелудочная железа в определенных условиях (т. е. при определенном уровне глюкозы), на основании наших прошлых наблюдений за функционированием гомеостатических систем регулирования глюкозы в крови у представителей того же биологического вида.

Случай сержанта Кека не аналогичен. Соблазнительно думать, что причина его дизаналогичности состоит в том, что сколько бы раз мы (к несчастью) ни наблюдали поведение людей в столь незавидной ситуации, в которой оказался сержант Кек, мы никогда не сможем сказать, как поведет себя кто-либо на его месте. Но мой аргумент состоит в другом. Дизаналогия, на которую я хочу обратить внимание, такова: когда мы наблюдаем за сержантом Кеком, мы не просто наблюдаем за человеком, принимающим решение накрыть собой готовую взорваться гранату, хотя он знает, что такой способ действия скорее всего приведет его к смерти. В случае поджелудочной железы мы хотим знать, почему она выделяет инсулин при определенных условиях. В случае сержанта Кека мы хотим знать, почему он накрывает собой готовую взорваться гранату: какова идентичность его действия. В случае поджелудочной железы мы наблюдаем ее поведение при определенных условиях и получаем объяснение этого поведения.

Иными словами, дизаналогия основывается на разнице между экспланансами, т. е. между тем, что мы хотим узнать, в двух указанных случаях. Если мы хотим узнать, правильно ли характеризовать данное действие как эгоистичное, или его следует характеризовать как альтруистичное, тогда отвечать на этот вопрос, апеллируя к тому, что любые действия эгоистичны, потому что люди — лишь сосуды для воспроизводства эгоистичных генов, какими бы нам ни казались эти действия на первый взгляд (в силу системы социологической рефракции), — значит рассказывать историю типа «только так и не иначе». Это было бы равносильно объяснению поведения поджелудочной железы за счет отсылки только к теории того, что поджелудочные железы всегда делают, и (ключевой момент) в отсутствие или без ссылок на доказательства того, что они всегда это делают. В случае идентичности действия вопрос о том, что делает сержант Кек (и здесь нам достаточно сержанта Кека), — это не эмпирический вопрос.

Мы заблуждаемся, когда думаем, что экспланансы в двух этих случаях одинаковы, поскольку их можно перевести в форму «почему»-вопроса: «Почему поджелудочная железа выделяет такой-то объем инсулина в такое-то время?» и «Почему сержант Кек накрывает собой готовую взорваться гранату?». Но первый вопрос носит строго эмпирический характер и на него можно ответить, установив посредством эмпирического исследования причинно-следственные законы, тогда как второй вопрос мы можем назвать концептуальным: это вопрос о смысле действия Кека.

Хотя обычный человек может верить в альтруистичность действия Кека, для социобиолога оно на самом деле не таково, поскольку поведение людей лишь похоже на альтруистическое, тогда как в действительности они представляют собой лишь сосуды для воспроизводства эгоистичных генов. Социобиолог, на мой взгляд, неправильно трактует вопрос и предлагает общее каузальное объяснение, которое попросту не может выступать экспаланандумом: оно не отвечает на данный вопрос (и к тому же внутренне проблематично, как я показал выше). Социобиолог — это более сложная версия человека, который ошибочно полагает, что можно доказать глобальному скептику существование мира за пределами его разума, указав на белые вещи среднего размера. Только — в отсутствие эмпирических данных, на которые можно указать, — социобиолог конструирует теорию, которая, по его мнению, обосновывает и объясняет любое поведение в общих категориях. Когда он не находит механизм, который будет играть ту же роль, что и биологический гомеостатический механизм, наш социобиолог поддается искушению теоретически постулировать квазигипотетический «механизм».

**Таблица 1. Гомеостатические механизмы**

<i>Гомеостатический механизм</i>	Регулирование уровня глюкозы в крови	Регулирование уровня глюкозы в крови для человека с диабетом типа 1	Регулирование поведения, направленного на воспроизводство генов, в социальной среде	Социобиологическое объяснение действий сержанта Кека
<i>Контролирующий центр: X</i>	Мозг	Человек, использующий таблицы и лакмусовую бумагу	Эгоистичные гены (гены, действующие в соответствии с принципом максимизации)	Эгоистичные гены (гены, действующие в соответствии с принципом максимизации и принципом родства)
<i>Эффектор: Y</i>	Поджелудочная железа	Человек, использующий синтетический инсулин и шприц	Человек (сосуд для воспроизводства генов)	Сержант Кек (один из сосудов для воспроизводства генов)
<i>Гомеостатическая среда: Z</i>	Кровь (уровни глюкозы)	Кровь (уровни глюкозы)	Социальная среда	Специфическая социальная ситуация в рамках широкой социальной среды

## Тяга к обобщению

Идея двух миров действия, согласно которой есть мир видимости и мир реального действия, основана на таком представлении о действии, которое должно допускать возможность обобщающего высказывания, некоего обобщающего объяснительного компонента или инструмента. Социальный теоретик и социальный ученый стремятся предложить общее описание воздействия, оказываемого на нас социологической рефракцией, а также метод, позволяющий заглянуть за преломленную видимость действий и увидеть их подлинную идентичность. Зачем предполагать это? Зачем предполагать, что существуют системы социологической рефракции? Почему бы не допустить — пока не появятся данные, свидетельствующие о противоположном, — что ошибки в идентификации того или иного конкретного действия можно рассматривать как простые ошибки? В этом случае мы рассматривали бы идентичность действия скорее как контекстуально и ситуационно зависимую. Если мы соглашаемся с этим предложением, тогда становится очевидно, что поиск обобщающих объяснительных компонентов действия или обобщающих объяснительных инструментов ведет нас лишь к абстрагированию от того, что определяет идентичность действия, — его цели и социальной ситуации.

## Литература

- Фейерабенд П.* (2007). Против метода: очерк анархистской теории познания / пер. с англ. А.Л. Никифорова. Москва: АСТ.
- Delanty G.* (1997). *Social science: beyond constructivism and realism.* Buckingham: Open University Press.
- Ebersole F.* (2001). *Where the action is // Ebersole F. Things we know: fifteen essays in the problem of knowledge.* Philadelphia: Xlibris. P. 356–380.
- Geras N.* (1995). *Language, truth and justice // New Left Review.* № 209. P. 110–135.
- Griffiths P.E.* (1997). *What emotions really are: the problem of psychological categories.* Chicago: University of Chicago Press.
- Hutchinson P.* (2008) *Shame and philosophy: an investigation in the philosophy of emotions and ethics.* Basingstoke: Palgrave.
- Hutchinson P.* (2010). *Thinking and understanding // Wittgenstein: key concepts / ed. K.D. Jolley.* London: Acumen.
- Steiner H.* (1994). *An essay on rights.* Oxford: Blackwell.

## Нарративная идентичность как теория практической субъективности. К реконструкции концепции Поля Рикёра<sup>1</sup>

Жан-Марк Тета\*

**Аннотация.** В данной статье рассматривается концепция нарративной идентичности Рикёра, представленная в книге «Сам как другой». Показывается отличие данной концепции от понятия «нарративная идентичность», предложенного Макинтайром. Для этого автор фокусируется на анализе понятий «повествовательная конфигурация» и «рефигурация», рассматриваемых Рикёром в книге «Время и повествование». Понятие «повествовательная идентичность» включена в герменевтическую концепцию Рикёра из работы «Символика зла», где она опирается на возможности, открываемые теорией повествования, сформулированные в спорах со структурализмом и литературным анализом. Этот шаг ставит вопрос о субъективности, в который включена проблематика повествовательной идентичности. Данная «философия первого лица» является объектом второй части исследования.

**Ключевые слова.** Рикёр, личная идентичность, повествовательная идентичность, нарративная идентичность, чтение, герменевтика, субъективность, поэтика, теория действия.

Вопрос о личной идентичности получил классическую формулировку в главе XXVII «Опыта» Локка под названием «Идентичность и различие» (Locke, 1975)<sup>2</sup>. Последующее обсуждение сосредоточилось на роли памяти. Именно этот аспект оказался в центре философских дискуссий по проблеме личной идентичности от Бернарда Уильямса и Сиднея Шумейкера до Дерека Парфита<sup>3</sup>. Речь шла в основном о том, позволяет ли понятийное различие между идентичностью человека (основывающейся на теле как организме) и идентичностью личности (базирующейся на самосознании) дать убедительный ответ на вопрос о критериях личной идентичности. Или же, наоборот, этот вопрос требовал возврата к различению между личностью [personne] и

\* **Тета Жан-Марк** — приглашенный профессор в университетах Бохума, Софии, Лозанны, Фрибурга и Высшей школы социальных наук. Независимый автор и переводчик, проживающий в Лозанне.

© Tétaz J.-M., 2012

© Маяцкий М., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

1. Пер. с фр. Михаила Маяцкого. Источник: Tétaz J.-M. (2012). L'identité narrative comme théorie de la subjectivité pratique. Un essai de reconstruction de la conception de Paul Ricœur. (Статья написана специально для «Социологического обозрения».)

2. О месте Локка в дебатах XVII–XVIII веков см.: Thiel, 2001.

3. См.: Williams, 1973 (немецкий перевод: Williams, 1978); Shoemaker, 1963; Parfit, 1986. Многочисленные сборники и антологии резюмируют эти дискуссии; см. The identities of persons, 1976; Personal identity, 1999, а также: Personale Identität, 1999.

индивидом. В первом случае критерии идентичности были бы психологическими, во втором — физическими<sup>4</sup>.

Сосредоточенность на вопросе о критерии затемнила важнейшие системные инновации Локка: определение личности как разумного существа, т. е. как *себя*, и подчеркивание связи вопроса идентичности с вопросом вменяемости человеку авторства по отношению к своим действиям<sup>5</sup>. В самом деле, Локк впервые настоял на том, что только человек, признающий себя автором своих действий, может рассматривать себя как ответственное лицо, и поэтому только другой может законно вменить ему ответственность<sup>6</sup>. Оригинальность и важность рассуждений Локка заключается как раз в практической ориентации постановки вопроса о том, при каких условиях человек может приписать себе действия как совершенные им. Эта концепция позволяет Локку занять позицию, так сказать, онтологического воздержания: конститутивное для *себя* сознание определяется только через его функцию, для прояснения которой Локк не привлекает ни одного онтологического тезиса о природе личности, сознания или любой иной субстанции, которой присуще сознание<sup>7</sup>.

Именно к этому фундаментальному обсуждению обращается Рикёр в своей работе «Сам как другой»<sup>8</sup>. Но он производит здесь определенное смещение. Личная идентичность — это не некая естественная данность сознания, а результат опосредования «рассказами», нарративами, понятыми как разнообразные модели повествовательной конфигурации действия. Словом, личная идентичность есть идентичность повествовательная; только через посредство рассказа строится такое отношение к себе, в котором *сам* заявляет о себе как о *себе* и возлагает на себя действия, которые ему приписывает или может приписать другой.

Конечно, Рикёр в этом не уникален; нарративное измерение придавали вопросу о личной идентичности и Алесдер Макинтайр, и Чарльз Тейлор, и Ричард Рорти<sup>9</sup>. Но позиция Рикёра отличается от позиции упомянутых мыслителей по крайней мере в трех отношениях. Во-первых, Рикёр вписывает её в двойную апоретику — личной идентичности и приписания авторства актам. Во-вторых, он располагает чрезвычайно изощренной теорией нарративности, разработанной им предварительно в TR. И, наконец, в-третьих, он помещает этот вопрос в рамки теории субъективности, нацеленной на построение «философии первого лица»<sup>10</sup>, способной избежать претензии на непосредственный доступ, свойственной философиям *cogito* (или, как их по

4. См. систематический анализ этих вопросов: Quante, 2001.

5. Большой заслугой Этьена Балибара явилось привлечение внимания именно к этой стороне дела. См. его комментированный перевод гл. XVII «Опыта» Локка: Locke, 1998.

6. Для Локка это необходимое условие наказуемости действия. Я могу быть наказан только за действие, которое я осознаю как совершённое мной (см.: Локк, «Опыт», II, XXVII, § 22).

7. См.: Локк, «Опыт», II, XXVII, §§ 10, 16, 17, 23.

8. Впредь в тексте работы П. Рикёра обозначаются таким образом:

SA — «Soi-même comme un autre» («Сам как другой») (Ricœur, 1990).

MV — «La métaphore vive» («Живая метафора») (Ricœur, 1975).

TR — «Temps et récit» («Время и повествование») (Ricœur, 1983, 1984, 1985).

9. См. особенно: MacIntyre, 1981: ch. 15; Taylor, 1989 ch. 2, 3; Rorty, 1989: ch. 2, 5. О дискуссии вокруг повествовательной идентичности см. Thomä, 2007[1998].

10. См.: Descombes, 2007.

французской традиции называет Рикёр, «философиям рефлексии»<sup>11</sup>). Эти три аспекта делают из Рикёра достойного наследника Локка.

Именно позиция Рикёра представляется мне наиболее многообещающей для диалога между философией и общественными науками. Герменевтика *себя*, разрабатываемая Рикёром, начиная с «Символики зла» (Ricoeur, 1988b), заключается в выявлении символических ресурсов культуры, с помощью которых *сам* строит свою идентичность. В рамках теории нарративной идентичности эта тематика воспроизводится под эгидой важности чтения как деятельности, посредующей между текстом и жизнью. Ибо для Рикёра, только умеющий читать свою жизнь в свете произведений, переданных его культурной средой, способен рассказать сам себя; посредничество культурных произведений абсолютно необходимо для выработки личной идентичности.

Свою статью я начну с краткой характеристики места нарративной идентичности в книге SA и нескольких понятий, особенно концепта «поэтического ответа» (I). Затем я попытаюсь показать, в каком смысле нарративную модель можно считать поэтическим ответом на апории личной идентичности, на которые натолкнулись дебаты в аналитической философии, завершившиеся работой Дерек Парфита «Reasons and persons» (II). Самая длинная третья часть представит нарративную идентичность в качестве поэтического ответа на апории приписания авторства действиям на материале сопоставления концепции Рикёра с идеями Макинтайра, изложенными в его работе «После добродетели» (III). Затем мы обратимся к концепции субъективности, выступающей основой теории повествования, и покажем, что «философия первого лица» находит в чтении как приложении текста к жизни свою модель и замечательное подтверждение (IV). В заключение мы продемонстрируем, что эта концепция *себя* предполагает, несмотря на все отречения Рикёра, некоторую теорию самосознания как непосредственного знания (V).

## I

Глава книги SA, посвященная *себе* и нарративной идентичности, служит некоторого рода завершением «скрытой сюиты» этюдов, составляющих этот центральный опус Рикёра, поскольку вопрос об идентичности образует переход от исследований «логико-практического» стиля (1–4) к тем, которые Рикёр называет своей «маленькой этикой» (7–9). В предисловии Рикёр приписывает ей «функцию перехода и связи» (SA: 32). Есть и другой знак того, что эта глава играет в книге стратегическую роль: среди четырех вопросов, образующих ритм SA — кто говорит? кто действует? кто себя рассказывает? кто является вменяемым моральным субъектом? (SA: 28) — только в одном присутствует возвратно-рефлексивное местоимение «себя»: кто *себя* рассказывает? [qui se raconte?] То есть только в этом вопросе явно присутствует вопрос о себе, поскольку рассказывать *себя* может только кто-то *сам*.

В предисловии, резюмирующем шестую и седьмую из его «Гиффордских лекций», Рикёр объясняет, что роль этого рассуждения заключается в построении

11. Рикёр объясняет мотивы этого отказа во введении к SA. Мы не можем здесь подробнее останавливаться на этом вопросе.

«герменевтики *себя*» (SA: 15), призванной лучше выразить специфику феномена субъективности<sup>12</sup>, в котором он видит «изначальный факт», но пытается избежать ловушек «основания», которые со времен Декарта связаны с самоутверждением субъекта. Иными словами, Рикёр хотел бы разработать философию конкретной субъективности, не прибегая к привилегированному и прямому доступу, что и становится, по всей видимости, возможным благодаря обращению к перспективе первого лица. Отсюда косвенный, обходной анализ, предпочитающий опосредование знаками, символами и текстами, т. е. структурами, которые конститутивны для человека в той мере, в какой он способен обозначать себя как говорящего, действующего, само-рассказывающего и вменяемого.

Такая стратегия влечет за собой обращение к подходам, казалось бы, чуждым вопросу о субъективности: к семантике идентифицирующей референции Стросона и к его онтологии «базисных особенностей» [particuliers de bases], к анализу семантики действия Дэвидсоном и связанной с ней онтологии событий, а также, наконец, к радикальной критике Д. Парфитом веры в личную идентичность, т. е. в стабильность агента [suprôt<sup>13</sup>] того разнообразия ментальных состояний, в которых может пребывать индивид. Прочтение этих авторов Рикёром покажет — против их воли, — что вопрос о *себе* сопротивляется всем попыткам редукции или обхода и выказывает себя как «изначальный факт»<sup>14</sup>. Для этого Рикёр обращается к другим подходам, в частности к прагматическому. Эти разборы, совпадающие с четными главами, не упраздняют результаты нечетных глав, но их неоспоримые и вместе с тем несовместимые выводы выстраивают своего рода антиномию и конституируют определенную апоретику.

Философская рефлексия не может на этом остановиться. Если она хочет продвинуться в разработке герменевтики *себя*, она должна привести в действие конфликтующие апоретические термины, а это возможно только за счет определенного смещения. Именно такое отношение и господствует внутри пар этюдов в SA. Так, этюды, посвященные *себе* как субъекту высказывания, открываются горизонту (пока проблематичному) основания *себя* во внешнем языке измерения, в собственном теле (SA: 71). Апории, обнаружившиеся в первых двух этюдах, воспроизводятся в последующих, посвященных проблеме действия. Вопрос о действии не только не может быть решен, но и становится всё острее, дав повод трем апориям, связанным с вопросом приписания действия ее автору, в результате которых и возникает вопрос о собственном теле (SA: 135s.). Именно для разрешения апорий приписания Рикёр обращается в своем пятом этюде к проблеме личной идентичности. Он подхватывает ее там, где ее оставила рефлексия над отношениями между действием и деятелем, чтобы углубить «то, что присуще *себе*, вовлеченному в способность к действию на стыке действия и деятеля», добавив к этому «*временное* отношение как *себя*, так и действия» (SA: 137).

---

12. Рикёр предпочитает говорить о себе, но это просто лексический вопрос. Начиная с Локка, *сам* (self) характеризуется фактом самосознания, т. е. субъекта.

13. Я заимствую термин у В. Декомба, который пишет «Я использую старый термин *suprôt* [сообщник, пособник, помощник, приспешник, наймит] для обозначения индивида в той мере, в которой он может играть роль аканта в некоторой истории, так что мы задаемся вопросом, является ли он субъектом происходящего, или объектом, или пайщиком-соучастником» (Descombes, 2004: 14).

14. См.: SA: 48, 53, 103–108, 164–166.



Рикёр подходит к вопросу об идентичности бинарным образом. Пятый этюд снова воспроизводит дискуссию с аналитической философией. «Самым грозным противником» (SA: 156) он считает Д. Парфита. Почему? Потому что Парфит выбирает редукционистскую стратегию и стремится показать, что личная идентичность во временном смысле некоего субъекта приписания мыслей и действий остается неразрешимой, но этот вопрос в конце концов несуществен с этической точки зрения. Парфит приводит целый ряд аргументов против идеи *себя* как «первичного факта», герменевтику которого можно было бы построить. Апории, выявленные в предыдущих этюдах, как будто указывают на то, что сама идея *себя* как субъекта приписания мыслей и действий иллюзорна. Ответить на это радикальное отвержение призвана нарративная концепция идентичности *себя*, которую Рикёр наметил в следующем этюде, озаглавленном «Сам и нарративная идентичность». Но эта концепция сможет выдержать натиск доведенных до карикатуры апорий Парфита, только если сможет предложить способы их решения. Рикёр стремится не только доказать это, но и выдвинуть данную концепцию как оригинальное решение апорий приписания. Модель повествовательной идентичности опирается, таким образом, на результаты, полученные в ходе анализа *себя* как говорящего и действующего субъекта, и включает их в теоретическую рамку, построенную в TR. Повествование, пишет Рикёр, вносит «поэтический ответ... на апории приписания».

Что следует понимать под «поэтическим ответом»? Каковы предпосылки этого понятия? Его Рикёр вводит в TR (TR3: 11, 147), чтобы охарактеризовать специфическую роль литературных теорий в попытках разрешить апории, доставшиеся от феноменологии времени. Но в принципе понятие это восходит к рикёровской рефлексии о зле во втором томе «Философии воли». Поэтический ответ противопоставляется решению спекулятивному; это и отличает ее от гегелевской диалектики<sup>15</sup>. Он призван использовать ресурсы литературной по сути операции, чтобы рассмотреть в ином регистре проблемы, оставшиеся не затронутыми ни прямым философским анализом, ни анализом феноменологического (как в «Философии воли») или аналитического типа (SA). Эти проблемы находятся на стыке семантики и онтологии. В продолжение седьмого этюда MV Рикёр уточняет, что поэтическое (лирическое или повествовательное) произведение отсылает к понятию реальности, несводимому к любой форме позитивизма, утверждающего, «что единственно реальна та данность, которая наблюдаема эмпирически и описываема научно» (TR1: 121). Рикёр характеризует эту способность заимствованным у Франсуа Дагонэ антиплатоновским понятием «иконическое приращение» (TR1: 121)<sup>16</sup>.

Остается разобраться в причине такого специфического могущества поэтического произведения. Прочитаем внимательно определение, которое Рикёр дает поэтике: поэтика — «дисциплина, занимающаяся законами композиции, добавляющимися

15. См. разбор Рикёром шеллинговских размышлений о переходе от возможности зла к реальности зла в конце «L'homme faillible» (Ricoeur, 1988d: 157) и в: Ricoeur, 1988b. Мне представляется, что апория и поэтический ответ представляют собой методическую пару, составляющую всю оригинальность философского жеста Рикёра, начиная с 1960 г.

16. См.: Dagonet, 1973. Понятие иконического приращения развивается автором в плане критики платоновской обесценки *eikôn* в «Федре», 274e–277e.

к речевой единице, чтобы сделать из нее повесть, стихотворение или эссе» (Ricoeur, 1986b: 13)<sup>17</sup>. Речевая единица, по Бенвенисту, — это фраза. При этом любая так называемая «логическая» семантика, от Фреге до витгенштейновского «Трактата» или до Рассела, опознает во фразе, или в «атомарном высказывании» (Рассел), единицу обозначения, способную адекватно описать положение дел и, следовательно, быть однозначно истинной или ложной. Текст же предстает поэтическим объектом более высокой смысловой сложности, несводимым к анализу фраз, его составляющих. Это позволяет тексту развернуть иную форму референции, также несводимую к тому, «что имеет место»<sup>18</sup>. Такая форма референции использует прибавочный смысл, порождаемый текстовой конфигурацией, т.е. его внутренними детерминациями, и в итоге дает прирост «интелигибельности» [intelligibilité]. Рикёр выбирает этот термин, чтобы преодолеть традиционную антиномию между объяснением и пониманием<sup>19</sup>. Именно этот прирост характеризуется в TR как «иконическое приращение». Идея поэтического ответа заключается, следовательно, в том, чтобы философски освоить текстовые ресурсы интелигибельности, чтобы вернуться к апориям, в которые уперся философский анализ. Но ответ — это не просто решение. Всегда имеется измерение, выходящее за рамки возможностей опосредования, присущих поэтике. В этом смысле понятие поэтического ответа вписывается в рамки такой герменевтической философии, которая «отказывается от мечты о тотальном опосредовании, в результате чего рефлексия снова приравнивается к интеллектуальной интуиции в прозрачности абсолютного субъекта самому себе» (Ricoeur, 1986b: 32). Это «невозможное тотальное опосредование» заставляет «отказаться от Гегеля» (TR3: 292, 280) и отсылает по ту сторону герменевтики *себя* к пределам онтологии *себя*.

В TR, равно как и в SA, Рикёр обращается к особому типу текстов — повествовательному. Специфика таких текстов состоит, в частности, в том, что «мир берется в них под углом человеческого *праксиса*» (TR1: 122); Рикёр говорит по этому поводу о «праксической эффективности» (TR1: 120). Иконическое приращение, достигаемое повествованием, распространяется, таким образом, на действие. Повествование делает его более ясным, строя «схемы интелигибельности» (Ricoeur, 1986b: 17)<sup>20</sup>, увязывающие между собой все посылки «концептуальной сети действия» (SA: 174). Богатством и сложностью эта сеть действительно превосходит любые возможности предложения. Идея повествовательной идентичности состоит в обнаружении в удивительной способности повествования понятийных средств, необходимых, чтобы сделать интелигибельным тот смысл, в котором индивид мог бы понять себя как автора своих действий и, следовательно, понять себя как *себя*, т.е. как индивида, способного отнести к себе, в первом лице, то обозначение в третьем лице, которое относится к персонажу повествования (см.: SA: 12, 48, 69). Идея нарративной идентичности оказывается вариацией на фундаментальную методологическую тему Рикёра: «Не бывает понимания *себя*, не опосредованного знаками, символами, текстами; понимание *себя*

17. Рикёр призывает здесь для понимания поэтики авторитет Аристотеля. О понятии текста см.: Ricoeur, 1986g.

18. Подробнее об этом см.: Ricoeur, 1986a.

19. Об этом см. особенно: Ricoeur, 1986c; см. также: TR1: 173–246.

20. См. также: TR1: 123.

совпадает в конечном итоге с интерпретацией, примененной к этим посредующим текстам» (Ricoeur, 1986b: 29). В этом смысле повествовательная идентичность исходит из определенной «герменевтики *себя*»: это та модальность, в которой *сам* понимает себя, понимая тексты, т. е. способен применить читаемые повествования к своей собственной жизни и найти в них ресурсы, необходимые, чтобы ее понять.

Герменевтический жест Рикёра не приемлет, однако, идею тотального опосредования: понимание *себя*, ставшее возможным благодаря текстам, не дает интеллигибельность без остатка. Что-то всегда сопротивляется и отсылает к онтологическому измерению, доступному только «встречному вопрошанию» [Rückfrage]<sup>21</sup>. В SA таким сопротивляющимся моментом выступает само тело, каждый раз предполагающееся, но выходящее за рамки концептуальных возможностей рефлексии. Под эгидой тела здесь заявляется вопрос об определенной онтологии *себя* как конечной цели «герменевтики *себя*». Этому вопросу, унаследованному от Хайдеггера, Рикёр дает специфический поворот через ту роль, которую он уделяет темам действия и удостоверения. Этот онтологический вопрос всегда находился в центре философской работы Рикёра. Уже в 1960-е годы он настаивал на референциальной направленности дискурса против структуралистского самозамыкания и охотно характеризовал свою установку как «онтологический раж» (Ricoeur, 1986b: 34). Отсюда понятен, кстати, и ранний интерес Рикёра к аналитической философии. Вопрос о специфическом способе бытия, собственном *себе*, предстает здесь как форма, которую принимает это онтологическое вопрошание, когда ресурсы анализа языка и текста применяются к вопросу о *себе*. Как в MV, так и в SA доступ к онтологическому вопросу проходит через внимание, обращенное к тому, как повествовательный язык организует свою референтность, т. е. к тому способу референтности, который осуществляется повествованием. Сутью позиции TR как раз и является нахождение ключа к этой референтности в том понимании, благодаря которому читатель применяет к себе и своему миру читаемый им текст (TR3: 230). Ибо именно посредством чтения мир, обозначаемый текстом, видится иначе и обретает ту интеллигибельность, которой ему до этого не хватало. Но речь здесь идет о «праксической эффективности», о мире человеческого праксиса. Этот способ видения мира *праксиса* подразумевает онтологию, несводимую к физикалистской онтологии события Д. Дэвидсона, локальную применимость которой Рикёр, впрочем, не отрицает (SA: 107). Как подчеркивает Рикёр, вместо того чтобы позволить помыслить «способ бытия агента», физикалистская онтология «способствует затемнению... онтологии агента» (SA: 104). Анализ Рикёра выводит на плюралистский онтологический горизонт, соответствующий концепции языка, пытающейся сохранить «полноту, разнообразие и несводимость [различных] использований языка» и, следовательно, отвергающей «всякий редукционизм, согласно которому „правильные языки“ могут судить о смысле и истинности любых „нелогичных“ использований языка» (Ricoeur, 1986b: 21).

---

21. См.: Ricoeur, 2004.

## II

Какое толкование личной идентичности выдвигает концепция нарративной идентичности против апорий, обнаруженных Парфитом? Уже в предисловии к SA Рикёр различает два типа идентичности: идентичность-то-же-самость [mêmeté] и идентичность-самость [ipséité] (SA: 12). Он мало обращается к этому различению в первых четырех этюдах, чтобы потом сделать его центральным элементом рассуждения, поскольку «столкновение двух вариантов идентичности становится по-настоящему проблематичным при обсуждении вопроса о *постоянстве во времени*» (SA: 140).

Идентичность-то-же-самость обозначает устойчивость во времени того же самого (численная идентичность), в которой сохранность сущностных черт (идентичность качественная) играет или может играть, роль критерия. Можно вместе с Кантом истолковать эту идентичность через ее отношения, как субстрат изменчивых определенностей, т. е. как «реляционный инвариант». От этой формы идентичности Рикёр отличает «самость себя» [l'ipséité du soi], которую следует понимать как «форму постоянства во времени, несводимого к определенности субстрата», и который поэтому призван отвечать на вопрос «кто я?» (SA: 143). Самость, однако, не исключает тождественности; одно дополняет другое, не без напряженности между ними. В дискуссиях же аспект самости мало принимался во внимание, что относится и к обсуждению Парфитом вопроса о критерии. То же предубеждение находим и в массивном использовании «словаря референтности» в «Reasons and persons», а именно «словаря событий, фактов, описанных безличным образом» (SA: 158). Иначе говоря, рассмотрение критерия личной идентичности сразу вписывает индивида в онтологию события (как его понимает Дэвидсон). Здесь не остается места для всей совокупности феноменов, в которых проявляется специфичность отношения к *себе*, будь то собственное тело (SA: 159) или воспоминание (SA: 163). Чтобы выразить это отношение, необходимо ввести иную форму идентичности, способную «выделить проблематику внутренней рефлексивности [ipse] из проблематики идентичности того же самого», и предоставить полноту прав «идентификации», в которой «актант идентифицируется через свое *делание*» (Ricœur, 1987: 67). Это позволит отдать отчет в «несводимости мойности» (SA: 165), что требует «различения то-же-самости и мойности [mêmeté vs mienneté]» (SA: 164)<sup>22</sup>.

Эта функция нарративной идентичности, и особенно роль поэтического ответа, являются новыми элементами, отличающими SA от аналогичных разработок в TR<sup>23</sup>, хотя они и основываются на последних. Они вписываются в схему тройного *мимезиса* (см.: TR1: 85–129; TR3: 357), образующую основу этого труда: разворачивание интриги (расположение, или *конфигурация*) предполагает пред-повествовательную структуру действия (предвосхищение, или *префигурация*), которая завершается ее освоением, опосредующим чтение (переработка, или *рефигурация*). Признание опосредующей роли повествования требует уточнения того: 1) в каком смысле идентичность персонажа является результатом операции конфигурации; 2) каким образом

22. Эти формулы отсылают к «Бытию и времени» М. Хайдеггера и особенно к его понятию *Jemeinigkeit* (Heidegger, 1927: § 9).

23. Ср.: Ricœur, 1988a: 296.

повествовательная конфигурация персонажа может служить интеллигибельности его самоидентичности; 3) наконец, как повествовательная идентичность дает поэтический ответ на апории идентичности, выявленные Парфитом.

1) Интрига — это операция, которая позволяет включить в повествовательную композицию (рассказ) как согласованные, упорядоченные, так и несогласованные (перипетии, превратности судьбы) элементы. Акт конфигурации производит, таким образом, «синтез гетерогенного», в рамках которого любая случайность становится «повествовательным событием» (SA: 169) и наделяется значением, пропорциональным его роли в развитии истории. Такая конфигурация создает интригу в форме «динамической идентичности, примиряющей те категории, которые Локк считал противоположными: идентичность и разнообразие» (SA: 170). Разворачивание интриги можно перенести с действия на персонаж: «идентичность персонажа понимается через перенос на него интриги, сперва примененной к рассказанному действию» (SA: 170). От Проппа через Бремона<sup>24</sup> до Греймаса нарратология показала, что персонаж есть функция повествования, из чего следует, что «повествовательная структура совмещает два процесса создания интриги: действие и персонаж» (SA: 174). Разворачивание интриги персонажа (как и действия) есть такая конфигурация, которая примиряет согласованность и несогласованность и вбирает в себя черты «единства его жизни, рассматриваемой как уникальная временная тотальность, отличающая его от любого другого персонажа», и «разрыва, вносимого непредсказуемыми событиями, которыми отмечена эта жизнь» (SA: 175). Таким образом, «идентичность персонажа, как бы развернутого в интригу», есть также «динамическая идентичность», «синтез гетерогенного», интегрирующий неожиданности и перипетии, значение которых становится ясным лишь задним числом. Персонаж — не больше и не меньше, чем то, что о нем повествуется. «Повествование строит идентичность (назовем ее «повествовательной») персонажа, строя идентичность рассказываемой истории. Идентичность истории придает идентичность персонажу» (SA: 175). Рикёр толкует динамическую идентичность через два полюса, вокруг которых формируется идентичность как постоянство во времени: то-же-самость, т. е. «устойчивые признаки, по которым мы узнаем личность» (SA: 146), и самость, т. е. «верность себе в данном слове» (SA: 143). Интрига разворачивается между двумя этими полюсами и может рассматриваться как синтез этих двух полюсов.

2) Как перейти от идентичности персонажа к идентичности себя? Через чтение, которое Рикёр понимает как операцию применения текста к миру. Чтение обладает двойственностью: с одной стороны, оно синтезирует, вписываясь в парадигму конфигурации (см.: TR3: 246), где читатель создает мир текста в диалектике между «нехваткой определенности», вызывающей к воображению, и «избытком смысла», побуждающим к перечитыванию (TR3: 247)<sup>25</sup>; с другой стороны, оно есть применение мира текста к миру читателя, т. е. к миру жизни как «праксической эффективности»

24. См.: TR2: 58–114; SA: 171–175.

25. Рикёр обращается здесь к тезисам Канта и Шлейермахера. См.: Schleiermacher, 2011, и мое предисловие: Tétaz, 2011, особ. с. 401–403.

(TR1: 120). Получаясь из воображения, мир текста есть прежде всего результат дезориентации и дистанцирования<sup>26</sup>. Эта контрастная способность может привести и к преобразению, к трансгрессии повседневного (см.: TR3: 258), которая, в свою очередь, возвещает «новые оценки», «прояснение», «критический разбор» и, наконец, «когнитивное преобразование» (TR3: 258s.). Так тексту возвращается его истинностный горизонт, т. е. возможность «предложить мир» (TR1: 122) способом, несводимым к описанию<sup>27</sup>. В случае повествования это иконическое приращение придает, прибавляет действию «читаемости» (TR1: 123). Читатель может овладеть этим миром, предложенным фикцией и ставшим читаемым благодаря иконическому приращению, благодаря «самым собственным своим способностям», т. е. толкуя его как схематизацию «некоторой практической возможности» (Ricoeur, 1986e: 225), мира практики, в котором ему открываются новые возможности. Но поле возможного есть не что иное, как пространство свободы сознательного и самосознательного существа. Позволяя вообразить новые возможности, освоение текста через чтение расширяет пространство свободы читателя. Это освобождение, дающее способность действовать поновому. Конечно, можно говорить в случае с Гадамером о «слиянии горизонтов» (см.: TR1: 120; TR3: 261), но понимать его следует скорее как субверсивное и конфликтное взаимодействие, чем чистое эстетическое удовольствие.

В рамках теории чтения как преобразования мира действия повествовательной идентичности выпадает особое место. В ней Рикёр видит «хрупкое дитя истории и фикции», и в этом смысле она «определенным образом объединяет различные семантические эффекты повествования» (TR3: 355). Рикёр имеет в виду, что она есть скрещение двух больших типов повествовательных текстов, которые он различает в TR, историю и фикцию, а именно повествование, «дисциплинируемое документом», и повествование, не знающее никаких ограничений. Как понять это «объединение различных семантических эффектов повествования»? И что это за эффекты? TR различает два их типа: «фикционализацию истории» (TR3: 265ss.) и «историзацию фикции» (TR3: 275ss.).

Фикционализация истории касается всего, что в историографическом повествовании связано с интригой, с повествовательной конфигурацией. В самом деле, история не ограничивается воспроизведением содержания документов и архивов, она интегрирует их в интригу. Но сама интрига произведена воображением, поскольку она не является документально данной. Конечно, в историографическую интригу включаются различные и весьма сложные теоретические концепты и объяснительные модели<sup>28</sup>, но они ничего не меняют в том, что историографическая интрига остается в принципе сходной с художественным повествованием, которое, кстати, также может включать в себя объяснительные элементы, пусть и не такие сложные. Что действительно отличает историографическое от художественного повествования, так это роль «коннекторов между повествовательным временем и временем универ-

26. См об этом: Ricoeur, 1986d.

27. Пародирую знаменитую формулу Витгенштейна в «Трактате», Рикёр пишет: «Для меня мир — это совокупность отсылок к разнообразнейшим текстам, описательным или поэтическим, которые я читал, толковал и любил» (TR1: 121).

28. См., например: TR1: 187–202; SA: 134s.; Ricoeur, 1986c, 1986b: 197–211.

сальным» (TR3: 268): календарем, сменой поколений, документом, архивом или следом. Эти коннекторы нужны, чтобы вписать воображаемое и рассказываемое время в объективный порядок. Так, календарь позволяет «приписать даты... к некоторым воображаемым *настоящим*» и тем самым превратить «воспоминания, накапливаемые в коллективной памяти», в «*датированные события*» (TR3: 268). След становится следом только благодаря интерпретации, которая читает его как знак некоторого исчезнувшего и подлежащего реконструкции мира. Коннекторы — от календаря до следа — предоставляют всё большее место воображению, этому инструменту для вписывания повествовательной темпоральности в единый масштаб космического времени. Это, повторяю, эффект фикционализации истории.

Историзация же фикции затрагивает в первую очередь время повествования. Из сказанного можно было бы заключить, что художественное время просто оторвано от времени исторического. Против такого тезиса Рикёр подчеркивает, что «рассказанные в художественном тексте события реальны для *повествовательного голоса* [voix], который можно считать идентичным с соответствующим автором» (TR3: 278)<sup>29</sup>. Они принадлежат как бы к прошлому, рассказанному «повествовательным голосом читателю» (TR3: 277). Чтение есть на самом деле своего рода «контракт между читателем и автором» (TR3: 276), по условиям которого читатель оказывает доверие автору и верит, например, что рассказанные события лежат в прошлом повествовательного голоса. Художественное повествование может, таким образом, претендовать на некоторую «псевдоисторичность» (см.: TR3: 277)<sup>30</sup>. Но статус псевдопрошлого, приданный придуманным событиям, — не единственный семантический эффект историзации фикции. К нему надо добавить и эффект правдоподобия. Чтобы убедить читателя (т. е. укрепить его в доверии автору), вымысел должен быть «вероятным». «*Псевдопрошлое* вымысла становится детектором возможностей, скрытых в реальном прошлом» (TR3: 278). Эту ретроспективную функцию вымысла Рикёр называет «освободительной» (TR3: 278).

Повествовательная идентичность есть «скрещение» (TR3: 279, 354) фикционализации истории и историзации фикции. Оно может быть охарактеризовано согласно двум осям: темпоральности и миметического воображения. Начнем с первой. Нарративизация дает времени двоякую форму: календаря и повествовательного голоса. Повествовательная идентичность скрещивает две эти формы темпоральности. В случае повествовательной идентичности рассказчик совпадает с персонажем, историю которого рассказывает. И этот персонаж не фиктивен, это реальная личность, которая рассказывает свою жизнь. Поэтому прошлое повествовательного голоса уравнивается с прошлым истории, вписываясь в «некоторое промежуточное время между временем психическим и временем космическим» (TR3: 156). Обратное тоже верно: промежуточное время становится временем повествовательного голоса, равносильным времени истории и времени вымысла. Рассказ о жизни, в котором выражается самоидентичность, увязывается со временем всех, а индивидуальная память вписывается в последовательность поколений, где воспоминания отождествляют себя с

29. Понятие повествовательного голоса восходит к М. Бахтину (TR2: 183).

30. Смешение исторических и псевдо-исторических событий свойственно художественной литературе (см. «Войну и мир», «Волшебную гору» и т. п.).

датированными событиями. Скрещение вымысла и истории в работе воображения предполагает сходные процессы. Рассказ о какой-то жизни может идти «многими путями», следовать «многим интригам» (SA: 190). Всякий раз воображение пускается в исследование возможностей, выявляя не только то, что могло случиться, действующая личность иначе<sup>31</sup>, но и смыслы, которые можно придать жизненным перипетиям. Критерием нарративизации жизни выступает правдоподобие, т. е. способность выразить правдоподобный, а следовательно, приемлемый для рассказчика и его собеседников смысл.

Такое скрещение истории и вымысла в рассказе о жизни, заявляющем самоидентичность, ведет к рефигурации жизни. Оно вытекает из чтения как *poësis*, как акт фигурации. Повествовательная идентичность — это всегда временный и хрупкий результат «применения вымысла к жизни» (SA: 191), которое стимулирует рефигурацию жизни, носящую уже упомянутые черты: жизнь становится более читаемой и интеллигентной благодаря иконическому приращению; соответствующая прибыль в ясности делает возможным «исследование самого себя» (SA: 188) и, далее, оценку себя, дающую «этическую характеристику (SA: 187) жизни, собранной ретроспективным повествовательным жестом. Сам повествовательной идентичности, конституирующийся в ходе своего самоповествования, действительно есть «плод самоисследованной жизни», «самость... *самого*, образованного произведениями культуры, обращенная на саму себя» (TR3: 356). Самопознание есть всегда поэтому «истолкование себя», прошедшее, среди прочего, через «освоение фиктивного персонажа читателем» (Ricoeur, 1988a: 304). Это та специфическая форма, которую принимает в случае повествовательной идентичности культурное опосредование доступа к себе.

3) Какого рода поэтический ответ дает эта стратегия на апории личной идентичности, проанализированные Рикёром в SA? Апоретика возникла, как мы уже видели, из одностороннего толкования личной идентичности в терминах инвариантности, «то-же-самости», которую надо было дополнить «самостью», чтобы выявить «внутреннюю диалектику» (SA: 175) между двумя этими полюсами, способствующими сохранению себя, хайдеггеровскому само-стоянию (*Selbst-Ständigkeit*): «Повествовательная нарративность удерживается посередине; нарративизируя характер, рассказ придает ему подвижность, упраздненную стабильными признаками, наделяет его чертами персонажа, которого можно любить или уважать. Повествовательная идентичность связывает два конца цепи: постоянство и сохранение себя» (SA: 195).

Повествовательная идентичность отнюдь не довольствуется утверждением диалектики то-же-самости и самости, но и исследует ее границы. Такова роль «имагинативных вариаций», выявляющих «экзистенциальный инвариант» (SA: 179), некий последний оплот то-же-самости, сопротивляющийся любым попыткам растворения персонажа и утраты им своих свойств: «телесное условие, переживаемое как экзистенциальное опосредование между мной и миром» (SA: 178). Этот инвариант трансцендирует, по выражению Парфита, «манипуляции воображения» и делает нерешаемым вопрос о личной идентичности. Этот инвариант телесного состояния служит усло-

31. См.: Austin, 1994.



вием обоснованного приписания агенту его актов. Укорененность в теле имеет «абсолютно нередуцируемое значение»: «тело есть одновременно факт мира и орган субъекта, не принадлежащего объектам, о которых он говорит» (SA: 71). На периферии тех трудностей, которые ставит понятие идентичности как самости появляется, таким образом, измерение, выходящее за рамки возможностей опосредования модели повествовательной идентичности и отсылающее к онтологической укорененности вопроса об идентичности, измерение, которое можно тематизировать только через «встречное вопрошание», отталкивающееся от предельных горизонтов, выявленных герменевтикой *себя*.

### III

Сочетание этих двух черт позволяет понять роль «поэтического ответа, который дает повествовательная идентичность на апории приписания» действия агенту (SA: 175). Две эти апории заключаются в следующих трудностях, как: 1) приписать действие агенту как его акт (SA: 121) и 2) осмыслить действие как действие какого-то агента (SA: 124).

1) Уже с самого начала четвертого этюда Рикёр задался вопросом, «не является ли приписание действия агенту таким специфическим родом атрибуции, что оно ставит под вопрос апофантическую логику атрибуции» (SA: 110)<sup>32</sup>. Семантика действия Дэвидсона в самом деле показала, что действие может быть полностью описано и без его приписания какому-либо агенту. Это означает, что связь между ними не может быть понята как описательный признак действия. Как же понять эту связь? Можно ли видеть в ней связь предписательного типа, обусловленную моральной и правовой вменяемостью? Это было бы равносильно тому, чтобы считать, что «моральная и правовая вменяемость есть сильная форма логической структуры, слабой формой которой является приписание [действия агенту]» (SA: 122). Но этот тезис не представляется убедительным по двум причинам. Во-первых, вменение не касается простых действий (закурить, вдеть нитку в иголку, сесть в поезд), которыми оперирует семантика фраз действия (Davidson, 1993); вменяемые действия выходят за рамки фраз и требуют текста, которым занимается уже поэтика. Во-вторых, вменение кому-то действия предполагает, что действие, вызывающее осуждение или похвалу, ему принадлежит, что это действие — *его/ее* действие, т. е. «приписание представляется операцией, предваряющей любое осуждающее высказывание» (SA: 122). Обе причины отсылают к одной и той же проблеме: «изучению практических модальностей, которые в силу сложности своей организации выходят за рамки теории действия, по крайней мере, в том узком смысле, которым мы оперировали до сих пор» (SA: 135). Лишь «исследование праксиса и практик» (SA: 136) позволит увязать приписание и вменение и выявить «точки внедрения» (SA: 136) морального или правового суждения.

---

32. Рикёр заимствует термин «апофантическая логика» (в значении предписывающего суждения) у Гуссерля, а тот — у Аристотеля.

Вести это исследование позволяет только повествование. Мы уже видели: иконическое приращение, достигаемое рассказом, делает действие более понятным. Но действие может быть «сверх-означено» рассказом только потому, что оно «пред-означено» в «праксической эффективности» (TR1: 123, 120). Такое приращение возможно проследить, только если преодолен уровень фраз действия, примеры которых семантически слишком бедны. Вклад повествования заключается в «расширении практического поля за пределы участков действия, которые описываются в логической грамматике фразами действия, и даже за пределы цепочек действий» (SA: 180)<sup>33</sup>. Это расширение осуществляется на трех уровнях.

Оно касается прежде всего практик, будь то спорт, профессия или искусство. Практика отличается от цепочек действий тем, что составляет «конфигурационное единство». Практику «профессия столяра» можно описать, и не упоминая возможное использование производимой им мебели. Эта практика «разрезает» «конфигурационное единство» на «длинные цепочки действий» (SA: 182), включающие различные «подчиненные действия» (там же). Профессия столяра состоит из разных действий: пилить, строгать, шлифовать, клеить, лакировать и пр. Ни одно из этих действий не составляет практику, но все они подчинены единой столярной практике. Единство некоторой практики устанавливает, следовательно, «определенное смысловое отношение», выражающееся в «конститутивном правиле», придающем «смысл различным обособленным жестам», и включает их в сеть социального взаимодействия (SA: 183). Обратимся к тому же примеру: хороший умелец-любитель выполняет те же операции, что и столяр, и всё же то, что он делает, не *считается* практикой столяра. Их отличает конститутивное правило, определяющее, что столярством считается только профессиональная работа с деревом. Это правило, таким образом, вписывает столярство в общественное разделение труда. То же касается даже индивидуальных видов деятельности, например, пасьянса или отшельничества. Я играю в пасьянс, только если применяю социальное правило, определяющее, *что* это такое и *как* следует класть карты; я могу практиковать отшельничество, только если эта форма религиозной жизни признана в социуме и если я соблюдаю правила, ее определяющие.

Это же относится и к тому, что Рикёр называет «жизненными планами» (SA: 186), т. е. тем, что направляет существование человека в зависимости от его идеалов и целей, которые он постепенно формулирует (и меняет) под воздействием различных факторов, взвешивая все практические преимущества и недостатки тех или иных перспектив. К этой теме Рикёр обращался уже в книге «Вольное и невольное»<sup>34</sup>. В SA Рикёр отказывается от прямого описания в феноменологическом стиле, от эйдетики, прибегая к обходному анализу через повествовательную конфигурацию. Рикёр подчеркивает здесь близость между «практическим полем... подчиненным двойному принципу детерминации» (т. е. институционализированным социальным практикам и индивидуальному проекту) и «герменевтическим пониманием текста через взаимодействие целого и частей» (SA: 187)<sup>35</sup>.

33. См.: Anscombe, 2002, особ. §§ 23ss. См. комментарии Рикёра: SA: 86–94.

34. См.: Ricœur, 1988c: 41ss.

35. См. о понятии текста: Ricœur, 1988f, 1988g.

Понятие жизненного плана служит переходом от практик к тому, что Рикёр вслед за А. Макинтайром называет «повествовательное единство жизни»<sup>36</sup>. Повествование разворачивает третий уровень расширения практического поля. На этом уровне возникают и трудности, связанные с рикёровской концепцией повествовательной идентичности: способ, которым она опирается на теорию повествования, разработанную в TR. Если повествовательное единство жизни действительно представляет собой «последний уровень в масштабе праксиса» (SA: 187), то возникает вопрос, каким образом на этом уровне рефигурации возможна жизнь посредством вымысла. Рикёр упоминает три затруднения (и три точки расхождения) с концепцией Макинтайра, слишком непосредственно отождествляющей идентичность жизни с идентичностью рассказа.

Первая трудность касается двусмысленности понятия «автор», когда оно применяется к операции рефигурации собственной жизни, хотя здесь и уточняется, что автор всегда лишь «соавтор» (SA: 189). Рикёр тут лаконичен и с трудом поддается интерпретации (TR3: 233–235, 248s., 261). Остановимся только на двух моментах. Рикёр подчеркивает, что «я не являюсь автором моей жизни как существования, но становлюсь соавтором ее смысла» (SA: 191). «Смысл» здесь сближается с авторским «стилем» в TR. Стиль в данном контексте — это «уравнение сингулярности решения с сингулярностью кризиса, как это уравнение понимает мыслитель или художник» (TR3: 235). Быть «соавтором смысла» означает найти в репертуаре произведений, наличных в культуре, те повествовательные ресурсы, которые необходимы для формулировки адекватного разрешения кризиса, угрожающего через разнородные элементы поиска ответа на вопрос «кто я?». Способ использования этих ресурсов и задает индивидуальный стиль существования и образует суть *себя*. Определенность *себя* — это тот особый стиль литературного решения кризиса идентичности, когда индивид должен собрать воедино разнородные элементы своей жизни. Речь может идти лишь о соавторстве, поскольку индивид не является автором повествовательных ресурсов, к которым прибегает. Но это подлинное *соавторство*, потому что использование ресурсов является подлинным *poësis*, подлинной «борьбой... между текстом и читателем» (SA: 191).

А что с существованием, автором которого *сам* не является, будучи при этом и рассказчиком и персонажем? Рикёр обращается здесь к стоикам, толковавшим «самую жизнь как роль в пьесе, которую не мы написали и автор которой скрывается где-то за ролями» (SA: 191). Сходные образы находим и у Макинтайра: «Я наследую из прошлого моей семьи, моего города, рода, нации разнобразные долги, наследство, надежды и обязанности. Это данность моей жизни, моя моральная точка отсчета» (MacIntyre, 1981: 214). Такое толкование, однако, лишено рикёровской онтологической перспективы и слишком легко впадает в критику современного индивидуализма. Если следовать неявной отсылке к «Никомаховой этике», то «роль в ненаписанной нами пьесе» отсылает к «устойчивым признакам», через которые Рикёр в SA интерпретирует характер; эти признаки включают признание традиционных ценностей группы, но к нему не сводятся, так как обогащаются за счет то-же-самности. Она, по

---

36. См.: MacIntyre, 1981: ch. 15.

Рикёру, не может быть включена в измерение, автором которого является *сам*; *сам* лишь толкует ее как данность, полученную извне. Что не мешает ему рассказывать истории своих привычек и идентификаций. Этот рассказ будет отчетом о влияниях и контекстах, которые сделали из него то, что (но не *того, кто!*) он есть. Здесь обретает всю свою важность вариативность точек зрения, к которой может прибегнуть автор (TR2: 165–188).

Вторая трудность связана с симметричными понятиями начала и конца. Ими обладает каждый рассказ, даже если отсылает к периодам до начала и после конца<sup>37</sup>. Однако «ничто в жизни не может претендовать на роль повествовательного начала» (SA: 190), а смерть может считаться повествовательным концом только для тех, кто рассказывает жизнь после чьей-то смерти, но никогда в случае *самого*, который себя рассказывает. «От литературных историй истории жизненные отличаются своей открытостью в обе стороны» (SA: 191), что уже затрудняет апелляции к «повествовательному единству жизни», как это делает Макинтайр. Это возражение неотразимо, пока принимается реалистическая концепция повествовательной идентичности и пока считается, что «единство индивидуальной жизни» есть «единство повествования, воплощенного в уникальной жизни» (MacIntyre, 1981: 212). Трудность можно преодолеть, только приняв рефлексивную точку зрения, включающую рассказ как ретроспективный синтез, устанавливающий ретроспективный синтез через единство смысла в интриге. Этот ретроспективный синтез вводится в жизнь чтением, снабжающим субъекта повествовательными ресурсами, необходимыми, чтобы рассказать себя и отнестись к себе как к *себе*. Стратегии разворачивания интриги и выполняют функции стабилизации или фиксации. Интрига выбирает и начало, и конец в зависимости от значений, которые она придает рассказываемой жизни. Но и начало, и конец — инстанции временные. Литература учит нас, что любое начало отсылает к прошлому, ускользнувшему от памяти<sup>38</sup>, а любой конец отсылает к последнему концу — к смерти. Если расшифровывать скупые замечания Рикёра, то именно рефлексивный синтез через интригу позволяет повествованию придать жизни единство. Невозможно непосредственно воспринять это единство, оно не дано прямо, оно существует только как горизонт, на котором выделяются периоды жизни, планы и практики — всё, о чем эксплицитно говорит текст.

Третья трудность обусловлена принципиально ретроспективным характером рассказа. Он, кажется, не в состоянии включить в себя «предвосхищения, проекты» и, по-видимому, ограничен «уже прошедшей частью жизни» (SA: 191). Поэтому та тяга к будущему, которую Хайдеггер назвал «заботой», кажется, исключена из неизбежно ретроспективного синтеза повествования. Это возражение базируется на слишком непосредственном отождествлении пережитой жизни с рассказом. Ибо «литературный рассказ ретроспективен только в одном смысле: только в глазах рассказчика рассказанные факты кажутся произошедшими когда-то» (SA: 192); среди этих прошлых рассказанных фактов «занимают свое место и проекты, и ожидания, и предвосхищения,

37. См. также: TR2: 40–58; TR2: 254–286.

38. Для Рикёра Пруст служит парадигмой; см.: SA: 189, 193; TR2: 246–286. Но он мог бы привлечь и первую фразу пролога к «Иосифу и его братьям»: «Прошлое — это колодец глубины несказанной. Не вернее ли будет назвать его просто бездонным?»

которые ориентируют персонажей рассказа на их будущее смертных» (SA: 192). Но освоение повествования читателем проходит через двойную идентификацию читателя с рассказчиком и с персонажем. Слияние горизонтов принимает форму идентификации времени вымысла со временем жизни. «Якобы-прошлое повествовательного голоса» становится собственным временем читателя, применяющего рассказ к своей жизни. Тем самым «будущее совершённое», в котором выражаются проекты персонажа, становится временем выражения заботы читателя, ставшего рассказчиком своей жизни. Литература помогает ему осознать свое прошлое как тот способ, которым он пытался осуществить свой проект и который он сегодня понимает как смысловой горизонт, ориентирующий его будущие действия. Процесс чтения научает его «артикулировать повествование ретроспективно и проспективно» (SA: 193), обнаружить, что забота, т. е. стремление бытия-человеком к своему как можно более собственному будущему, выражается в поиске повествовательного единства жизни. Ибо «в каком-то смысле [повествование] рассказывает лишь заботу» (там же). Единство жизни может быть только предвосхищено (см.: SA: 206).

Как это длинное отступление о повествовательной рефигурации продвинуло наш анализ «статуса приписания по отношению к простому описанию» (SA: 121)? Каждый из выявленных нами планов — практика, жизненный план, повествовательное единство жизни — дает элементы, позволяющие лучше понять «отношения между действием и его агентом» (SA: 180). Остановимся на них подробнее.

Практика позволяет ввести два существенных элемента: идею конститутивного и неизбежно социального правила и измерение взаимодействия. Первый элемент касается целесообразия действия. Например, если мы говорим, что кто-то плохо играет в шахматы, то мы тем самым устанавливаем конститутивное правило игры в шахматы как некоего эталона (SA: 207). Описание одного хода было бы здесь недостаточным. Игрок, расценивающий свою игру как плохую, расценивает и себя как плохого игрока. Приписание действия агенту проходит здесь, однако, без какого-то морального или юридического вменения<sup>39</sup>.

В отличие от практик с внутренней целью (игра в шахматы — это самоцель), жизненные планы ставят перед собой цели внешние. Вопрос в том, насколько индивид способен «исправлять свои изначальные выборы» (SA: 209) под действием обстоятельств, вызовов реальности, ожиданий других людей и собственных изменившихся предпочтений. Необходимо привести в соответствие внешнюю цель и те практики, которые должны обеспечить ее достижение. Их отношение круговое: цель определяет практики, но и они могут видоизменять цель. Вопрос о жизненном плане ставит отношения между действием и его агентом в новую перспективу: в перспективу *phronèsis*, понятую как взаимоприменение идеалов и практики (см.: SA: 208).

Вопрос о жизненном плане открывает, таким образом, третий уровень — повествовательное единство жизни. На этом уровне происходит «исследование самого себя», которое включает в себя толкование *себя*. Это исследование протекает только как осознание разрыва между способом самопонимания и жизнью как она прожита этим *собой*, со всеми ее случайностями и необходимостями, о которые разбиваются

39. См. размышления Тугендхата о «благе» «в смысле наречия» в: Tugendhat, 2010: 59ss.

намерения и выборы. Соответствие пережитого той «туманности идеалов и чаяний, по отношению к которой жизнь может считаться более или менее удавшейся», и есть то, что определяет «хорошую жизнь» (SA: 210). Хорошая жизнь — это жизнь в соответствии с «тем, что нам кажется наилучшим для всей нашей жизни» (SA: 210). Любое действие будет оцениваться в зависимости от этого внутри повествовательного единства жизни.

Первый поэтический ответ нарративной теории на апории приписания состоит в трех способах понять «отношения между действием и агентом»: оценка в зависимости от внутреннего целеполагания данной практики; обсуждение в целях взаимоопределения идеалов и практики; наконец, интерпретация себя собой в ходе исследования своей жизни. Эти три регистра перечисляют — в порядке нарастания радикальности — способы присвоения агентом своих действий. Все они выступают одновременно как модальности истолкования и понимания агентом своего действия и способы, которыми агент интерпретирует сам себя как автора действия, которое он толкует. Толкование действия и интерпретация *себя* оказываются солидарными. Только посредством этого единства действие может быть отнесено к агенту. Именно в этом смысле повествовательная идентичность есть поэтический ответ на апорию приписания: она показывает, что вопрос об отношении действия к своему агенту нельзя решить иначе, как в рамках рассмотрения рефлексивного отношения агента к своему действию.

2) Теперь мы можем перейти ко второй апории, оставшейся без решения в конце четвертого этюда, апории, на которую натолкнулся анализ идеи «способности к действию» (SA: 124). Приписать действие какому-то агенту предполагает признание за ним способности его произвести. Но эта идея негласно «протаскивает» понятие движущей причины (SA: 124). Проблематичный характер этого понятия требует критического разбора по модели диалектического конфликта (в «Третьем конфликте антиномии чистого разума» в кантовской «Критике чистого разума») (SA: 125–132). В этом конфликте сталкиваются две на первый взгляд непримиримые концепции причинности: спонтанность, понятая как способность инициировать причинную серию, и природная причинность, предполагающая, что каждая причина есть следствие какой-то предшествующей причины. Но обе эти концепции встречаются в идее причинности агента, действующего посредством «базисных действий» (А. Данто) в антиномии между идентификацией агента какого-либо действия и поиском мотивов действия (и причин этих мотивов). «Если поиск мотивов какого-либо действия бесконечен, то поиск его автора — конечен... Агент — это странная причина, так как его упоминание кладет конец поиску причины, который продолжается по другой линии, линии мотивации. Таким образом, антитетика, о которой говорит Кант, проникает в теорию действия в точке сочленения способности действовать и причин действовать» (SA: 127).

Но это лишь один аспект апории. Второй с ним связан и касается не причин, а следствий. Действие, в самом деле, представляет собой начало в принципе бесконечной каузальной серии. Поэтому возникает вопрос о «радиусе действия начала» (SA: 129). Размышление о приписании не может обойти эту проблему. Если способность

действовать есть способность инициировать каузальную серию, то «до каких пор простирается воздействие этого начала?» (SA: 129). Как очертить сферу, внутри которой можно вменить агенту ответственность за действие, приписав его ему? Тут нельзя «остаться на антиномической стадии» (SA: 131). Необходимо объединить эти две антиномичные концепции причинности, если мы хотим «помыслить инициативу» (SA: 133). Разбирая конфликт «динамических Идей», Кант доказал, что тезис и анти-тезис могут быть совмещены, если разведены чувственные и интеллигибельные условия<sup>40</sup>. Но в теориях действия интеллигибельные условия не играют никакой роли. Рикёр предлагает поэтому «другой выход из антиномии» (SA: 132). Он предполагает «представить контакт агента с вещами как соединение многих видов причинности», каковым соединением является способность к действию (SA: 133). Пред-понятие, заключающееся в «живом опыте способности к действию», достигает большей ясности благодаря переходу от разделения к соединению членов антиномии (SA: 124). Если и в этом случае антиномия остается апоретичной, то это потому, что аналитические теории действия не дают никаких концептуальных средств для формулировки «более богатых определений *самости*» (SA: 135). Для этого нужно «преодолеть навязанные барьеры» с помощью семантики действия и снова обратиться к поэтическим ресурсам теории повествования.

В чем состоит поэтический ответ, данный повествованием на апорию способности к действию? Вернемся к двум аспектам апории.

Первый касался антиномии между атрибуцией действия агенту, завершающей конечное расследование, и поиском — в принципе, бесконечным — мотивов и причин действия. Иными словами, антиномия заключается между «ответами на вопрос *кто?*» и «ответами на вопрос *почему?*» (SA: 127). Мы видели, что структура рассказа есть результат между «двумя процессами разворачивания интриги — процессом действия и процессом персонажа» (SA: 174). Рассказывать историю — это, на самом деле, накапливать ответы на различные вопросы: кто? что? почему? — составляющие «концептуальную сеть действия» (SA: 174). Но повествование не довольствуется накоплением этих ответов. Оно показывает, что действие можно приписать агенту, только уяснив, в чём оно состоит, и дав понять причины того, почему агент сделал то, что он сделал. Таким образом, рассказ выявляет три полюса концептуальной сети, единство которых необходимо для решения проблемы приписания. Первый аспект апории способности к действию оказывается следствием невозможности для аналитического подхода разобраться с проблематикой семантики действия (SA: 174).

Второй аспект относится к «ограничению той событийной сферы» (SA: 130), ответственность за которую мы возлагаем на агента. Здесь также семантика действия не может предложить никакого решения, даже в интервенционистской концепции причинности фон Вригта<sup>41</sup>. Иначе обстоит дело с повествованием. Ретроспективный его характер подразумевает, что оно всегда строится, исходя из *телоса*. Поиск автора действия производится, исходя из — пусть и предварительного — завершения интриги. Иными словами, повествовательное единство конфигурации выделяет, вычленяет из континуума причин и следствий те смысловые единицы, которые «очерчивают

40. См.: Кант, «Критика чистого разума», А 530s., В 558s.

41. См.: SA: 134s.; TR1: 187–202.

царство начала» (SA: 130), т. е. проявленной персонажем инициативы. Можно даже видеть в художественной литературе воплощение имажинативных вариаций на тему «действенности начала», вплоть до скептицизма Толстого, показывавшего иллюзии телеологизма (Berlin, 1953, а также: Berlin, 1978)<sup>42</sup>. Эти вариации могут «фиксировать контуры промежуточных целей», помочь нам прояснить «неточный опыт того, что же означает „завершить течение действий“» (SA: 192). Художественная литература не упраздняет апории, но показывает, насколько они конститутивны для человеческого действия. Обходной маневр через литературу не исправляет ошибки семантического анализа и не преобразует живой опыт нашей способности к действию, но «спасает опыт», позволяя лучше осознавать и промысливать его сложность.

В итоге эти две черты дают поэтическое решение апории способности к действию. «Повествование дает своеобразное решение антиномии: во-первых, придавая персонажу инициативу, т. е. способность начать серию событий, не объявляя это начало абсолютным; во-вторых, давая рассказчику как таковому способность задать начало, середину и конец действия. Совмещая в одной точке инициативу персонажа и начало действия, рассказ удовлетворяет тезис, не нарушая антитезис» (SA: 175). Операцию разворачивания интриги *сам* через посредство чтения применяет к собственной жизни, идентифицируя себя как с рассказчиком, так и с персонажем. Примененная к проблеме способности к действию, эта идентификация предполагает, что в ставшей возможной самоинтерпретации читатель, оказавшись рассказчиком собственной жизни, понимает себя как взявший инициативу некоторого действия, последствия которого он может задним числом оценить, а затем вменить себе соответствующую ответственность. Читатель-рассказчик конструирует таким образом свою идентичность как идентичность повествовательную, благодаря которой он оказывается способен понять себя как *себя*.

## Литература

- Anscombe G.E.M.* (2002). *L'intention* / trad. M. Maurice, C. Michon. Paris: Gallimard.
- Austin J.L.* (1994). «Pouvoir» et «si» // *Austin J.L. Ecrits philosophiques*. Paris: Seuil. P. 171–205.
- Berlin I.* (1953). *The hedgehog and the fox: an essay on Tolstoy's view of history*. London: Orion.
- Berlin I.* (1978). *Russian thinker*. London: Hogarth Press.
- Dagonet F.* (1973). *Ecriture et iconographie*. Paris: Vrin.
- Davidson D.* (1993). *Actions, raisons et causes* // *Davidson D. Actions et événements* / trad. P. Engel. Paris: PUF. P. 15–36.
- Descombes V.* (2004). *Le complément de sujet: enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris: Gallimard.
- Descombes V.* (2007). *Une philosophie de la première personne* // *Cahiers de l'Herne: Ricoeur*. T. 2 / dir. M. Revault d'Allones, F. Azouvi. Paris: Seuil. P. 72–92.
- Heidegger M.* (1927). *Sein und Zeit*. Halle a.d.s.: Max Niemeyer.
- Locke J.* (1975). *An essay concerning human understanding* / ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

42. Cp.: Loriga, 2010.



- Locke J. (1998). *Identité et différence: l'invention de la conscience* / trad. E. Balibar. Paris: Seuil.
- Loriga S. (2010). *Le petit x: de la biographie à l'histoire*. Paris: Seuil.
- MacIntyre A. (1981). *After virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth.
- Parfit D. (1986). *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Personal identity. (1999) / ed. J. Perry. Berkeley: University of California Press.
- Personale Identität. (1999) / ed. M. Quante. Paderborn etc.: Schöningh.
- Quante M. (2001). *Menschliche Persistenz // Person: Philosophiegeschichte — Theoretische Philosophie — Praktische Philosophie* / hrsg. D. Sturma. Paderborn: Mentis. P. 223–258.
- Ricœur P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Seuil.
- Ricœur P. (1983). *Temps et récit. T. 1: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.
- Ricœur P. (1984). *Temps et récit. T. 2: La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Seuil.
- Ricœur P. (1985). *Temps et récit. T. 3: Le temps raconté*. Paris: Seuil.
- Ricœur P. (1986a). *De l'interprétation // Ricœur P. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil. P. 11–38.
- Ricœur P. (1986b). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.
- Ricœur P. (1986c). *Expliquer et comprendre // Ricœur P. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil. P. 161–182.
- Ricœur P. (1986d). *L'effet herméneutique de la distanciation // Ricœur P. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil. P. 101–118.
- Ricœur P. (1986e). *L'imagination dans le discours et dans l'action // Ricœur P. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil. P. 213–236.
- Ricœur P. (1986f). *Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte // Ricœur P. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil. P. 183–211.
- Ricœur P. (1986g). *Qu'est-ce qu'un texte? // Ricœur P. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil. P. 137–159.
- Ricœur P. (1987). *Individu et identité personnelle // Veyne P. et al. Sur l'individu*. Paris: Seuil. P. 54–73.
- Ricœur P. (1988a). *L'identité narrative // Esprit*. 1988. № 7-8. P. 295–304.
- Ricœur P. (1988b). *La symbolique du mal (1960) // Ricœur P. Philosophie de la volonté. T. 2: Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier. P. 197–488.
- Ricœur P. (1988c[1950]). *Philosophie de la volonté. T. 1: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- Ricœur P. (1988d[1960]). *Philosophie de la volonté. T. 2: Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier.
- Ricœur P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricœur P. (2004[1986]). *L'originnaire et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl // Ricœur P. A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin. P. 361–378.
- Rorty R. (1989). *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schleiermacher F. (2011). *Conférences sur l'esthétique // Schleiermacher F. Conférences sur l'éthique, la politique et l'esthétique, 1814–1833* / trad. J.-M. Tétaz. Genève: Labor et Fides. P. 409–448.
- Shoemaker S. (1963). *Self-knowledge and self-identity*. Ithaca: Cornell University Press.
- Taylor Ch. (1989). *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tétaz J.-M. (2011). *Présentation // Schleiermacher F. Conférences sur l'éthique, la politique et l'esthétique, 1814–1833* / trad. J.-M. Tétaz. Genève: Labor et Fides. P. 389–406.
- The identities of persons. (1976) / ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press.

- Thiel U.* (2001). Person und persönliche Identität in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts // Person: Philosophiegeschichte — Theoretische Philosophie — Praktische Philosophie / hrsg. D. Sturma. Paderborn: Mentis. P. 79–102.
- Thomä D.* (2007[1998]). Erzähle dich selbst: Lebensgeschichte als philosophisches Problem. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tugendhat E.* (2010). L'homme égocentré et la mystique: une étude anthropologique / trad. J.-M. Tétaz. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Williams B.* (1973). Problems of the self. London: Cambridge University Press.
- Williams B.* (1978). Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956–1972. Stuttgart: Reclam.

## Культурсоциология против фараона: «перформативная революция» в Египте

ALEXANDER J.C. (2012). PERFORMATIVE REVOLUTION IN EGYPT: AN ESSAY IN CULTURAL POWER. LONDON: BLUMSBURY ACADEMIC. 144 P. ISBN 9781780930459

*Алексей Титков\**

**Аннотация.** Джеффри Александер на примере Египетской революции 2011 г. оспаривает «реалистические» (структурные) объяснения социальных изменений и представляет возможности альтернативной им модели «социального перформанса», учитывающей влияние коллективных символических репрезентаций. Составляющими «социального перформанса» автор выделяет: базовые культурные классификации (бинарные оппозиции «сакральное — профанное»); нарративы на основе базовых оппозиций; группы-носители (*carrier groups*), составляющие сценарий (*script*) революционного перформанса; мизансцена с участием масс людей, присоединившихся к движению; аудитория, которая наблюдает за перформансом и испытывает его влияние. Коллективные репрезентации изучаются по записям активистов протеста в социальных сетях, газетным и телевизионным репортажам. Проверка теории «социального перформанса» на египетском опыте помогает обнаружить её спорные моменты: отношения между сакральным и профанным, символическим и материальным, прогностические возможности.

**Ключевые слова.** Культурсоциология, Александер, революция, перформанс, лиминальность, сакральное.

Корреспондент «Уолл Стрит Джорнал» в Каире в январе 2011 г. застал момент, когда два подростка прикрепили на мраморный постамент в парке картонный плакат с надписью «Мубарак больше не президент, он сатана» (р. 28). Газеты и телеканалы всего мира в те дни часто говорили о «драме Египетской революции», её кульминационных точках и развязке, которой стала отставка Мубарака. В новом эссе Джеффри Александера, насыщенном такого рода сценами, именно метафора драмы, представления (перформанса) выбрана ключом, объясняющим, что и почему произошло в Египте.

Исходная заявка теории социального перформанса состояла в том, чтобы связать в одно целое подходы структурализма («смысл как текст») и прагматизма, определяющего смысл производным от социальных практик, отражением властных отношений и материальных интересов (Alexander, 2004). В последнем тексте Александера теоре-

---

\* **Титков Алексей Сергеевич** — кандидат географических наук, М.А. in Sociology, доцент философско-социологического факультета РАНХиГС, доцент факультета прикладной политологии НИУ ВШЭ. E-mail: [a-titkov@yandex.ru](mailto:a-titkov@yandex.ru)

© Титков А.С., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

тический синтез сменяется полемикой. Успех египетских революционеров, свергнувших режим Мубарака, авторитарного «фараона наших дней», стал для него поводом бросить вызов «фараону» социальной теории, выведенному в эссе под именем «реалистической» модели анализа. «Реализм», по определению Александера, основан на идее, что существуют «реальные проблемы, группы, интересы, которые определяют... кто движет революцию, кто ей противостоит, и кто, в итоге, должен выиграть» (р. 1). В качестве объяснения он предлагает рассматривать «чистые социальные факторы, отделенные от релятивизма субъективного понимания» (р. х). Ярким образцом «реалистического» стиля объяснения служит цитируемый в эссе заголовок статьи в «Нью Йорк Таймс»: «Рабочие места и возраст стали главной движущей силой восстаний на Ближнем Востоке» (р. х). Слабое место таких объяснений Александер видит в том, что любое «предположение, что революцию предопределило нечто скрытое за репрезентациями (т. е. «более реальные» материальные или демографические реалии), не более, чем предположение» (р. х).

Альтернатива, предлагаемая Александером, изложена в жанре демонстрации метода «в работе», на подходящем конкретном материале. Успешные образцы такого жанра, начиная с хрестоматийных «Самоубийства» Дюркгейма и «Протестантской этики» Вебера, определили развитие социальных наук на годы вперед. Компактное (менее ста страниц основного текста) исследование Египетской революции именно поэтому дает возможность оценить «в деле» как александеровскую теорию социального перформанса, так и всё направление «сильной программы» культурсоциологии.

Исходный аргумент Александера против «социального реализма» состоит в том, что любая гипотеза о социальных факторах или структурах, невидимых, но действительных, будет правдоподобной лишь в том случае, если какие-либо отсылки к этой предполагаемой реальности обнаружатся в представлениях участников, их опыте и переживаниях (р. xi). Александер не доказывает, что социальные факторы не имеют значения, но для него важно, что они сами по себе, без посредства символических репрезентаций, «не видны и не слышны» (р. 2). Социальные факторы (доходы, безработица, рождаемость, грамотность, коррупция и т. д.) проявляют себя в революционных событиях «в оболочке» из взаимосвязанных символов. Отношения между ними Александер сопоставляет с семиотической парой «означающее (социальные факты) — означающее (символы)». Символы для него нематериальны, но действительны, свою силу они черпают из «естественной очевидности» социальных факторов, которые они представляют (р. 2–3).

Ключом к пониманию социальной драмы, какой была Египетская революция, оказываются коллективные представления, выраженные в символических репрезентациях (рассказах, образах). Важность коллективных символических репрезентаций состоит в том, что будучи по природе публичными, предназначенными «для других», они позволяют создать язык, с помощью которого участники драмы могут передавать свой новый опыт переживания хода событий. Созданные участниками событий коллективные символические репрезентации усиливаются телевидением и газетами, которые «впитывают» в себя новые образы и символы и затем передают их обратно участникам и аудитории, следящей за происходящей драмой (р. х). Материал для анализа Александер обнаруживает в записях активистов египетских событий в фейс-

буке (группа «Мы все Халед Саид»), репортажах телевидения (прежде всего, «Аль-Джазира») и газет («The New York Times», «USA Today», «The Guardian», «Le Monde», «La Repubblica» и др.) — именно они открывают самый короткий путь к символическим репрезентациям и коллективным переживаниям.

Взглянув на Египетскую революцию глазами её участников — активистов протестного движения, — Александер обнаруживает не материальные интересы, а надежды и ценности, не борьбу социальных групп, а столкновение социальных репрезентаций. Объяснение событий января 2011 г. в Египте увязывается, прежде всего, с их *культурной основой* (cultural background). Она упорядочена в виде *бинарных моральных классификаций*, представляющих *сакральное* (ценное, положительное), с одной стороны, и *профанное* (отрицательное), с другой. Одну из соперничающих моральных классификаций предлагал режим Мубарака, отождествлявший себя с ценностями прогресса, современности, рациональности, стабильности, и представлявший своих противников шпионами, чужаками, примитивными, незрелыми, ведущими страну к хаосу. Движение протеста ассоциировало режим Мубарака с репрессиями и грубой силой («фараон наших дней»), коррупцией и застоём, а себя — с ценностями свободы коммуникации, спонтанностью, молодостью (р. 14–18).

Моральные классификации, по Александеру, только кажутся статичными: их социальная укорененность (anchoring) неустойчива, интерпретации подвижны и потенциально взрывоопасны. Бинарные классификации делают скверными тех, кто считал себя сакральным, и очищают тех, кого другие считали профанным (р. 23–25). Александер выделяет несколько звеньев в связке между моральными классификациями и социальными изменениями. *Нарративы* разворачивают морально нагруженные бинарные оппозиции «сакральное — профанное» во временной последовательности, соотносят каждый из полюсов моральных бинарных оппозиций («порядок — хаос», «диктатура — демократия» и т. д.) с конфликтующими социальными акторами. Так, сторонники Египетской революции видели начавшийся в 2011 массовый протест частью большой истории (нарратива) о былом величии Египта, его упадке в период правления Мубарака и надеждах на национальное возрождение после свержения правящего режима (р. 25–28).

Переход от символических конструкций к символическим действиям производит *группа-носитель* (carrier group) — агенты перформативного проекта, готовящие его сценарий (script). В Египте в роли группы-носителя выступило сообщество молодых гражданских активистов, объединенных дружескими связями, идеями, общим самосознанием. Именно активисты из группы-носителя в январе 2011 г. каждый вечер определяли план действий, лозунги, маршруты передвижения на следующий день. Запуск сценария становится возможным, если к нему присоединяются массы людей: в Египте это произошло в ходе манифестации в День полиции 25 января. С появлением коллективного актора мы можем говорить о *социальной драме (перформансе)* с определенной *мизансценой* (расстановкой действующих лиц), а также о её ближней и дальней *аудитории*, попадающих под эмоциональное воздействие происходящего. Тогда же, в конце января 2011 г., режим Мубарака силами полиции, официальных газет и телевидения запускает встречное представление (*контр-перформанс*).

Социальный перформанс в понимании Александера отличается от театральных представлений своим открытым, не предопределенным финалом и значительной ролью случайностей. Перформанс может быть срежиссирован, но нельзя заранее с уверенностью сказать, присоединятся ли к нему участники «с улицы», каким будет, в конечном счете, исход начавшейся драмы. В египетском случае, мы можем наблюдать все стадии и ключевые моменты революционного перформанса. Самым значимым оказывается момент *эпифании* или *проявления сакрального*. 28 января, после столкновения с полицией в «День гнева» и занятия протестующими площади Тахрир, появляется ощущение лиминальности, «времени вне времени», когда рушится рутинная повседневность, будущее входит в настоящее, начинается новая эра, люди испытывают одновременно чувства радости и единения, стирания всех различий, в том числе между мусульманами и христианами. Успех революции приводит к тому, что ценности режима Мубарака оказываются окончательно оскверненными, вследствие чего Египет теперь будет двигаться по демократическому пути.

В предложенной Александером схеме объяснения можно различить две основные составляющие — базовую метафору перформанса (представления, драмы) и идею, что ход и направление событий определяются, в значительной мере, культурными (моральными, ценностными) классификациями. Относительная независимость двух этих элементов проявляется, в частности, в том, что метафора театрального представления сама по себе не предполагает определяющую роль культуры и ценностей. Здесь уместно вспомнить ранний структуралистский опыт Х. Уайта («Метаистория»), теоретическая модель которого основана, в том числе, на схеме литературных репрезентаций К. Бёрка: действующее лицо (agent), действие, сцена, сила (agency), цель (Burke, 1969). Уайт обнаруживает, что «театральный» язык описания оказывается достаточно гибким и универсальным для того, чтобы его можно было использовать в любом стиле исторического (и социального) объяснения, в том числе «механицистского», примерно соответствующего «реалистическому» в определении Александера. В произведениях Маркса и Токвиля — образцовых для Уайта представителях «механицистского» объяснения, — все равно наличествуют исторические и социальные драмы, которые отличаются от других лишь тем, что ведущую роль в них играют материальная «сцена» и/или безличные силы за сценой.

Идею «cultural power», силы или власти культурных символов и классификаций, создающих и изменяющих социальный порядок, можно считать «ядром» предложенной модели. Именно эту идею «сильная программа» культурсоциологии считает своим отличительным признаком и отправной точкой своих дальнейших исследований (Александер, Смит, 2010). Но именно в этой, ключевой, части, связанной с базовыми моральными классификациями, обнаруживаются, на мой взгляд, несколько спорных моментов.

Тезис о том, что бинарные коды, лежащие в основе социальных значений, распределяют вещи по моральным категориям «хорошее — плохое», «сакральное/чистое — профанное/скверное» (р. 3, 14), заставляет вспомнить критическую аргументацию Д. Куракина против приравнивания оппозиций «сакральное — профанное» и «чистое — скверное», которые, по его мнению, различаются не только содержательно, но и логически (Куракин, 2011: 46–64). Куракин апеллирует к пятой главе «Элементарных

форм религиозной жизни» Э. Дюркгейма, где разбирается *амбивалентность сакрального*, которое может быть «чистым» и «нечистым» (Куракин, 2011: 43–50). Эта полемика, затрагивает, прежде всего, вопросы теоретической логики «сильной программы» культурсоциологии и лежащей в ее основе дюркгеймовской теории сакрального. Для прикладного культурсоциологического анализа Египетской революции важнее то обстоятельство, что даже приводимые Александером данные корректнее описывать теоретической схемой, в которой пары «сакральное — профанное» и «чистое — скверное» различались бы как независимые, не сводимые одна к другой.

Когда участники египетского протеста сравнивали Мубарака с сатаной или фараоном, они, безусловно, соотносили его со «злым» и «скверным», но вряд ли с «профанным» в привычном значении, предполагающем нечто обыденное, приземленное. Лозунг «Мубарак больше не президент, он сатана» (р. 28), наоборот, переводит Мубарака из обычного (профанного) мира политики и управления, в другой, потусторонний, в область «опасного сакрального». В предложенной Дюркгеймом теории сакрального одной из наиболее значимых оказывается идея о связи области сакрального с сильными коллективными эмоциями, положительными или (в случае с запретами, табу) отрицательными, а области повседневного (профанного) — с индивидуальными эмоциями умеренной силы. Бурление коллективных эмоций по поводу Мубарака и его режима — едва ли не самая очевидная примета египетских событий января 2011 г. В рамках дюркгеймовской теории это означает, что протестующие относились к режиму Мубарака как к явлению из области «скверного сакрального». Обратное предположение, что режим Мубарака был для недовольных египтян «профанным», никак не объясняет, почему участники протеста так бурно проявляли свои чувства. Таким образом, одно из самых сильных положений объяснительной схемы Дюркгейма теряется и перестает работать.

Следующий пункт в предложенном Александером анализе базовых моральных классификаций может быть оспорен с его собственных теоретических позиций, заявленных, в том числе, в разбираемом эссе о Египетской революции. Ключевая для александровской «сильной программы» идея состоит в том, что культурные, символические значения представляют собой отдельную реальность, упорядоченную по её собственным правилам. Представляя свою теоретическую схему в связи с Египетской революцией, Александер заявляет моральные бинарные оппозиции как некоторую исходную данность и лишь затем указывает, что на следующем уровне (или этапе) эти базовые категории «одеваются в человеческие одежды протагонистов и антагонистов» и, тем самым, «структурируют социальные нарративы, размечающие время революции» (р. 3). В этой части идеи Александра во многом похожи на идеи Парижской школы семиотики А. Греймаса, различавшей в повествовании глубинный уровень (базовые оппозиции фундаментальных ценностей), нарративный («грамматика» сюжета, общая схема его развития) и фигуративный (конкретные персонажи и обстоятельства действия) (см. напр.: Мартин, Рингхэм, 2010). Прикладной анализ культурных оснований Египетской революции начинается, однако, с жесткой привязки моральных классификаций к главным действующим лицам — «режиму» и «оппозиции» (р. 14–24). Такая исходная позиция оказывается определяющей для прогноза, которым заканчивается исследование: «Не только Мубарак, но и идеи, кото-

рые он представлял, остаются сильно оскверненными. Чтобы очиститься до конца, египтянам придется идти дальше по пути демократии» (р. 86). Для теоретической логики, отличающей базовые ценности от конкретных персонажей, связанных с этими ценностями на более поверхностном уровне, такой вывод выглядит, по крайней мере, спорным. В изложенной Александром трактовке египетских событий ничто не мешает предположить, что ценности прогресса, культуры, светского государства, порядка, безопасности, на которых основывал свою риторику режим Мубарака, не могут быть взяты на вооружение другими политическими силами, например, военными, которые в январе 2011 г. дистанцировались от Мубарака и остались значимыми действующими лицом после революции. Президентские выборы 2012 г., на которых исламист Морси и кандидат военных Шафик получили примерно равную поддержку, выглядят серьезным доводом в пользу такого варианта.

Сравнение двух бинарных классификаций «мубараковской» и «протестной», на мой взгляд, можно было бы продолжить. В эссе они представлены в виде двух списков (р. 28), призванных, по мысли автора, показать их контрастность и возникающее между ними напряжение. Следующим шагом, которого Александр не сделал, могло бы стать обнаружение пересечений между этими классификациями. Например, они похожим образом представляли правящий режим как рациональный, жестко упорядоченный, «стабильный», «окаменевший», а протест как спонтанный, без явных лидеров, «иррациональный», «молодой», «интеллектуально незрелый» и т. д. Режим и протестующие описывали свои и противоположной стороны черты примерно одинаково, разница обнаруживается лишь в положительной или отрицательной оценке. Такие характеристики, как «народ», «египтяне», «подавляющее большинство», обе стороны приписывают себе и однозначно отрицают у противника. За подобными пересечениями взаимных признаний и отрицаний, скорее всего, обнаружится общая структура символических значений, выявив которую можно было бы говорить не о двух самостоятельных «представлениях», а (как в «Мифологиках» Леви-Строса) о двух вариантах одного «спектакля». Мне представляется, что поиск такого объяснения сделал бы «сильную программу» культурсоциологии более «сильной».

Метафора спектакля (перформанса) предполагает нечто неповседневное, отделенное от остального внешнего пространства («не-спектакля»). Неудивительно, что описывая «эпифанию», ключевой момент социального перформанса, Александр прямо противопоставляет его повседневности и переходит к языку, явным образом отсылающему к идее «коммунитас» В. Тёрнера: «лиминальность», «чувство радости и единения» и др. Возможно, именно сопоставление со спектаклем поможет нам оценить пределы аргумента Александра о знании «как» (как произошла Египетская революция), критически важного для понимания, «почему» она произошла (р. ix). Обыденный здравый смысл подсказывает, что знание внутренней логики спектакля, равно как и знание о том, что у спектакля есть сценаристы, режиссеры, артисты, декорации, зрители и т. д. (именно на этом делает ударение Александр), помогает нам понять, что происходит на сцене и в зрительном зале, но лишь отчасти может приблизить нас к объяснению, почему ставится именно такой спектакль, именно здесь и сейчас. Одним из ключевых эпизодов в схеме Александра (как и в других описаниях Египетской революции), оказывается демонстрация в День полиции 25 января, после



которой стало очевидно, что движение и его лозунги пользуются массовой поддержкой, а сценарий, подготовленный «группой-носителем», может быть воплощен на практике (р. 36–37). Объяснить, почему люди повели себя именно так — приветствовали демонстрантов из окон, выходили на улицу и присоединялись к толпе — схема Александра, скорее всего, не поможет. В ней, наоборот, подчеркиваются свойственные социальным драмам неопределенность, случайность и открытый финал (р. 36). Его объяснение здесь мало чем отличается от тезиса «произошло, потому что произошло», честного, но все-таки разочаровывающего. Структурные интерпретации «реалистов», с которыми спорит автор, предлагают в таких случаях, как правило, более определенные решения.

В экспертном докладе о современной ситуации в России М. Дмитриева и С. Белановского (май 2012 г.) приведена короткая, но поучительная вставка из истории начала XX века. Марксист Н. Валентинов в своих воспоминаниях описывает стачку в июле 1903 г. в Киеве, которая стихийно начавшись, быстро охватила большую часть предприятий города и привела к столкновениям с полицией. В самый разгар волнений городской комитет социал-демократов решает, что бастующие ждут указаний и новых лозунгов, а потому созывает «всех честных людей» на мирную демонстрацию на Софийскую площадь. Однако придя на площадь, партийные активисты обнаружили лишь несколько десятков своих сторонников, хотя в предыдущие дни бастовали тысячи рабочих. И в тот же день и час забастовка внезапно прекратилась, восстановилось движение городских трамваев и т. д. (Общество и власть, 2012: 95). Приведенная история выглядит вызовом как для «реалистических» теорий, так и для модели «перформативной революции»: появление на сцене «группы-носителя» с готовым «сценарием» не усилило социальное движение, как в Египте, а наоборот, прекратило его. Нет никаких оснований считать, что «сильная программа» не сможет найти ему объяснений, но она начнет его искать только после того, как откажется от слишком удобного «произошло, потому что произошло».

Жанр рецензии обязывает нас подвести итоги (хотя бы предварительные) атаки Дж. Александра на «реалистические» структурные объяснения. Это сложная задача в том числе из-за парадоксального, внутренне противоречивого соотношения между заявленного замыслом и предложенной теорией. Модель «перформативной революции», с одной стороны, соперничает с «реалистическими» объяснениями, построенными на «социальных факторах» вроде возраста, занятости и образования, с другой — делает те же самые «социальные факторы» частью собственной теории, утверждая, что символические репрезентации связаны с ними отношениями «означающее — означаемое», а сила и действенность символических представлений определяются именно их связью с «социальными факторами» (р. 2–3). Две задачи эссе — объяснение Египетской революции и полемика с «реалистами» — предполагают, таким образом, разное отношение к «социальным факторам»: для объяснения они необходимы, для полемики — наоборот, мешают.

Александр выбрал, скорее, «полемический» вариант, оставляющий структурные «социальные факторы» за скобками. Следствием такого выбора стало более четкое размежевание с оппонентами, но, одновременно, «белые пятна» в объяснении. Прежде всего, перестала быть понятной действенность культурных символов, их спо-

способность вызывать сильные эмоции. Ответ Александера, связывающий воздействие символов с «означаемыми» социальными факторами, мы знаем только из теоретического вступления. Непосредственно в анализе Египетской революции связи символов с социальной «материей» пропадают, их «сила», «энергия», «взрывоопасность», часто упоминаемые автором, возникают как бы из ниоткуда и поэтому остаются загадкой. Другой проблемой, к которой приводит демонстративный отход от структурных («реалистических») объяснений, можно назвать сложности с определением конца революции. «Чувство завершенности», которое Александер предлагает в качестве критерия успеха (р. 61), выглядит недостаточно надежным, если учесть изменчивость коллективных эмоций, их колебания, наблюдавшиеся во всех больших революциях.

Заметим, что в теоретических ресурсах, на которые опирается Александер и другие представители «сильной программы», социально-структурная составляющая выступает, как правило, существенной частью общей конструкции. Вебер, давший идею группы-носителя мировоззрения, связывает характер религиозности, присущей «носителям», с положением группы в хозяйственной и политической структуре (см. в «Социологии религии» раздел «Сословия, классы и религия»). «Коммунитас» Тёрнера, «опасность» и «осквернение» М. Дуглас («чистоту и опасность», «лиминальность» Александер включает в свой язык объяснения — р. 49, 55) тоже связываются, в конечном счете, со структурой сообщества, с его статусами, границами и внутренними противоречиями (см., напр., типологию социального осквернения в «Чистоте и опасности»). В «Перформативной революции» отношение Александера ко всему «не символическому» материальному (будь то материальные интересы или материальность вещей и технологий), выглядит, по крайней мере, осторожным. Так автор признает роль интернет-сетей и коммуникационных технологий или материальных интересов египетских военных (р. 37–38, 79–83), но эти вынужденные уступки «реалистам» тут же старается отыграть назад, подчеркивая роль культурной, символической составляющей. Недосказанность, двойственность позиции Александера в отношении «социальных факторов» можно считать одной из проблем, от разрешения которой зависит будущее теории социального перформанса: будет ли она сближаться с «реалистическими» объяснениями или, наоборот, двигаться к более жесткому культурному детерминизму («сверхсильной программе»).

Окончательный итог рано подводить, наверно, еще и потому, что самая ответственная стадия соперничества «сильной программы» Александера с противостоящим ему «реализмом» пока не пройдена. Изучая короткий революционный взрыв, мы, на самом деле, не так много можем сказать о происходящем. Старый порядок перестает действовать, а движения, бывшие на обочине, наоборот, набирают силу — или, в терминологии Александера (именно в этой части, повторяюсь, спорной), старый режим переходит «из сакрального в профанное», а протестное движение, наоборот, «из профанного в сакральное». Можно задним числом вывести, что взрыв каким-то образом следует из предшествующего спокойного состояния при старом режиме — эту задачу эссе Александера также решает. Дальше остается последний шаг, самый сложный — предсказать как можно точнее новый порядок, который сложится из этого взрыва и из его предпосылок.

Объяснения устройства и динамики социального порядка его культурными (религиозными) основаниями в социальных науках известны давно, иногда эти объяснения получаются по-настоящему сильными и впечатляющими: достаточно вспомнить «Античный полис» Фюстеля де Куланжа, «Протестантскую этику» и «Протестантские секты» Веберу. Оценивая возможности таких моделей, мы вынуждены считаться с критическим доводом, что объяснения в них, как правило, ретроспективные, и неизвестно, способны ли они «предсказывать вперед» так же успешно, как «предсказывать назад». О предложенной Александером объяснительной схеме мы можем сказать то же самое. Египет, где революция произошла недавно и новый порядок еще не устоялся, выглядит подходящим случаем для проверки: можно ли вывести из «базовых культурных классификаций» картину, каким будет Египет через пять, десять или двадцать лет. Последняя фраза эссе Дж. Александера о заданном в январе 2011 года движении Египта к демократии дает читателям понять, что основатель «сильной программы» вроде бы готов взяться и за эту задачу. В случае, если возьмется и справится, привлекательность «перформативной революции» для социологов должна резко вырасти. Без такой проверки революция против «реализма» рискует остаться незавершенной.

## Литература

- Александер Дж. (2010). *Об интеллектуальных истоках «сильной программы»* / пер. с англ. Д. Куракина // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 5–10.
- Александер Дж., Смит Ф. (2010). *Сильная программа в культурсоциологии* / пер. с англ. С. Джакуповой под ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 11–30.
- Вебер М. (1994[1925]). *Социология религии (Типы религиозных сообществ)* / пер. с нем. М.И. Левиной // Вебер М. Избранное: образ общества. Москва: Юрист. С. 78–280.
- Дуглас М. (2000[1966]). *Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу* / пер. с англ. Р.Г. Громовой. Москва: Кучково поле.
- Куракин Д. (2011) *Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии* // Социологическое обозрение. Т. 10. № 3. С. 41–70.
- Мартин Б., Рингхэм Ф. (2010[2000]). *Словарь семиотики* / пер. с англ. Д. Сичинава. Москва: Либроком.
- Общество и власть в условиях политического кризиса. Доклад экспертов ЦСР Комитету гражданских инициатив. Москва: ЦСР, 2012. <<http://www.csr.ru/images/docs/doklad.pdf>>
- Тэрнер В. (1983[1969]). *Ритуальный процесс: структура и антиструктура* / пер. с англ. В.А. Бейлиса // Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва: Наука. С. 104–264.
- Уайт Х. (2002[1973]). *Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века* / пер. с англ. Е.Г. Трубиной, В.В. Харитоновой. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та.
- Alexander J. (2004). *Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy* // *Sociological Theory*. Vol. 22. № 4. P. 527–573.
- Burke K. (1969). *A grammar of motives*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

## Социальная идентичность: теория рационального выбора как альтернативный подход к концептуализации

*Дмитрий Давыдов\**

**Аннотация.** Статья посвящена теоретическому анализу феномена социальной идентичности. Автор поднимает вопрос о роли индивидуальных интенций в процессе конструирования коллективных идентичностей. Цель исследования — раскрыть потенциал теории рационального выбора как альтернативного подхода к концептуализации феномена социальной идентичности. По мнению автора, в социологии теория рационального выбора является своеобразной «альтернативой» психологическим теориям, сторонники которых уделяют большое внимание процессам, протекающим на уровне индивида. Работа выполнена в русле полипарадигмального подхода, признающего необходимость совмещений концепций и теорий, по-разному раскрывающих те или иные аспекты реальности.

**Ключевые слова.** Социальная идентичность, теория рационального выбора.

Необходимость в тщательном теоретическом анализе феномена социальной идентичности объясняется возросшей популярностью проблематики на уровне эмпирических исследований (изучение этнических и национальных процессов, гендерные исследования и т. д.).

Тем не менее в теории социальной идентичности нет единой точки зрения относительно того, чем является идентичность и каковы механизмы формирования и трансформации идентичностей. Существует множество подходов, привнесенных из разных научных отраслей (психология, социальная психология, социология, экономика), по-разному освещающих теоретические аспекты социальной идентичности.

Мы затронем одну из проблемных «точек» в теории социальной идентичности: *вопрос о роли индивидуального действия в процессе идентификации*. Здесь можно выделить две позиции.

Первая берет истоки в психологии личности Э. Эриксона (Эриксон, 2006). Сторонники этой позиции анализируют уровень конкретных индивидов. Как отмечают авторы «Руководства по теории идентичности», теория идентичности личности «отсылает нас к аспектам самоопределения на уровне отдельной персоны... данный анализ может включать цели, ценности и убеждения, религиозные и духовные верования, стандарты поведения и принятия решений, чувство собственного достоинства и самооценку, желаемое или нежелаемое будущее состояние, или же попросту чью-

---

\* Давыдов Дмитрий Александрович — выпускник кафедры политических наук ПГНИУ. E-mail: [davydovdmitriy90@gmail.com](mailto:davydovdmitriy90@gmail.com)

© Давыдов Д.А., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

либо „жизненную историю“» (Vignoles, Schwartz, Luycx, 2011: 4). При этом теоретики данного подхода, как правило, уделяют большее внимание процессам, протекающим на уровне индивида, часто подчеркивая роль агента в создании или открытии собственной идентичности.

Сторонники второго подхода (социологического), напротив, анализируют уровень социальных структур. Индивид — существо социальное; идентичность — это набор коллективных принадлежностей. Быть частью группы, значит, разделять групповые нормы, верования и ценности. Стало быть, теоретические построения коллективной идентичности «фокусируются на том, как коллективные процессы внутри группы могут менять поведение отдельных индивидов» (Vignoles, Schwartz, Luycx, 2011: 4). То есть нет смысла анализировать «индивидуальный уровень», зато есть смысл рассматривать то, как социальная структура наделяет нас совокупностями идентичностей, и то, как эти идентичности влияют на поведение конкретных агентов социального процесса.

Авторы «Руководства» отмечают, что необходим *интегративный подход*, благодаря которому мы могли бы анализировать оба вектора идентификации: от индивида к социуму и от социума — к индивиду. Например, идентичность женщины-психолога может быть рассмотрена с двух позиций: во-первых, как результат осознанного выбора индивидом профессии (как результат определенного «жизненного пути»), во-вторых, как то, что обусловлено социокультурным контекстом, включая гендерные стереотипы уместного выбора профессии (Vignoles, Schwartz, Luycx, 2011: 9).

Подобные попытки преодоления ограничений психологических и социологических концепций, на наш взгляд, не совсем удачны. Проблема в неполной совместимости предметов психологии и социологии, и, следовательно, целей и задач, которые ставят перед собой исследователи. В социологии идентичность рассматривается в качестве феномена, имеющего *социальную природу*. Суть социологического подхода к концептуализации феномена идентичности можно выразить следующей схемой:

*Индивид А совершает действие Б, поскольку он — часть группы В;  
А не совершил бы действие Б, не будь он частью группы В.*

В каком-либо ином виде концепция идентичности теряет смысл в социологии. Это приводит к очевидному противоречию: на уровне абстракций допускается, что индивиды — свободные субъекты; однако при более близком рассмотрении основных социологических парадигм мы сталкиваемся с теоретическими декларациями «смерти субъекта».

Мы считаем, что преодолеть концептуальный холизм социологического подхода к концептуализации феномена социальной идентичности можно только одним путем: рассмотрев в качестве альтернативного решения адаптированную к анализу феномена *социальной идентичности теорию рационального выбора*.

Далее мы сравним основные подходы к концептуализации феномена социальной идентичности, присутствующие на сегодняшний день в социологии, а затем рассмотрим теорию рационального выбора в качестве альтернативного подхода к концептуализации. Наша цель — раскрыть потенциальную возможность теории ра-

ционального выбора «уравновешивать» холизм социологических подходов, привнося в анализ социальной идентичности элементы методологического индивидуализма.

### **Социальная идентичность как социальный феномен: основные подходы к концептуализации**

*Структурный функционализм.* Парадигма структурного функционализма зарождалась задолго до того, как проблема идентичности стала одной из ключевых в социальных науках.

Несложно догадаться, почему теоретики структурного функционализма не уделяли проблематике идентичности должного внимания. Функционалистские теории фокусируются на целом в обход частного. На первом месте проблема функционирования социальной системы в целом. Социальная группа — «винтик» социального механизма.

Главное понятие в теории социального структурализма — понятие *социального факта*, введенное Э. Дюркгеймом. Дюркгейм противопоставил индивида и социум. Все, что относится к уровню социального, стоит «над» индивидом. Причем относительно социального факта «индивид оказывается в присутствии силы, перед которой он преклоняется, которая над ним господствует» (Дюркгейм, 1995: 137); «*социальным фактом является всякий способ действий, устоявшийся или нет, способный оказывать на индивида внешнее принуждение*» (Дюркгейм, 1995: 39). Сюда можно отнести, например, мораль, социальные нормы, предписания и т. д. Но, что более значимо, согласно Дюркгейму, «*социальные факты нужно рассматривать как вещи*» (Дюркгейм, 1995: 40).

Социальный факт, таким образом, объективен не только по своей принуждающей силе, но и по своей природе: «вещь в себе». Социальные трансформации подчиняются естественным — объективным закономерностям.

Казалось бы, при чем здесь идентичность? Дело в том, что теоретики структурного функционализма затрагивают немало аспектов, связанных с проблематикой идентичности. Социальная дифференциация — результат действия объективных социальных законов. У Э. Дюркгейма это — *характер разделения труда*. По мнению Дюркгейма, «разделение труда не только содержит в себе черту, по которой мы определяем нравственность; оно стремится все более и более стать существенным условием социальной солидарности... Благодаря ему индивид начинает осознавать свое состояние зависимости по отношению к обществу; именно от него происходят сдерживающие и ограничивающие его силы» (Дюркгейм, 1991: 371).

Таким образом, идентичность индивидов определяется социальной структурой. Теоретиков структурного функционализма попросту не интересует индивид: в фокусе внимания — функционирование социальных систем в целом. Т. Парсонс пишет: «Социальные системы — это системы, образуемые состояниями и процессами социального взаимодействия между действующими субъектами. Если бы свойства взаимодействия можно было вывести из свойств действующих субъектов, то социальные системы были бы эпифеноменом, на чем настаивают „индивидуалистские“ социальные теории. Наша позиция здесь резко противоположна. Она исходит, в частности,

из утверждения Дюркгейма, согласно которому общество — и другие социальные системы — есть реальность *sui generis*» (Парсонс, 1998: 18).

Структурно-функционалистский подход к концептуализации феномена идентичности можно представить в виде следующей схемы:

*Индивид А совершает действие Б, потому что он — часть группы В;  
Принадлежность А к группе В определяется социальной структурой.*

Хотя теоретики структурного функционализма практически не говорят об идентичности, существует ряд «родственных» структурному функционализму подходов, связанных с теорией идентичности непосредственно. Среди них можно выделить *инструменталистскую трактовку политической идентичности*. Зародился данный подход в теории этнической идентичности. Политическая идентичность, согласно инструментализму, есть «инструмент», используемый политическими лидерами для реализации собственных интересов в борьбе за власть.

Политическая идентичность — это средство преодоления отчуждения и усиления внутригрупповой солидарности. Как пишет В.А. Тишков, согласно инструментализму, «этничность, как бы пребывая в латентном („спящем“) состоянии, вызывается к жизни и используется в целях социальной мобильности, преодоления конкуренции, доминирования и социального контроля, взаимных услуг и солидарного поведения, для политической мобилизации и достижения гедонистических устремлений» (Тишков, 2001: 232).

При этом, как отмечает Е. Хабенская, теоретики инструментализма «фиксируют внимание на *объективности* этнических характеристик в том смысле, что „принадлежность“ индивида к группе и, соответственно, его „идентичность“ *объективно* определены его местом в общественной организации труда и политической структуре» (Хабенская, 2006).

Отдельно стоит упомянуть об *эссенциализме*. Данный подход не связан со структурным функционализмом напрямую. Тем не менее объективистский вектор присутствует и здесь. Эссенциализм — не теория и не концепция, это, скорее, интеллектуальная «традиция», берущая начало еще в античной философии Платона и Аристотеля. Как пишет Э. Орлова, эссенциализм «основан на исходном, характерном для классической философии допущении об изначальной сущности (эссенции), например, судьбы, предназначения, истины, природы человека и т. п., которые и определяют конкретные идентичности; они неизменны, вечны и непреходящи (женщина, мужчина, европеец, китаец и т. д.)» (Орлова, 2010: 101). Е. Петруцийова отмечает, что сторонниками эссенциализма «сущность человека воспринималась как нечто конкретному человеку предшествующее, в определенной мере априорное, над-временное и неизменное... Правда о человеке как таковом равнялась знанию о его сущности, а правда о конкретном человеке была связана со степенью реализации осуществления этой эйдетической сущности» (Петруцийова, 2010: 103–104).

*Парадигма социального конструктивизма* дает несколько иное представление об идентичности.

Основная концептуальная редукция, которая была преодолена авторами социального конструктивизма, — это противопоставление индивида и социума. Социальная структура — результат *взаимодействия индивидов*. Нет общества без взаимодействия; нет индивидов без взаимодействия, ибо индивид — существо социальное. Следовательно, общество не статично, а динамично.

Другой немаловажный аспект: отказ от восприятия социального факта в качестве объективного «предмета». Родоначальники социального конструктивизма П. Бергер и Т. Лукман рассматривают социальную реальность как конструируемую, т. е. «воображаемую». Индивиды действуют, *исходя из представлений о мире*. Согласно Бергеру и Лукману, «повседневная жизнь представляет собой реальность, которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве цельного мира» (Бергер, Лукман, 1995: 38).

Именно на основании социальных представлений формируется институциональная структура социума. То, что социальный мир — это мир ограничений и предписаний, отнюдь не значит, что эти ограничения и предписания определены объективной структурой. «Центра», являющегося мерилom социальной справедливости, «нормальности», «моральности» и т. д., не существует.

Индивиды, взаимодействуя, бессознательно создают и воссоздают определенный «символический универсум»: систему ментального восприятия, мироощущения. Данная система со временем кристаллизуется; индивидам кажется, что те или иные нормы являются «истинными», характеризующими «истинную природу» социального мира. Происходит легитимация социального порядка. Социальная структура, имеющая де-факто субъективную природу, кажется индивидам объективно заданной, не зависящей от их воли.

В итоге Бергер и Лукман отмечают: «Социальный порядок не является частью „природы вещей“ и не возникает по „законам природы“. Он существует *лишь* как продукт человеческой деятельности... И в своем генезисе (социальный порядок как результат прошлой человеческой деятельности), и в своем настоящем (социальный порядок существует, только поскольку человек продолжает его создавать в своей деятельности) — это человеческий продукт» (Бергер, Лукман, 1995: 88–89).

Данная концептуальная схема применима к категории «идентичность». Принадлежность к группе — не объективная данность. По мнению П.В. Панова, идентичность «воспроизводится в социальных взаимодействиях постольку, поскольку индивиды осмысливают их под углом зрения соответствующей социальной группы» (Панов, 2011: 94). Кроме того, нет никаких объективных критериев социального размежевания на «Нас» и «Других», кроме тех, что «вымышлены» самими индивидами.

Идентичность — явление социокультурное. Один из главных терминов в теории социального конструктивизма — «социализация». Как отмечают Г.Г. Винограденко и И.В. Фролова, «через процесс интернализации происходит формирование индивидуального социального опыта, а следовательно, и совокупности социально-психологических качеств личности» (Винограденко, Фролова, 2011: 1390). В процессе социализации индивиды усваивают групповые нормы и представления, а также мен-



тальные схемы «социальных типизаций». Групповое единство основывается на способности индивидов воспринимать мир сквозь призму той или иной «картины мира». При этом необходим «Другой»: процесс конструирования идентичности неразрывно связан с процессом формирования ментальных «схем типизаций» — наборов принципов, на основании которых индивиды разделяют социальное пространство на «Нас» и «Других».

В теории социального конструктивизма, как и в структурном функционализме, нет концептуальных схем, благодаря которым мы могли бы анализировать поведение индивида в качестве свободного субъекта, самостоятельно определяющего свою групповую принадлежность. Можно даже сказать, что понятие о свободном субъекте *противоречит* исходным постулатам теории социального конструктивизма. Теоретиков интересует уровень бессознательных интеракций, но не индивид. В теории социального конструктивизма, как отмечает П.В. Панов, «индивиды не выбирают и не создают идентичность, а „открывают“ сообщество в процессе осознания самости и обретения идентичности» (Панов, 2008: 23). Индивид априори социален. Его сознание формируется под давлением социальных предрассудков. Конечно, индивиды могут «отстраняться» от влияния того или иного социального воздействия. Но выход только один: быть подверженным влиянию другого воздействия (например, отстраниться от религии и примкнуть к атеизму — не что иное, как акт «перетекания» из одного дискурсивного поля — в другое).

Наша схема меняется несущественно:

*Индивид А совершает действие В, потому что он — часть группы В;*

*Социальная структура — результат взаимодействия индивидов, но А в отдельности — «социализированный элемент», его «автономность» находится под сомнением.*

*Постструктурализм* — философское направление, зародившееся во Франции второй половины XX в. Однако спектр методологических проблем, поднимаемых философами-постструктуралистами, выходит далеко за рамки философского вектора; данное направление затрагивает также некоторые аспекты социальной теории, среди которых — проблема идентичности.

Можно также говорить, что в теоретическом плане философия постструктурализма родственна социально-конструктивистским идеям. Данные подходы роднит взгляд на социальное пространство как на совокупность ментальных процессов; а также неприятие «объективистских» идей об изначальной предопределенности социальных явлений.

Относительно феномена идентичности стоит отметить концепцию «смерти субъекта», сторонниками которой являются Р. Барт и М. Фуко. Суть данной концепции — в противостоянии рационалистическим идеям свободного субъекта.

Философы постструктурализма пришли к таким «ниспровергающим» идеям, подвергая анализу структуру литературных текстов. Оказалось, что феномен авторства (автору приписывалась роль творца, создающего новые смыслы) — фикция.

По мнению Р. Барта, «фигура *автора* принадлежит новому времени; по-видимому, она формировалась нашим обществом по мере того, как с окончанием средних веков это общество стало открывать для себя (благодаря английскому эмпиризму, французскому рационализму и принципу личной веры, утвержденному Реформацией) достоинство индивида, или, выражаясь более высоким слогом, „человеческой личности“» (Барт, 1989: 385).

На самом же деле «текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл („сообщение“ Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников» (Барт, 1989: 388).

Похожая логика у М. Фуко. В статье «Что такое автор?» Фуко пишет: «Автор не является бездонным источником смыслов, которые заполняют произведения; автор не предшествует своим произведениям, он всего лишь определенный функциональный принцип, посредством которого в нашей культуре осуществляется процесс ограничения, исключения и выбора» (цит. по: Ильин, 1996: 89).

Нетрудно догадаться, что концепт «автора» представлен в философии постструктурализма лишь в качестве «наглядного примера». Автор — это не просто тот, чьим именем названо литературное произведение. Это и есть индивид, помещенный в культурную среду, который, как казалось ранее, выступал свободным «творцом» своей судьбы.

Поясним вышесказанное. А.А. Кусаинов справедливо замечает: «В рамках структуралистского подхода текст воспринимается не только как самостоятельный объект, но и как элемент более общей структуры, например, структуры общественных отношений или сознания определенной эпохи. Тогда то, что высказывает текст, определяется его местом в данной структуре. В этом случае не имеет значения, кто говорит» (Кусаинов, 2003: 48). Иными словами, автор — посредник дискурсивной «игры».

Необходимо прочувствовать разницу между теорией социального конструктивизма и допущениями постструктурализма. Авторами постструктурализма был сделан более решительный шаг: усомниться в автономности социальных агентов, говоря о «смерти человека». Интерпретируя философию Фуко, И. Ильин пишет: «... человек [по Фуко] не способен объяснить ни свою сексуальность, ни бессознательное, ни управляющие им системы языка, ни мыслительные схемы, на которые он бессознательно ориентируется... человек не способен дать себе отчет в том, что формирует и изменяет его дискурс...» (Ильин, 1996: 89).

Если в теории социального конструктивизма индивид предстает целостной — «центрированной» единицей, то в постструктурализме сознание индивида нельзя свести к единому «Я». Как отмечает О.А. Симонова, согласно постструктурализму, «идентичность предстает как шов между дискурсами, которые „говорят“ о нас как о социальных субъектах отдельных дискурсов, и процессами, конструирующими нас как субъектов, о которых можно говорить» (Симонова, 2008: 59).

Итак, социально-конструктивистский вектор приводит нас к концепции децентрированного индивида; индивида, чьим поведением руководит коллективное

бессознательное; индивида, чье «Я» — это совокупность дискурсов — культурных «следов», затерянных в глубинах социальной структуры.

Схематично данный подход можно представить следующим образом:

*Индивид А совершает действие Б, потому что он — часть группы В;*

*Сознание А — это совокупность ментальных схем восприятия, культурных «следов». Нет смысла говорить о сознании индивидуальном. Есть смысл говорить о моделях субъективности, воспроизводимых группой В в той или иной социокультурной среде.*

### **Теория рационального выбора и социальная идентичность: попытка альтернативной модели**

Рассмотренные теории относятся к социологической традиции анализа социальных явлений от социальной структуры к действиям конкретных индивидов. Дж. Цебелис называет их «теориями без акторов»: «Социальные и политические явления объясняются в духе холизма, с точки зрения системы в целом. Хотя существование рациональных акторов и не отрицается, изучение принимаемых ими решений объявляется второстепенной, неважной задачей. Вескими признаются лишь причинные или функциональные объяснения» (Цебелис, 1997).

Теория рационального выбора, напротив, исходит из принципа методологического индивидуализма: социальная структура складывается в результате действий отдельных индивидов. М. Фармер считает, что теория рационального выбора «предлагает свои объяснения того, как несомненно согласованные и относительно упорядоченные социальные следствия могут проистекать из решений, принимаемых индивидуальными акторами, часто и не думающими об их совокупных или общественных результатах» (Фармер, 1994).

Ключевой термин теории рационального выбора — «рациональность». В.П. Култыгин дает следующее определение: в теории рационального выбора «под рациональностью подразумевается, грубо говоря, что, действуя и взаимодействуя, индивид имеет план и стремится максимизировать совокупность удовлетворенностей своих предпочтений, одновременно минимизируя возможные расходы» (Култыгин, 2004: 28).

Важно отметить следующее: рациональность в таком понимании — не есть разумность; это свойство индивидов стремиться реализовывать свои частные интересы, причем неважно, что составляет структуру этих интересов.

Индивиды не в состоянии оценивать реальность объективно, точно предсказывать возможные последствия тех или иных действий. Однако это не делает их менее рациональными. Автор «экономической теории демократии» Э. Даунс считает, что индивиды «продолжают инвестировать ресурсы в добывание данных, пока предельно возможная отдача от информации не сравняется с предельно допустимыми затратами на ее получение» (Downs, 1957: 215).

Кроме того, как отмечает Г. Беккер, действия индивидов ограничиваются «уровнем доходов, нехваткой времени, несовершенством памяти, способностями к расчету

и другими ресурсами, а также возможностями в экономике и других сферах. Данные возможности и ограничения в значительной степени определяются индивидуальными и коллективными действиями других людей и организаций» (Becker, 1992).

Основная задача, которую ставит перед собой теория рационального выбора, — ответить на вопрос: как возможен социальный порядок, если социальные агенты преследуют частные интересы? Решается данная задача путем заимствования аналитического инструментария из экономической теории: общество — это своеобразный «рынок», где действуют экономические законы. Индивиды, дабы снизить риски и неопределенность, выстраивают систему социальных норм и институтов. Как отмечает Дж. Ритцер, в теории рационального выбора «субъекты рассматриваются с позиции максимизации полезности, возрастающей благодаря частичной уступке прав контроля над самим собой и получению частичного контроля над другими»; причем «поскольку передача контроля не является односторонней, то в случае с нормами равновесие не нарушается» (Ритцер, 2002: 350).

С помощью социальных институтов индивиды не только формируют безопасную и предсказуемую среду для взаимодействий, но также направляют свои частные интересы в общественное русло посредством коллективного действия.

Несомненно, единожды выстроенная социальная структура впоследствии оказывает «принуждающее давление». Однако любая норма берет свое начало в индивидуальной рациональности. Необходимо, чтобы рациональные индивиды перманентно поддерживали согласие относительно «правил игры», тем самым легитимируя социальный порядок в целом.

\* \* \*

Теория рационального выбора и концепт идентичности — вещи на первый взгляд несовместимые. Как пишет Дж. Коулман, хотя в «социологической теории рационального выбора важную роль играют понятия социальной организации и социальных институтов... на первое место выходит социологический вопрос о том, *как и почему рациональные индивиды выстраивают такие институты и затем поддерживают их существование*» (Коулман, 2002: 35; курсив мой. — Д.Д.).

Проблема в том, что многие теоретики рационального выбора *не видят смысла в концепте идентичности*: индивид А совершает действие Б, потому что он считает рациональным делать Б, а не В. Как видно, элемент идентичности из цепи «выпадает». Индивид — разумный субъект, удовлетворяющий свои потребности путем поиска наиболее оптимальной альтернативы. Социум — поле взаимодействия таких индивидов. Индивиды свободны от «принадлежностей», руководствуются только своими индивидуальными (а не групповыми) предпочтениями.

Тем не менее в социальной теории намечаются сдвиги в сторону *синтеза* концепта идентичности и теории рационального выбора. В статье «Может ли теория рационального выбора совладать с идентичностью?» испанские исследователи Ф. Агияр и А. де Франциско обобщают интеллектуальный опыт в данной области<sup>1</sup>: теоретики

1. Методологические основания представлены в трудах Дж. Акерлофа и Р. Крэнтона (см.: Akerlof, Kranton, ).

рационального выбора рассматривают идентичность «либо как набор желаний, либо как набор убеждений» (при условии, что эти желания и убеждения субъективны и рациональны); «индивиды не всегда стремятся максимизировать инструментальные выгоды... но часто желают выразить свое „Я“, то есть действовать в соответствии с социальной идентичностью»; поэтому «теория рационального выбора может включать желание выразить идентичность как еще один аргумент функции полезности» (Aguilar, Francisco, 2008).

Правда, сами авторы не соглашаются с некоторыми суждениями: «идентичность не может быть понята как желание, но только как ресурс желаний»; «если невозможно рассмотреть идентичность в качестве набора желаний, то единственный выход — рассмотреть идентичность в качестве набора субъективных убеждений»; идентичность — «верования индивидов о социальном мире» (Aguilar, Francisco, 2008). Выстраивается следующая схема: индивиды предпочитают действовать, чтобы выразить свое «Я» (self-expressed action); идентичность является «объектом желания» (например, гордость за свою страну); основа идентичности — верования, которые разделяются индивидами постольку, поскольку они являются членами одной группы<sup>2</sup>.

То есть идентичность может являться *самоценностью*. Суть данной концепции можно продемонстрировать на примере электоральных процессов. Как отмечает А. Шюслер, «голосование может являться средством выражения политических убеждений и предпочтений и, следовательно, установления и поддержания идентичности». Это объясняет, почему индивиды предпочитают идти на выборы, даже если влияние отдельного голоса на совокупный результат ничтожно мало. Индивид идет на выборы не ради получения инструментальных выгод (в надежде на то, что последствия выборов скажутся на его благополучии), а ради самоэкспрессии: выразить свое «Я» (Schuessler, 2000: 87).

Концептуальная схема будет выглядеть здесь следующим образом:

*Индивид А совершает действие Б, потому что он — часть группы В;  
Действие Б рационально, поскольку приносит определенные выгоды в виде самоэкспрессии: быть частью группы В — субъективная ценность А.*

Несмотря на методологический индивидуализм, в данной концепции остается неизменной первая часть концептуальной схемы, подчеркивающая *взаимосвязь индивидуального действия и групповой принадлежности*.

## Выводы

Один из актуальных вопросов теории социальной идентичности: «Как соотносятся социальная структура и свободный выбор индивида в процессе идентификации?». Проведя сравнительный анализ основных подходов к концептуализации феномена социальной идентичности, мы пришли к выводу, что по данному вопросу можно вы-

2. В теории рационального выбора допускается, что верования и предпочтения индивидов могут совпадать.

делить две основные позиции. Сторонники первого подхода (структурный функционализм (отчасти), социальный конструктивизм, постструктурализм) считают, что определяющими факторами формирования социальных идентичностей являются особенности социальной структуры: индивиды в процессе социализации усваивают коллективные представления, нормы, ценности, что и определяет их будущее «Я» в социуме.

Второй подход (теория рационального выбора), напротив, постулирует принцип методологического индивидуализма. Поведение *homo economicus*, действительно, зачастую зависит от его групповой принадлежности. Однако это не умаляет значимости рационального выбора. Сторонники теории рационального выбора находят простое решение: рассматривать идентичность не в качестве того, что формирует модели субъективности, но в качестве ресурса, который рациональные индивиды используют в своих целях. Групповая принадлежность может являться самооценностью, что и объясняет тот факт, что индивиды зачастую предпочитают действовать в группе так, как если бы они не действовали в одиночку. При этом любая «принадлежность» определяется свободным выбором: если социальное «Я» не приносит удовлетворенности, индивид будет стремиться сменить свою принадлежность.

Мы считаем, что наиболее рациональной будет такая схема концептуализации, которая интегрировала бы оба подхода. И здесь, наверное, нет необходимости выстраивать единую синтетическую теорию, что повлекло бы за собой попытку сочетать несочетаемое. Необходимо признать, что истина находится где-то посередине. Ни один из подходов не является исчерпывающим; однако их комплексное совмещение позволяет выстраивать более полную картину мира.

## Литература

- Барт Р.* (1989). Смерть автора / пер. с фр. С. Н. Зенкина // *Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика.* Москва: Прогресс. С. 384–391.
- Бергер П., Лукман Т.* (1995). Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Д. Руткевич. Москва: Медиум.
- Винограденко Г.Г., Фролова И.В.* (2011). Социализация, интернализация, идентичность: диалектика взаимосвязи // *Вестник БашГУ.* Т. 16. № 4. С. 1389–1391.
- Дюркгейм Э.* (1991). О разделении общественного труда // *Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии* / пер. с фр. А.Б. Гофмана. Москва: Наука. С. 3–390.
- Дюркгейм Э.* (1995). Метод социологии // *Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение* / пер. с фр. А.Б. Гофмана. Москва: Канон. С. 7–158.
- Ильин И.П.* (1996). Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. Москва: Интрада.
- Коулман Дж. С.* (2002). Экономическая социология с точки зрения теории рационального выбора / пер. с англ. М.С. Добряковой под ред. В.В. Радаева // *Экономическая социология.* Т. 5. № 3. С. 35–44.
- Култыгин В.П.* (2004). Теория рационального выбора: возникновение и современное состояние // *Социологические исследования.* 2004. № 1. С. 27–36.
- Кусаинов А.А.* (2003). Французская «новая философия» и культура постмодерна. Волгоград: Изд-во ВолГУ.

- Орлова Э.А. (2010). Концепции идентификации/идентичности: антропологическая трактовка // Вопросы социальной теории. Т. IV. С. 87–111.
- Панов П.В. (2011). Институты, идентичности, практики: теоретическая модель политического порядка. Москва: РОССПЭН.
- Панов П.В. (2008). Концепция сообщества и исследование политики // Вестник Пермского университета. Серия «Политология». 2008. № 2 (4). С. 19–30.
- Парсонс Т. (1998). Система современных обществ / пер. с англ. Л. А. Седова, А. Д. Ковалева. Москва: Аспект-Пресс.
- Петруцийова Е. (2010). По следам человеческой идентичности // Мысль. 2010. Вып. 10. С. 103–112.
- Ритцер Дж. (2002). Современные социологические теории / пер. с англ. А. Бойкова, А. Лисицыной. Санкт-Петербург: Питер.
- Симонова О.А. (2008). К формированию социологии идентичности // Социологический журнал. 2008. № 3. С. 45–61.
- Тишков В.А. (2001). Этнология и политика. Научная публицистика. Москва: Наука.
- Фармер М. (1994). Рациональный выбор: теория и практика // Полис. 1994. № 3. С. 47–58.
- Хабенская Е.О. (2006). Этническая идентичность: подходы к проблеме // Бюллетень Владикавказского института управления. 2006. № 20. С. 57–81.
- Цебелис Дж. (1997). В защиту теории рационального выбора // Современная сравнительная политология: Хрестоматия / пер. с англ. А. Л. Сидоров под ред. Г. В. Голосова, Л. А. Галкиной. Москва: Московский общественный научный фонд. С. 52–83.
- Эрикссон Э. (2006). Идентичность: юность и кризис / пер. с англ. А.Д. Андреевой и др. Москва: Флинта; МПСИ; Прогресс.
- Aguiar F., Francisco A. (2008). Can rational choice cope with identity? <<http://digital.csic.es/bitstream/10261/7758/1/conferenciafernando.pdf>>
- Akerlof G.A., Kranton R.E. (2000). Economics and identity // Quarterly Journal of Economics. Vol. CXV. № 3. P. 715–753.
- Becker G. S. (1992). The economic way of looking at life. <<http://home.uchicago.edu/gbecker/Nobel/nobellecture.pdf>>
- Downs A. (1957). An economic theory of democracy. New York: Harper and Row.
- Schuessler A.A. (2000). Expressive voting // Rationality and Society. Vol. 12. № 1. P. 87–119.
- Vignoles V.L., Schwartz S.J., Luyckx K. (2011). Introduction: toward an integrative view of identity // Handbook of identity theory and research / ed. S.J. Schwartz, K. Luyckx, V.L. Vignoles. New York: Springer. P. 1–27.

## Видео социо

HEATH C., HINDMARSH J., LUFF P. (2010). VIDEO IN QUALITATIVE RESEARCH: ANALYSING SOCIAL INTERACTION IN EVERYDAY LIFE. LONDON: SAGE. 173 P. ISBN 9781412929424

*Андрей Корбут\**

**Аннотация.** В рецензии анализируется книга «Видео в качественных исследованиях», которая помещается в широкий круг вопросов, связанных с возможностью исследования социальной реальности методами видеонализа.

**Ключевые слова.** Видеонализ, социальный порядок, этнометодология.

Книга Кристиана Хита, Йона Хиндмарша и Пола Лаффа «Видео в качественных исследованиях: анализ социальных взаимодействий в повседневной жизни» — не только первое систематическое введение в технические аспекты использования видео для изучения социальной жизни, но и первое пособие по этнометодологическому видеонализу. Авторы не скрывают свою ориентацию и на первых же страницах признаются в том, что их отправная теоретическая точка — «этнометодология и разговорный анализ» (р. vi). Эта концептуальная привязка очень любопытна, поскольку видеозаписи уже давно использовались в этнометодологии. Одними из первых, кто начал использовать видео в этнометодологических исследованиях обыденных практик, были Гарольд Гарфинкель и Стейси Бёрнс (совместное исследование лекционной практики: Burns, 2012 [исследование проводилось в 1977–1978 годах]), Алек Макхουλ (исследования формальной коммуникации в школьных классах: McHoul, 1978), Чарльз Гудвин (исследование взаимной ориентации говорящего и слушающего в ходе разговора: Goodwin, 1980), Роберт Маккей (исследование работы преподавания во время школьных уроков: MacKay, 1978). Однако еще раньше (как минимум с начала 70-х) Гарфинкель начал использовать видео для записи своих исследований, как это было в случае исследования демонстрации галилеевского эксперимента со свободно падающими телами (Garfinkel, 2002: 263–285; Rawls, 2002: 46–48). Рецензируемая книга — хороший повод задаться вопросом о том, в каких отношениях находятся этнометодология и видео, поскольку прояснение этих отношений важно не только для понимания дальнейших направлений этнометодологических исследований, но и для объяснения (и возможного переопределения) современного положения социальных наук в целом.

В последние годы появилось несколько книг, посвященных методологии и практике применения видео в изучении социальных взаимодействий (Video analysis,

---

\* **Корбут Андрей Михайлович** — научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ. E-mail: [korbut.andrei@gmail.com](mailto:korbut.andrei@gmail.com)

© Корбут А.М., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012



2006; Video interaction analysis, 2009). Кроме того, выходит все больше журнальных публикаций на эту тему<sup>1</sup>. Среди этого разрастающегося круга видеоориентированных исследований этнометодологические работы занимают одно из лидирующих мест. Отражает ли такое усиление позиций видеоориентированных исследований некоторые основополагающие принципы этнометодологии или оно, напротив, ведет этнометодологию в тупик механической ремесленности? Если извлечь этот вопрос из потенциально опасного контекста внутриэтнометодологического выяснения отношений, то он может оказаться отправной точкой для анализа ряда ключевых идей, важность которых выходит далеко за рамки этнометодологической «секты». Если переформулировать один из тезисов авторов рассматриваемой книги, который звучит так: «Видео схватывает версию события, как оно происходит» (р. 5), следующим образом: «Видеоданные представляют специфические детали естественно протекающего события»<sup>2</sup>, мы обнаружим три важные темы: «данные», «детали» и «естественность», которые постоянно присутствуют в виде терминов этнометодологического словаря, однако сравнительно нечасто становятся предметом методологического рассмотрения. Эти темы важны и с точки зрения оценки того, что этнометодология может предложить (и предложила) для социальных наук. Уже в ходе одной из первых задокументированных «битв» этнометодологов с традиционными социологами — симпозиуме по этнометодологии в Университете Пердью — все эти вопросы были на повестке дня<sup>3</sup>, поскольку они касались не только понимания того, что такое этнометодология, но и оснований социологии. Поэтому в дальнейшем я попытаюсь отнестись к книге Хита, Хиндмарша и Лаффа не столько как к техническому пособию (эту функцию она выполняет безупречно<sup>4</sup>), сколько как к методологическому высказыва-

---

1. В качестве примера можно отослать к свежему номеру журнала «Качественные исследования», посвященного теме «Видеоанализ и видеогRAFия: методология и методы» (Qualitative Research. Vol. 12. № 3).

2. Разумеется, адекватность и оправданность такой переформулировки остается исключительно на моей совести. Авторы книги, хотя они и используют на всем ее протяжении употребленные мной термины, тем не менее применяют их для своих практических целей, которые лишь частично совпадают с моими.

3. Приведу лишь один, сам по себе крайне любопытный, пример. В какой-то момент в дискуссии возникла тема данных. После того как Харви Сакс сказал: «Ну, во-первых, так получается, что никто никогда работал с такими данными [записями обыденных разговоров]», один из участников — Теодор Андерсон — задал ему вопрос: «...каким таким особым образом вы работаете с данными, не так, как с ними работают остальные?». Реакция Сакса показывает, что собеседник не понимает, о чем в данном случае идет речь: «Ну, прежде всего я не считаю данными то же самое, что вы» (Proceedings, 1968: 43). В ходе дальнейшего обсуждения становится понятно, что отличие состоит не просто в ином способе обращения с данными, а в том, что данными для этнометодологии оказывается то, что не признается в качестве таковых в традиционной социологии: записи естественно протекающих взаимодействий. Дэвид Саднау, включившийся в обсуждение, формулирует это так: «Нас интересует изучение вещей, как они происходят в их естественной среде, а не в виде ответов на возможные вопросы интервьюера» (Proceedings, 1968: 44). Обратите внимание на близость терминов у Саднау и авторов рецензируемой книги (в оригинале там и там используются синонимичные слова: «occur» и «happen»).

4. Техническая компетенция авторов в области видеоанализа несомненна и огромна. Все трое являются сотрудниками исследовательской группы «Работа, интеракция и технология», базирующейся в лондонском Кингс-колледже ([www.kcl.ac.uk/wit](http://www.kcl.ac.uk/wit)). На протяжении многих лет они занимаются изуче-

нию. Тем самым я, очевидно, неправильно прочитаю книгу, поскольку и по своему содержанию, и по своей структуре она представляет собой учебное пособие<sup>5</sup>. Однако такое неправильное прочтение, как мне кажется, будет более полезным, поскольку то, что представляют авторы, слишком легко принять за готовый ответ, в то время как это серия вопросов, многие из которых ведут очень далеко. Видеоанализ ни в коем случае не следует рассматривать как процедуру, которая имеет свое устройство и может быть применена для определенных целей. Вся книга показывает: то, как делается видео, и то, что делается с видео<sup>6</sup>, — очень тесно связанные вещи. И если авторы сконцентрировались в основном на первом, то я остановлюсь на втором.

Прежде всего необходимо разобраться с тем, что такое «детали». Тем более что авторы постоянно указывают в качестве бесспорного достоинства видео то, что оно предоставляет беспрецедентные возможности детального анализа взаимодействий: «Аудиовизуальные записи предоставляют уникальный доступ к деталям социального действия» (р. 1). О каких деталях идет речь? Или лучше: о каких деталях *не* идет речь? Под деталями понимаются не «переменные», которые может зафиксировать социолог. В большинстве случаев детали социального взаимодействия, на которые может и готов указать социальный ученый, — это те детали, которые позволяет выявить его методология. Используемые им методы предполагают определенные детали наблюдаемых действий и взаимодействий в качестве результата и основания его суждений о том, что происходит. Детали-переменные могут переводиться в цифры, хотя необязательно. В наиболее мягком случае для исследователя детали являются *иллюстрацией* определенных аспектов повседневного общества. В наиболее жестком случае они превращаются в *знаки* этого общества. Но в обоих случаях область обычных взаимодействий воспринимается в качестве однородной, равномерно заполненной и неупорядоченной. Любая организация, которая может демонстрироваться повседневным обществом, возможна только как методологическая организация исследовательской практики. Выявление, упорядочивание и анализ деталей понимается как выявление, упорядочивание и анализ данных, полученных в процессе исследования. Это возможно, только если исследователь рассматривает детали как видимость, внешнюю, наблюдаемую сторону повседневного общества, за которой скрывается «главный», невидимый порядок. Поскольку у остальных членов общества доступа к этому порядку нет (они погружены в него, не отдавая себе в этом отчета), его может предоставить только социологическая методология. Таким образом, методологиче-

---

нием повседневных взаимодействий в самых различных местах: метрополитенах, музеях, аукционах, поликлиниках и пр. Практически во всех своих проектах они использовали видеоданные.

5. Структура книги стандартна: после вводной главы, посвященной истории и основным проблемам видеоанализа в социальных науках, авторы последовательно рассматривают стадии исследования в соответствии со схемой, включающей 4 этапа (р. 34–35): подготовка → предварительная полевая работа и сбор данных → основное исследование → презентация результатов. Завершается книга обсуждением значения и применения видеоанализа. Учебный характер изложения подчеркивается еще и тем, что в конце каждой главы суммируются ее ключевые моменты, приводится список рекомендуемой литературы и дается одно небольшое упражнение.

6. Я здесь не имею в виду вопрос о том, как анализировать видеоданные. Авторы хорошо показывают, как это делать. Меня интересует вопрос о связи видеоданных с исследовательской практикой и политикой.

ский порядок замещает социальный порядок в качестве его «представителя на земле» и затем проецируется обратно на детали повседневного общества. Эта обратная проекция нужна, поскольку в ее результате детали упорядочиваются в распознаваемые структуры и вся область обыденных социальных взаимодействий приобретает характер проявлений социального порядка.

Казалось бы, такое понимание деталей как переменных имеет уже устоявшуюся альтернативу, которая утверждает смысловую (а не методологическую, т. е. связанную с правильностью выполнения процедуры) объективность повседневного общества и его независимость от представлений и понятий исследователя. В этом случае в качестве деталей рассматривается *все*, что можно обнаружить в результате исследования. Любые высказывания или поступки людей становятся демонстрацией *их* понимания окружающего мира, других и самих себя. Однако альтернатива здесь кажущаяся, поскольку, как и в первом случае, детали рассматриваются прежде всего как способ доступа к скрытому социальному порядку. Независимо от того, обнаруживается ли этот порядок в переменных или в словах самих членов общества, детали их поведения становятся предметом исследовательских усилий, поскольку они изначально непонятны и не демонстрируют признаков организации. В первом случае организация появляется вследствие последовательного применения методологии, во втором — вследствие конструктивных действий членов общества. Но, повторю, *изначально* организации нет. Есть лишь бессмысленный набор деталей (что-то вроде социального конструктора).

Для обоих подходов детали, которые можно снять с помощью видео, не имеют особой ценности. Точнее, видео кажется способом получения доступа к скрытому порядку, требующим тем самым изначального решения о том, что и как будет сниматься. Для исследователей, обращающихся с деталями как переменными или иллюстрациями, идея снимать все подряд как минимум подозрительна, поскольку *в деталях порядка нет*. Нам все равно необходимо его там обнаружить. Авторы рецензируемой книги отчасти тоже придерживаются данной точки зрения, поскольку они разводят процедуры сбора данных и процедуры их анализа. Это позволяет рассматривать «видеоданные» как нечто нейтральное. Несмотря на постоянное подчеркивание избирательности исследователя на всех этапах его работы (р. 37, 66, 118 и пр.), авторы полагают, что «одно из преимуществ видеозаписей по сравнению с другими формами социально-научных данных состоит в том, что один и тот же материал можно рассматривать, руководствуясь различными интересами и аналитическими предпочтениями» (р. 62). Записи становятся «материалом», а их избирательность — технической проблемой выбора оборудования, его установки и следования своим методологическим допущениям.

Подлинную, радикальную альтернативу двум указанным подходам можно сформулировать только в том случае, если детали будут рассматриваться в качестве эндогенных свойств социального порядка, т. е. если социальный порядок будет заключаться в производстве и узнавании деталей его производства. Тогда детали будут становиться деталями только внутри той практики, деталями которой они являются. Гарфинкель говорит об «идентифицирующих», «специфицирующих» деталях (Garfinkel, 2002: 70, 71, 104, 151, 192, 221–223 и др.), уточняя: «„Идентифицирующий“ вводит в заблуждение.

Я использую его в качестве сборного термина для других членов его семейства, которые тоже вводят в заблуждение относительно этнометодологических исследований, например, определяющий, сущностный, генетически сущностный, парадигмальный, критериальный, примитивный, начальный, первичный, схема, идеал, идеальный тип, Uhr-то-и-это и т. д. „Идентифицирующий“ — это временный заместитель той работы, которую он описывает, будучи этнометодологически респецифицированным. Пока я использую его как описательный термин естественного языка. Он отсылает к работе, для описания которой *in vivo* он используется. Заблуждение не должно быть неизбежным» (Garfinkel, 2002: 130). Гарфинкель говорит о деталях, которые сущностны для той или иной практики и составляют ее порядок. Это детали различимы только изнутри практики и только как детали ее производства. Работа практиков заключается в методическом производстве, оценке, анализе, критике и пр. идентифицирующих деталей их практики в локальных наблюдаемых действиях. Иными словами, детали повседневного общества являются специфицирующими в той мере, в какой каждый носитель определенной практики способен идентифицировать эти детали как ее специфически-методические детали. Детали всегда «погружены» в методы их производства и вместе с этими методами составляют неизменный предмет обыденных, тривиальных, само собой разумеющихся забот рядовых членов общества.

Указанное соотношение методов производства и опознания деталей и самих деталей создает сложность для тех, кто пытается использовать видеоанализ для изучения естественно протекающих социальных взаимодействий. Эту сложность Гарфинкель обсуждает в рамках того, что он называет «tutorial problems» — «учебными» или «педагогическими» проблемами (Garfinkel, 2002: 145–168). Я рассмотрю только один из описываемых им случаев, хотя другие тоже касаются обсуждаемой здесь темы. Этот случай — демонстрация Билла Брайанта. Брайант — один из студентов Гарфинкеля — придумал и осуществил следующий «эксперимент»: экспериментатор садится за стол, на котором расположен метроном. Метроном запущен. Также на столе находится магнитофон с выносным микрофоном. Запись включена. Рядом со столом стоит видеокамера, направленная на экспериментатора и метроном (к камере подключены цифровые часы, показания которых остаются на пленке). Она тоже включена. Оборудование настроено так, что экспериментатор слышит и видит все, что происходит за столом, в режиме реального времени. Задача экспериментатора — хлопать в ритм с метрономом. Вопрос: схватывают ли все указанные (и любые другие возможные) способы записи детали данной практики? Ответ очевиден. На первый взгляд — и именно в этом, похоже, заключается «урок» данной демонстрации — живая работа хлопанья упускается любой формой записи. Благодаря записи все происходящее может быть определено исходя из арифметических свойств часового времени. Соответственно, детали, которые фиксирует запись, — это детали *самой записи*. Посредством записи реальная работа хлопанья преобразуется в формальную схему. Однако сама эта работа строится не исходя из логики записи. Доказать это очень просто: попробуйте хлопать одновременно с метрономом, так, чтобы не слышать его. Это возможно! То есть можно хлопать в ритме метронома, не слыша его. Это означает, что работа хлопанья осуществляется не по подсказке метронома. У нее другие основания. Однако на записи этого *не* видно. Детали записи показывают, что хлопающий хлопает в

соответствии с метрономом. Следовательно, любая запись превращает локальную воплощенную работу производства феноменов порядка с формальную, счетную, бесконечно детализируемую схему этой работы.

Но с другой стороны, как сам Гарфинкель, так и многие его единомышленники утверждают, что специфицирующие деталей практики — это целиком и полностью конкретные аудиовизуальные детали, которые можно схватить только посредством видеозаписи. Например, в своем исследовании чтения вводной лекции по химии, которое (исследование) было основано на этнографических данных, Гарфинкель постоянно отмечает необходимость тщательного анализа видеозаписей для выявления локальных феноменов порядка лекционной практики: «...необходимы анализируемые аудио- и видеодокументы. Вопросы производства структуры могут быть намечены с помощью этнографических материалов, но не решены. Их нельзя серьезно идентифицировать, сформулировать или разрешить с помощью этнографических материалов» (Garfinkel, 2002: 220). Для исследования лекционной практики «видеозаписи были бы *sine qua non*» (Garfinkel, 2002: 244). Другой этнометодолог, Дуглас Макбет, указывает, почему видео так важно: «Видеозапись предоставляет основание для технического изучения повседневных сцен в процессе их разворачивания и, более того, для осуществления минимально умозрительного анализа, анализа, который избегает использования выводов в качестве ресурсов для получения результатов, вместо этого работая с публичными, наблюдаемыми деталями записи. Такой анализ — и в этом может состоять его отличительная черта — позволяет через обыденность сцен получить доступ к глубинным структурам порядка» (Macbeth, 1990: 192). Гарфинкель с Макбетом в своем отношении к видео не уникальны — практически все этнометодологи использовали видеозаписи для анализа «структур порядка». Нет ли противоречия между актуальной практикой этнометодологов и приведенной выше обучающей демонстрацией? Я бы ответил так: это противоречие становится противоречием только в том случае, если мы разрываем видеозапись и структуры порядка, изучаемые с ее помощью. Аргумент Гарфинкеля при описании приведенного выше случая заключается в том, что запись и реальная работа образуют неразрывную пару. «Их двое; они связаны; они вынуждены ладить друг с другом, неизбежно и неисправимо; они вынуждены ладить друг с другом посредством локально воплощенного осуществляемого на рабочем месте опосредованного оборудованием производства двух...» (Garfinkel, 2002: 153). Если формулировать это в виде исследовательской максимы, то она может звучать так: «Анализируй видео, не отходя от кассы». «Касса» в данном случае — как и в исходной фразе — это рабочее место производства феноменов порядка. Видео должно *постоянно* соотноситься с локальными упорядоченностями практики, свидетельствуемыми в слышимых-видимых деталях ее производства. Свести одно к другому нельзя, но и оторвать одно от другого нельзя. Видео — не источник деталей, как это может показаться после прочтения книги Хита, Хиндмарша и Лаффа. Видео — инструмент их обнаружения и анализа. Да, если использовать «детали» как термин естественного языка, то можно сказать, что видеозапись предоставляет больше деталей, чем, допустим, этнографическое описание, однако если мы этнометодологически респецифицируем «детали» как идентифицирующие свойства или упорядоченности той или иной практики, тогда видео становится *единственным*

инструментом фиксации, анализа и представления «данных», касающихся аудиовизуальных особенностей естественной организации человеческой деятельности. И хотя видео не способно обеспечить ту материальную глубину детализации, которая реализуется *реальными* людьми в *реальных* действиях<sup>7</sup>, анализ видеозаписей позволяет создавать такие описания, которые демонстрируют объяснимость практики в материальных деталях ее производства *без утраты* специфики этой практики. Я говорю «позволяет», поскольку это происходит не всегда. Основная проблема рассматриваемой книги, как мне кажется, состоит в том, что описывая ту или иную практику (практику анестезиологов, хирургов, диспетчеров метрополитена, посетителей музея и др.), авторы *утрачивают* ее, поскольку обсуждаемые ими детали — это счетные детали записи, а не идентифицирующие детали практики. Этот пример служит еще одним подтверждением того, что производимый в своих неискоренно конкретных аудиовизуальных деталях социальный порядок может быть схвачен в своей аудиовизуальности лишь посредством видео, но специфическая, производимая *in situ* работа производства его упорядоченностей может быть только осуществлена (в идеале — самим исследователем).

Как уже отмечалось выше, такой подход требует иной трактовки «данных». Описание и анализ сущностных деталей конкретной обыденной практики ставят вопрос о том, что может выступать в качестве таковой. Этнометодологический ответ — естественно протекающая обыденная деятельность — требует респецификации «естественности». Принципы этнометодологической исследовательской политики предполагают, что «наш интерес распространяется на любые мыслимые изыскания, от гадания до теоретической физики, как социально организованные искусные практики» (Garfinkel, 1967: 32). Подойдет *любая* практика, поскольку в каждой практике совершается живая работа производства феноменов порядка здесь и сейчас. Следовательно, нельзя утверждать, что есть некие «неестественные» практики. Каждая практика, включая социологию, может быть рассмотрена в плане специфического для нее «управляемого осуществления организованных ситуаций практического действия» (Garfinkel, 1967: 32). То есть в любой практике следует выявлять идентифицирующую ее естественность. Эта естественность носит локальный характер, поэтому она не имеет ничего общего с любыми возможными универсальными характеристиками «естественной установки повседневной жизни», которые пытался описывать, например, Альфред Шюц. Естественность естественна лишь для *данной* практики, и способность ее производить и опознавать в деталях действий составляет компетенцию носителей этой практики. Рецензируемая книга прекрасно иллюстрирует необходимость всякий раз исходить из *конкретного* материала. Формулируя принцип «первичности записанных данных» (с. 107), авторы делают отправной точкой своего анализа не конструкцию практики, созданную исследователем, а *саму* практику, в ее записанных деталях. И хотя запись обыденных упорядоченных действий не совпадает с самими этими действиями, это не значит, что она совпадает с аналитической теорией этих действий. Беря в качестве предмета анализа самые разные повседневные ситуации (от неспециализированных, вроде похода в музей, до высокоспециализиро-

7. И которая, следует добавить, может быть обеспечена только при соблюдении этнометодологического требования уникальной адекватности метода.

ванных и технологически опосредованных, вроде управления поездами лондонского метрополитена), авторы демонстрируют, что все эти среды могут быть рассмотрены в их естественности, т. е. исходя из их уникальной упорядоченности и без вынесения суждения об их адекватности, логичности, правильности, последовательности, ошибочности, эффективности и т. д.

Однако — и здесь появляется шанс для видео как инструмента анализа — специфическая и специфицирующая организованная естественность обыденных практик наделяет события осуществления этих практик свойством «видимости, но не замечаемости»<sup>8</sup>. Таков еще один смысл «естественности» в этнометодологии. Само собой разумеющийся характер практики при этом не означает, что практикующие следуют определенным правилам, не отдавая себе в этом отчета. Напротив, их практика рефлексивна, поскольку объяснимость и описуемость их действий заключается не в соответствии некоему набору правил, а в наблюдаемой рефлексивности этих действий, доступной всем компетентным носителям практики в качестве идентифицирующего механизма производства их обыденных сред мышления и действия. Но это означает, что исследователь, во-первых, должен быть способен опознавать такую естественность, т. е. владеть ею как предметом практических забот, и во-вторых, что он должен использовать доступные ему инструменты (включая видеозаписи) для превращения знакомости конкретной практики в *тему* его анализа. Посредством видео, которое можно воспроизводить бесконечное количество раз, останавливать, масштабировать, практика (в ее записываемых деталях) замедляется настолько, что запись становится *тематическим указателем* уникальных специфицирующих упорядоченностей этой практики. Майкл Линч говорит об этой же особенности аудиозаписей в разговорном анализе: «Для этнометодологии принципиальное преимущество магнитофонных записей состоит не в том, что они предоставляют прямой или непосредственный доступ к внешнему миру разговорной деятельности, а в том, что они выступают в роли необычайно детальных *напоминаний* о том, что мы уже делаем, как нечто само собой разумеющееся... Исследование — это не вопрос наблюдения и анализа прежде неизвестных порядков вещей, а скорее, вопрос обзора, артикуляции и свежего (как мы надеемся) взгляда на то, что мы (и/или те, кого мы изучаем) уже знаем» (Lynch, 2002: 534–535). Естественно протекающие социальные действия не являются чем-то незнакомым, тем, что мы должны познать в результате аудио- или видеоориентированного исследования. Принцип «сначала снимем, а потом проанализируем» опасен не потому, что он оставляет исследователя наедине с бессистемным набором записей, в которых можно разобраться только при наличии теоретической перспективы (которая, мог бы добавить критик, должна быть [и есть] изначально, потому что иначе нельзя понять, *что* и *как* снимать). Проблема в том, что он предполагает изначально неестественность изучаемой практики, которая посредством видео становится знакомой. Этнометодологическая же исследовательская политика заключается в прояснении характера и методов производства и поддержания *знакомости* той или иной практики. Для этого нам не нужно иметь теоретическую лупу. Для этого нам нужно использовать видеозаписи в качестве детальных, аудиовизу-

---

8. Термин Гарфинкеля (Garfinkel, 1967: 36).

альных ссылок на реальные, воплощенные практические осуществления локальной производящей когорты (к которой, повторюсь, в идеале должен принадлежать и сам исследователь).

Таким образом, «видеоданные», с которыми имеют дело этнометодологи, не отражают практику и не предоставляют доступ к ее скрытому порядку, а являются результатом той естественно организованной и локально протекающей деятельности, в которую вовлечены изучаемые люди. В качестве такого результата эти данные представляют собой упорядоченные аудиовизуальные детали практики, доступные (актуально) как самим участникам, так и (столь же актуально) исследователю. Видеоданные — это *не* аудиовизуальные детали, но это их «изнанка», второй элемент неразрывной пары. В этом качестве они допускают такую детальную демонстрацию *того, что уже известно* о данной практике ее участникам, какую не допускают любые другие способы описания: тексты, рисунки, фотографии, аудиозаписи. Видео позволяет представлять больше специфицирующих деталей — именно в этом заключается его преимущество, не больше, но и не меньше.

Затронутые выше проблемы могут определять практику и политику не только этнометодологических исследований, но и социальных наук в целом. Любая социальная наука имеет дело с данными, и эти данные как-то соотносятся с деталями повседневной практики. Например, опрос позволяет собирать, обрабатывать и анализировать ответы респондентов, которые производятся в специфических ситуациях взаимодействия. Это же касается *всех* данных, с которыми работают социальные ученые. Не ставя под вопрос достижения и методы социальных наук, этнометодология делает своим предметом локальную упорядоченность аудиовизуальных деталей обыденных ситуаций деятельности. Помощь видео в этом процессе незаменима. Не будучи замесителем и нейтральным отражением реальной ситуационной работы производства порядка, видеозапись является ценным *педагогическим* инструментом, позволяющим *замечать* обыденные структуры порядка и *обучать* им тех, кто с ними не знаком. Рецензируемая книга в этом отношении лишь частично претворяет в жизнь этнометодологическую политику. Книга насыщена<sup>9</sup> *детальными* изучаемых авторами практик, и в этом ее несомненное достоинство, но она упускает *естественность* этих практик для самих участников, и в этом ее слабость. Показывая, как можно осуществлять изучение практического действия, она игнорирует сами искусства практического действия, которые производят эндогенные феномены, превращаемые авторами посредством видеозаписей в материал для последующего анализа. Только *полностью* подчинив видеоанализ задаче поиска, изучения, овладения и описания искусств практического действия, мы (социальные ученые, включая Хита, Хиндмарша и Лаффа) получим возможность изучения социального порядка как эмпирического феномена.

---

9. Не в духе Гирца. Гирц выдвигал требование построения насыщенных описаний путем соотнесения конкретных практик со «множеством сложных концептуальных структур» (Гирц, 2004: 16). Этнометодологическая политика требует насыщения описаний специфицирующими деталями.



## Литература

- Гириц К. (2004). Интерпретация культур / пер. с англ. О.В. Барсуковой и др. Москва: Российская политическая энциклопедия.
- Burns S.L. (2012). «Lecturing's work»: a collaborative study with Harold Garfinkel // *Human Studies*. Vol. 35. № 2. P. 175–192.
- Garfinkel H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Garfinkel H. (2002). *Ethnomethodology's program: working out Durkheim's aphorism*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Goodwin C. (1980). Restarts, pauses, and the achievement of a state of mutual gaze at turn-beginning // *Sociological Inquiry*. Vol. 50. № 3-4. P. 272–302.
- Lynch M. (2002). From naturally occurring data to naturally organized ordinary activities: comment on Speer // *Discourse Studies*. Vol. 4. № 4. P. 531–537.
- Macbeth D. (1990). Classroom order as practical action: the making and un-making of a quiet reproach // *British Journal of Sociology of Education*. Vol. 11. № 2. P. 189–214.
- MacKay R.W. (1978). How teachers know: a case of epistemological conflict // *Sociology of Education*. Vol. 51. № 3. P. 177–187.
- McHoul A. (1978). The organization of turns at formal talk in the classroom // *Language in Society*. Vol. 7. № 1. P. 183–213.
- Proceedings of the Purdue Symposium on Ethnomethodology. (1968) / ed. R. J. Hill and K. S. Stones Crittenden. Lafayette: Purdue University.
- Rawls A.W. (2002). Editor's introduction // Garfinkel H. *Ethnomethodology's program: working out Durkheim's aphorism*. Lanham: Rowman & Littlefield. P. 1–64.
- Video analysis: methodology and methods: qualitative audiovisual data analysis in sociology. (2006) / ed. H. Knoblauch et al. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang.
- Video interaction analysis: methods and methodology. (2009) / ed. U. T. Kissmann. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang.

## Editor's Note

*Alexander Filippov*

Professor of Sociology, National Research University Higher School of Economics

20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: [filippovaf@gmail.com](mailto:filippovaf@gmail.com)

## The 17th-Century Political Cartesianism and Its Opponents, or, Imaging the State from Point Fixe

*Julia Ivanova*

Leading Research Fellow, National Research University Higher School of Economics  
20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000  
E-mail: juliaivanova@list.ru

*Pavel Sokolov*

Lecturer, National Research University Higher School of Economics  
20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000  
E-mail: alharizi@rambler.ru

The paper focuses upon two samples of early modern “civil sciences”: rhetorical inquiry dealing with contingency (so called “*rhethorica primaria*”) and *mathesis politica* traditionally referring to the intellectual context of early Enlightenment. The study deals with the main tendencies that shaped early Enlightenment political science consisting of criticism of the necessitarian ethical rhetorical paradigm, an appeal to rhetorical competence, search for a way to “tame” contingency and thus to learn how to understand the human will’s universe of effects and how to control it. Special attention is paid to the famous “new sciences”: Giambattista Vico’s *scienza nuova* and Thomas Hobbes’ *scientia civilis*. The fundamental difference in Vico’s and Hobbes’ theoretical styles is emphasized. While Hobbes is “macro-sociological” (“macro-solution of macro-problems”) and handles issues extreme and ultimate, that allow neither interim decisions nor close attention to historical niceties, Vico considers the matter of his science as a universe of contingency, defining *scienza nuova* as history. Particular attention is paid to the function of the topical-rhetorical discourse in Hobbes’ political science, used for the description of the prepolitical man (6th chapter of *Leviathan*). Drawing upon almost unknown 17th-century Dutch political writings, the study examines ways of the reception of Hobbes’ civil science conceived as a rhetorical inquiry. The authors also explore Vico’s alternative to Hobbes’ constructionist theoretical style. A vast array of contemporary theoretical approaches to the early modern political thought is analyzed, from the “Cambridge history of concepts” to N.S. Struever’s “modal rhetoric”.

*Keywords:* state, politics, conceptual history, metaphorology, Christianity, universalism, republicanism

### References

- Cahnman W.J. (1995) *Weber and Toennies: Comparative Sociology in Historical Perspective*, New Brunswick: Transaction.
- Daniel S.H. (1984) *John Toland: His Methods, Manners and Mind*, Kingston, Monreal: McGill-Queen’s University Press.
- Battistini A. (1973) Tradizione e innovazione nella tassonomia tropologica vichiana. *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, vol. 3, pp. 67–81.
- De la Court J. (1662) *Politike discoursen handelende in ses onderscheide boeken van Staden, Landen, Oorlogen, Kerken, Regeringen en Zeeden. Het Sesde Boek*, Amsterdam: Pieter Hackius.
- Gadamer H.-G. (1988) *Istina i metod: osnovy filosofskoj germenetiki* [Truth and Method: Foundations of a Philosophical Hermeneutics], Moscow: Progress.
- Girard P. (2008) *Giambattista Vico: rationality et politique. Une lecture de la Scienza nuova*, Paris: Presses de l’Universite Paris-Sorbonne.
- Goetsch J.R. (1995) *Vico’s Axioms: The Geometry of the Human World*, New Haven: Yale

- University Press.
- Hintikka J. (1981) Gaps in the great chain of being: an exercise in the methodology of the history of ideas. *Reforging the Great Chain of Being: Studies in the History of Modal Theories* (ed. S. Knuuttila), Dordrecht: D. Reidel, pp. 1–17.
- Hobbes C. (2002) *Rhetoric on the Margins of Modernity: Vico, Condillac, Monboddo*, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Hobbes T. (1839) De homine. *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, Vol. 2, London: Apud Johannem Bohn, pp. 1–132.
- Hobbes T. (1840) *English Works*, Vol. 4, London: John Bohn.
- Hobbes T. (1989) O cheloveke [Concerning Man]. *Sochinenija*, T. 1 [Collected Works, Vol. 1], Moscow: Nauka, pp. 219–269.
- Hobbes T. (1991) Levianfan, ili Materija, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil]. *Sochinenija*, T. 2 [Collected Works, Vol. 2], Moscow: Nauka, pp. 3–545.
- Leijenhorst C. (2002) *The Mechanization of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden: Brill.
- Meinecke F. (2004) *Vozniknovenie istorizma* [The Rise of Historicism], Moscow: ROSSPEN.
- Neocleus M. (2003) *Imagining the State*, Maidenhead: Open University Press.
- Parkin J. (2003) Taming the Leviathan: reading Hobbes in seventeenth-century Europe. *Early Modern Natural Law Theories: Contexts and Strategies in the Early Enlightenment* (eds. T.J. Hochstrasser, P. Schroder), Dordrecht: Kluwer, pp. 31–52.
- Paschius G. (1700) *De novis inventis, quorum accuratiori cultui fecem praetulit antiquitas*, Lipsiae: Sumptibus Haeredum Joh. Grossi.
- Pique N. (2010) Du texte a l'origine du texte: la querelle entre Richard Simon et Jean Le Clerc. *Philologie als Wissensmodell / La philologie comme modele de savoir* (eds. D. Thouard, F. Vollhardt, F.M. Zini), Berlin: Walter de Gruyter, pp. 285–308.
- Rothkamm J. (2009) *Institutio Oratoria: Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza*, Leiden: Brill.
- Schmitt C. (1963) *Der Begriff des politischen*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schoneveld C.W. (1996) *Sea-changes: Studies in Three Centuries of Anglo-Dutch Cultural Transmission*, Amsterdam: Rodopi.
- Skinner Q. (1979) *Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner Q. (2004) *The Vision of Politics*, Vol. 3: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner Q., Zarka Y.Ch. (2001) *Hobbes: The Amsterdam Debate*, Hildsheim, Zurich, New York: Georg Olms.
- Struever N.S. (1999) Dilthey's Hobbes and Cicero's rhetoric. *Rhetorica Movet: Studies in Historical and Modern Rhetoric in Honour of Heinrich F. Plett* (eds. P.L. Oesterreich, T.O. Sloane), Leiden: Brill, pp. 233–261.
- Struever N.S. (2009) *Rhetoric, Modality, Modernity*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tosel A. (2005) La "Science nouvelle" de Vico face a la "mathesis universalis". *Noesis* (electronic journal), no 8. Available at: <http://noesis.revues.org/120> (accessed 10 January 2010).
- Vdovina G. (2009) *Jazyk neochevidnogo: uchenija o znakah v sholastike XVII veka* [The Language of Unobvious: The Doctrine of Signs in the Scholasticism of the 17th Century], Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- 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.
- Vico G. (1999) *Vita scritta da se medesimo*, Milano: Arnaldo Mondadori.
- Vico G. (2005) *De antiquissima italorum sapientia*, Roma: Edizioni di storia e letteratura.

Wassenaer G. van (1657) *Bedekte konsten in regeringen en heerschappien die bykans gebryuckt worden, en waer door Koningen en Princen, Edelen en Steden, die het hoogste gebiedt hebben, haer Staedt en Heerschappie vast stellen*, Utrecht: By Gysbert van Zyll, en Dirck van Ackersdick.

Zarka Y.Ch. (1999) *La decision metaphysique de Hobbes: conditions de la politique*, Paris: Vrin.

## Russian Atlantis

*Andrey Teslya*

Assistant Professor, Pacific National University  
136 Tihookeanskaya Str., Khabarovsk, Russian Federation 680035  
E-mail: [mestr81@gmail.com](mailto:mestr81@gmail.com)

## “There Is No Chance to Understand What Russia Wants”: Slavophile Press and Serbia in 1880s

*Alexander Kotov*

Assistant Professor, Saint-Petersburg Institute of Education in the Sphere of Humanities and Social Sciences  
4 Lifyndskaja Str., Saint-Petersburg, Russian Federation 190020  
Email: akotov@inbox.ru

The article investigates the Russian-Serbian relations at the end of 19th century as represented in the periodical press and in the correspondence of Russian and Serbian public figures. There was no Parliament in Russia in 1860s so the periodical press was both the arena for public discussion and was used to consolidate the different political movements. Sometimes the society used it to influence the government's decisions. Russian publicists knew about the Balkan Slavs periodical press interest in the Russian press and tried to convince the Slavs to follow the Russian strategy. Serbian question was discussed at the pages of different Russian journals, both socialist and conservative. The ambiguity of Russian-Serbian relations was confirmed even by Slavophiles, who noted various miscalculation of the Russian state and public figures on the Balkans. Sometimes this criticism was connected with ideological differences between Russian publicists. However, all of them considered St.Petersburg's bureaucracy the main source of Russian problems. But sometimes the problem was incompatibility between Russian and Serbian interests. Russian conservatives found allies in Serbian radicals. The Slavophiles's democratism was represented in the texts of P.A. Kulakovsky, I.S. Aksakov, and N.P. Gilyarov-Platonov. In general, the Slavic question in Russia was connected with domestic Russian politics. The development of democratization of Russian society was objectively connected with increasing nationalism making the Serbian question a part of the quest of national ideology. Slavophiles were not so much interested in the Slavic population per se, but rather how to use them as an instrument of national consolidation.

*Keywords:* Slavophilism, conservatism, Serbia, Balkans, Ivan Aksakov, Gilyarov-Platonov, Leontiev, Pasic

### References

- Aksakov I. (1896) *Ivan Sergeevich Aksakov v ego pis'mah, Ch. 2, T. 4* [The Correspondence of Ivan Sergeevich Aksakov, Part 2, Vol. 4], Saint-Petersburg: Imperatorskaja publichnaja biblioteka.
- Alexeev A., Viktorovich V., Prokhorov G. (eds.) (2007) *Vozvrashhenie N.P. Gilyarova-Platonova* [The Return of N.P. Gilyarov-Platonov], Kolomna: KGPI.
- Anonymous (1885) *K voprosu o polozhenii serbskoj Cerkvi* [Toward the Question of the State of Serbian Church]. *Izvestija S.-Peterburgskogo slavjanskogo blagotvoritel'nogo obshhestva*, no 1.
- Danchenko S. (1989) *Russko-serbskie obshhestvennye svyazi, 70–80-e gg. XIX v.* [Russian-Serbian Public Relations, 1870–1880s], Moscow: Nauka.
- Dostoyevsky F. (1995) *Sobranie sochinenij, T. 14* [Collected Works, Vol. 14], Saint-Petersburg: Nauka.
- Durnovo N. (1890) *Gosudarstva i narody Balkanskogo poluostrova: ih proshedshee, nastojashhee i budushhee i Bolgarskaja krivda* [States and Nations of Balkan Peninsula: Their Past, Present and Future and the Bulgarian Falsehood], Moscow: Tipographia Lessenera i Romana.
- Gellner E. (1991) *Nacii i nacionalizm* [Nations and Nationalism], Moscow: Progress.
- Golovin K. (n.d.) *Moi vospominaniya za 35 let* [My Memoirs for 35 Years], Saint-Petersburg:

M.O. Volf.

- Gringmut V. (1890) Nashi brat'ja [Our Brothers]. *Russkoe obozrenie*, no 7.
- Gringmut V. (1891) Serbskie skandaly [Serbian Scandals]. *Russkoe obozrenie*, no 3.
- Hevrolina V. (1999) *Vlast' i obshchestvo: bor'ba v Rossii po voprosam vneshnej politiki, 1878–1894 gg.* [Power and Society: The Struggle in Russia on Issues of Foreign Policy, 1878–1894], Moscow: Institut rossijskoj istorii.
- Kloppenburger A. (1894) Stranica iz istorii vostochnogo voprosa [A Page from the History of Eastern Question]. *Russkoe obozrenie*, no 1.
- Kulakovskij P. (1883) Serbija v poslednie gody [Serbia in Recent Years]. *Russkij vestnik*, vol. 164, pp. 738–765.
- Lapteva L. (1998) Slavjanskij vopros v mirovozzrenii P.A. Kulakovskogo (po arhivnym materialam) [A Slavic Question in the Worldview of P.A. Kulakovskij (Based on Archive Materials)]. *Slavjanskaja ideja: istorija i sovremennost'* [Slavic Idea: History and the Present], Moscow: ISB, pp. 111–125.
- Leontiev K. (1996) Plody nacional'nyh dvizhenij na pravoslavnom Vostoke [The Fruits of National Movements in the Orthodox East]. *Vostok, Rossija i Slavjanstvo* [East, Russia and Slavdom], Moscow: Respublika, pp. 534–566.
- Meshcherskij V. (1877) *Pravda o Serbii* [The Truth about Serbia], Saint-Petersburg: Tipografija Obolenskogo.
- Meshcherskij V. (2003) *Vospominanija* [Memoirs], Moscow: Zaharov.
- Nevedenskij S. (1888) *N. Katkov i ego vremja* [N. Katkov and His Time], Saint-Petersburg: Tipographia A.S. Suvorina.
- Parkhomenko D. (2008) *Vneshnepoliticheskie aspekty processa modernizacii Serbii 80-h gg. XIX v.* [Foreign Policy Aspects of the Process of Modernization in Serbia of the 1880s] (Candidate of Sciences Thesis), Kazan: Kazan State University.
- Pobedonostsev K. (1925) *Pis'ma K.P. Pobedonostsev k Aleksandru III, T. 1* [Letters of K.P. Pobedonostsev to Alexander III, Vol. 1], Moscow: Novaja Moskva.
- Sharapov S. (1903) *Neopoznannyj genij* [Unrecognized Genius], Moscow: Tipografija A.V. Vasilieva.
- Sharyy A., Shimov Y. (2011) *Korni i korona: ocherki ob Avstro-Vengrii* [Roots and Crown: Studies of Austria-Hungary], Moscow: Kolibri.
- Shemyakin A. (1994) "Obzor dejatel'nosti serbskoj oppozicii". Zapiska N. Pasica direktoru Aziatskogo departamenta MID Rossii I.A. Zinovievu, 1887 ["An Overview of Serbian Opposition Activities". A Report of N. Pasic to the Head of Asian Department of the Russian Ministry of Foreign Affairs I.A. Zinoviev, 1887]. *Istoricheskij arhiv*, no 5, pp. 108–135.
- Shemyakin A. (1997) Serbskij mitropolit Mihail: gody izgnanija (1883–1889) [Mikhail, the Metropolitan of Serbia: Years of Exile]. *Cerkov' v istorii slavjanskih narodov* [The Church in the History of Slavic Nations], Moscow: Institut slavjanovedenija i balkanistiki, pp. 259–273.
- Shemyakin A. (1998) *Ideologija Nikoly Pashicha: formirovanie i jevoljucija (1868–1891)* [The Ideology of Nikola Pasic: The Shaping and Evolution (1868–1891)], Moscow: Indrik.
- Shemyakin A. (2003) Mitropolit Mihail v jemigracii (vmeste s Nikoloj Pashichem protiv Milana Obrenovicha) [Metropolitan Mikhail in Exile (with Nikola Pasic against Milan Obrenovic)]. *Slavjanskij al'manah*, vol. 7, pp. 112–129.
- Shemyakin A. (2006) General M.G. Chernjaev i Serbskaja vojna [General M.G. Chernyaev and Serbian War]. *Tokovi istorije*, no 1–2, pp. 7–28.
- Shemyakin A. (2010) Ideologija serbskogo radikalizma (1885–1903 gg.): istoriograficheskie stereotipy i dilemmy [The Ideology of Serbian Radicalism (1885–1903): Historiographic



- Stereotypes and Dilemmas]. *Rossija i Serbija glazami istorikov dvuh stran* [Russia and Serbia through the Eyes of the Historians of Two Countries], Saint-Petersburg: Aletheia, pp. 143–164.
- Strakhov I., Sokolov I. (eds.) (1883) *Izvestija S.-Peterburgskogo slavjanskogo blagotvoritel'nogo obshhestva* [Bulletin of St. Petersburg Slavic Benevolent Society], no 1.
- Strakhov I., Sokolov I. (eds.) (1884) *Izvestija S.-Peterburgskogo slavjanskogo blagotvoritel'nogo obshhestva* [Bulletin of St. Petersburg Slavic Benevolent Society], no 8.
- Teplov V. (1882) Greko-bolgarskij cerkovnyj vopros po neizdannym istochnikam [Greek-Bulgarian Church Question According to the Unpublished Sources]. *Russkij vestnik*, vol. 159, pp. 379–444.

## The Censored Sixth Article by Ivan Aksakov from the Series "On the Mutual Relationship Between People, Society and State"

*Andrey Teslya*

Assistant Professor, Pacific National University  
136 Tihookeanskaya Str., Khabarovsk, Russian Federation 680035  
E-mail: mestr81@gmail.com

Two previously censored versions of the sixth article from I.S. Aksakov's series "On the mutual relation of the people, society and the state" are published for the first time. They were devoted to the history of zemstvo, its relationship with the state in the era from Ivan IV to Peter I. The series was published in the 1862 in the journal "The Day" that he edited and published. However, publication was interrupted for censorship reasons, which we explain in an introductory article. The unpublished article which is part of a series, is of considerable interest for understanding the ideas of Aksakov. In 1861–1862 Aksakov, together with Yuri Samarin, modified Konstantin Aksakov's "Territory" and "State" doctrine (created at the end of the 1840–1850s). I. Aksakov and Y. Samarin emphasized subjectivity, formulating the doctrine of "society", "people" and "state" where the "people" and "state" are considered similarly to the doctrine of Konstantin Aksakov. People "in close and more strict sense" are understood as "the common people, that is a lot of the people that live life right," and the state acts as "the external definition given to itself by the people; its activity, i.e. the states, and the area of its activity are purely external". The essential novelty consists in the introduced concepts of society defined in Hegelian ambiance as "the people on the second stage of its development, the people self-conscious".

Keywords: state, people, society, Slavophilism, zemstvo, Aksakov

### References

- Aksakov I. (1887) *Sochinenija, T. 5* [Works, Vol. 5], Moscow: Tipografija M.G. Volchaninova.
- Aksakov I. (1891) *Sochinenija, T. 2* [Works, Vol. 2], Saint-Petersburg: Tipografija A.S. Suvorina.
- Aksakov I. (1892) *Ivan Sergeevich Aksakov v ego pis'mah, T. 3* [The Correspondence of Ivan Sergeevich Aksakov, Vol. 3], Moscow: Tipografija M.G. Volchaninova.
- Aksakov I. (1896) *Ivan Sergeevich Aksakov v ego pis'mah, Ch. 2, T. 4* [The Correspondence of Ivan Sergeevich Aksakov, Part 2, Vol. 4], Saint-Petersburg: Imperatorskaja publichnaja biblioteka.
- Aksakov I. (2002) *Otchego tak nelegko zhivetsja v Rossii?* [Why Is Life in Russia So Hard?], Moscow: ROSSPEN.
- Aksakova V. (2004) *Dnevnik: 1854–1855 gg.* [The Diary: 1854–1855], Moscow: AST, Astrel.
- Badalyan D. (2011) Cikl statej I.S. Aksakova ob obshhestve: istorija cenzury i neopublikovannye stranicy [Series of I.S. Aksakov's Articles on Society: The History of Censorship and Unpublished Pages]. Proceedings of the *Third Readings from Aksakov, 21–24 September 2011, Ulyanovsk, Russia*, pp. 103–113.
- Chicherin B. (2010) *Vospominanija, T. 2* [Memoirs, Vol. 2], Moscow: Izdatelstvo im. Sabashnikovyh.
- Lukashevich S. (1965) *Ivan Aksakov, 1823–1886: A Study in Russian Thought and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Motin S. (ed.) (2012) *Aksakov Ivan Sergeevich: materialy dlja letopisi zhizni i tvorchestva, Vyp. 4, Ch. 1* [Ivan Sergeevich Aksakov: Materials for the Chronicle of Life and Work, Issue 4,

Part 1], Ufa: UYI MVD Rossii.

Tsimbaev N. (1978) *I.S. Aksakov v obshhestvennoj zhizni poreformennoj Rossii* [I.S. Aksakov in the Public Life of Post-Reform Russia], Moscow: MGU.

Tsimbaev N. (1986) *Slavjanofil'stvo: iz istorii russkoj obshhestvenno-politicheskoj mysli XIX veka* [Slavophilism: From the History of Russian Social-Political Thought of the 19th Century], Moscow: MGU.

Tsimbaev N. (2007) *Istoriosofija na razvalinah imperii* [Historiosophy at the Ruins of Empire], Moscow: MUM.

Walicki A. (2012) *Filosofija prava ruskogo liberalizma* [Legal Philosophies of Russian Liberalism], Moscow: Mysl.

Wortman R.S. (2004) *Scenarii vlasti: mify i ceremonii russkoj monarhii, T. 2* [Scenarios of Power: Myths and Ceremonies of Russian Monarchy, Vol. 2], Moscow: OGI.

## Glossarium

*Carl Schmitt*

*Yuri Korinets*  
(translator)

Research Fellow, National Research University Higher School of Economics  
20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000  
E-mail: korinetz7@mail.ru

Carl Schmitt kept diaries throughout his life, several of which he specifically selected for academic publication. These are the recordings made in the early years after World War II, when Schmitt lost all his positions. After his release from the prison he returned to his home in small town of Plettenberg, where he remained until his death. Schmitt ordered these diaries to be published only after his death, because, even several decades after the war, they remained ideologically dangerous. In this issue we continue to publish fragments of translation of the "Glossarium". In the fragments prepared for present publication, Schmitt argues on several important topics. First, he discusses the position of intellectual in modern society. Schmitt argues with Julien Benda, the author of a book about the betrayal of intellectuals (*Trahison des clercs*). Schmitt also reflects on his own political fortunes. After the war, many colleagues accused him of collaboration with the Nazis which seemed unfair to him. The figure of the conservative Catholic poet of the middle 19th century Annette von Droste-Hulshoff appears in his writings. Schmitt also writes about Leon Bloy, a Catholic thinker whose writings preoccupied his attention, especially Bloy's famous diaries. Schmitt criticized the newer editions of his works. Schmitt agrees with conception of institute of Maurice Hauriou. Finally, he addresses a number of fundamental facts of political theology in connection to the basic distinctions drawn in his *Concept of the Political*, especially the distinction between friend and foe.

*Keywords:* Schmitt, political theology, intellectuals, enemy, Bloy, Hauriou

## Two Worlds of Action: Social Science, Social Theory and Systems of Sociological Refraction

*Phil Hutchinson*

Senior Lecturer in Philosophy, Manchester Metropolitan University,  
DIS, MMU Cheshire, Crewe Green Road, Crewe, UK CW1 5DU  
Email: p.hutchinson@mmu.ac.uk

*Andrei Korbut*

(translator)

Research Fellow, National Research University Higher School of Economics  
20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000  
E-mail: korbut.andrei@gmail.com

*Ekaterina Pavlenko*

(translator)

Junior Research Fellow, National Research University Higher School of Economics  
20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000  
E-mail: korbut.andrei@gmail.com

Despite many points of divergence, social scientists and social theorists seem united by one primary concern: to identify what it is people are doing (or sometimes merely the negative of this, to expose that people are not doing what they took themselves to be doing, or that their peers or ancestors are not doing what folk had took them to have been doing). The thought that this might count as not only a viable but centrally important concern is grounded in a scepticism about the ability of societies' ordinary members to reliably correctly identify their own and others' actions. In this scepticism, such social scientists and social theorists usually situate themselves in opposition to ethnomethodologists and Peter Winch. This scepticism is grounded in a belief that ordinary or competent members of societies are unreliable authorities on the identity of their own and others' actions because they are subject to *systems of sociological refraction*. The idea being that ordinary members of society are systematically misled as to the identity of their actions and those of their peers because they — or their perceptions of actions — are subject to the refractive properties of (for example) ideology, or folk theories of action, and so on. In this paper, I subject to analysis this core commitment of much social science and social theory.

*Keywords:* sociology, sociological refraction, social theory, social action, sociobiology, ideology critique

### References

- Delanty G. (1997) *Social Science: Beyond Constructivism and Realism*, Buckingham: Open University Press.
- Ebersole F. (2001) Where the action is. *Things We Know: Fifteen Essays in the Problem of Knowledge*, Philadelphia: Xlibris, pp. 356–380.
- Feyerabend P. (2007) *Protiv metoda: ocherk anarhistskoj teorii poznanija* [Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge], Moscow: AST.
- Geras N. (1995) Language, truth and justice. *New Left Review*, no 209, pp. 110–135.
- Griffiths P.E. (1997) *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hutchinson P. (2008) *Shame and Philosophy: An Investigation in the Philosophy of Emotions and Ethics*, Basingstoke: Palgrave.

Hutchinson P. (2010) Thinking and understanding. *Wittgenstein: Key Concepts* (ed. K.D. Jolley), London: Acumen.

Steiner H. (1994) *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell.

## Narrative Identity as a Theory of Practical Subjectivity: An Essay on Reconstruction of Paul Ricoeur's Theory

*Jean-Marc Tétaz*

Independent Researcher

Lausanne, Switzerland

E-mail: jean-marc.tetaz@bluewin.ch

*Michail Maiatsky*  
(translator)

Professor of Philosophy, National Research University Higher School of Economics

20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: mmaiatsky@gmail.com

The concept of personal identity is one of the most sensitive questions in Paul Ricoeur's oeuvre. In this article we show what makes originality of Ricoeur's conception of narrative identity by analyzing the way it is presented in *Oneself as Another* and by pointing out the difference between the ricoeurian concept and the concept of narrative identity, introduced by Alasdair MacIntyre. For this reason we would like to focus on the analysis of configuration and refiguration, studied by Ricoeur in his oeuvre *Time and Narrative*. We would also include the notion of narrative identity into the conception of hermeneutics and demonstrate that the originality of the ricoeurian concept is based on the possibilities offered by the theory of narration explicated in the debates with structuralism and literary theory. This sets the issue of subjectivity (self), in which the problematic of narrative identity is inscribed. This "philosophy of the first person" makes the key object of the second part of the research. The article shows how the self applies the narrative intrigue to his/her own life by identifying him(her)self with a storyteller or with a character. A reader or a storyteller constructs his/her narrative identity so that the process of self-understanding becomes possible.

*Keywords:* personal identity, narrative identity, reading, hermeneutics, subjectivity, poetics, theory of action

### References

- Anscombe G.E.M. (2002) *L'intention*, Paris: Gallimard.
- Austin J.L. (1994) "Pouvoir" et "si". *Ecrits philosophiques*, Paris: Seuil, pp. 171–205.
- Berlin I. (1953) *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, London: Orion.
- Berlin I. (1978) *Russian Thinker*, London: Hogarth Press.
- Dagonet F. (1973) *Ecriture et iconographie*, Paris: Vrin.
- Davidson D. (1993) Actions, raisons et causes. *Actions et événements*, Paris: PUF, pp. 15–36.
- Descombes V. (2004) *Le complément de sujet: enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris: Gallimard.
- Descombes V. (2007) Une philosophie de la première personne. *Cahiers de l'Herne: Ricoeur*, Vol. 2 (eds. M. Revault d'Allones, F. Azouvi), Paris: Seuil, pp. 72–92.
- Heidegger M. (1927) *Sein und Zeit*, Halle: Max Niemeyer.
- Locke J. (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press.
- Locke J. (1998) *Identite et difference: l'invention de la conscience*, Paris: Seuil.
- Loriga S. (2010) *Le petit x: de la biographie à l'histoire*, Paris: Seuil.
- MacIntyre A. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth.
- Parfit D. (1986) *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.

- Perry J. (ed.) (1999) *Personal Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Quante M. (ed.) (1999) *Personale Identität*, Paderborn: Schöningh.
- Quante M. (2001) Menschliche Persistenz. *Person: Philosophiegeschichte — Theoretische Philosophie — Praktische Philosophie* (ed. D. Sturma), Paderborn: Mentis, pp. 223–258.
- Ricoeur P. (1975) *La métaphore vive*, Paris: Seuil.
- Ricoeur P. (1983) *Temps et récit, Vol. 1: L'intrigue et le récit historique*, Paris: Seuil.
- Ricoeur P. (1984) *Temps et récit, Vol. 2: La configuration dans le récit de fiction*, Paris: Seuil.
- Ricoeur P. (1985) *Temps et récit, Vol. 3: Le temps raconte*, Paris: Seuil.
- Ricoeur P. (1986) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil.
- Ricoeur P. (1986) De l'interprétation. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, pp. 11–38.
- Ricoeur P. (1986) L'effet herméneutique de la distanciation. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, pp. 101–118.
- Ricoeur P. (1986) Qu'est-ce qu'un texte?. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, pp. 137–159.
- Ricoeur P. (1986) Expliquer et comprendre. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, pp. 161–182.
- Ricoeur P. (1986) Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, pp. 183–211.
- Ricoeur P. (1986) L'imagination dans le discours et dans l'action. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, pp. 213–236.
- Ricoeur P. (1987) Individu et identité personnelle. *Sur l'individu*, Paris: Seuil, pp. 54–73.
- Ricoeur P. (1988). L'identité narrative. *Esprit*. 1988, no 7-8. P. 295–304.
- Ricoeur P. (1988) La symbolique du mal. *Philosophie de la volonté, Vol. 2: Finitude et culpabilité*, Paris: Aubier, pp. 197–488.
- Ricoeur P. (1988) *Philosophie de la volonté, Vol. 1: Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier.
- Ricoeur P. (1988) *Philosophie de la volonté, Vol. 2: Finitude et culpabilité*, Paris: Aubier.
- Ricoeur P. (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.
- Ricoeur P. (2004). L'originnaire et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl. *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, pp. 361–378.
- Rorty A.O. (ed.) (1976) *The Identities of Persons*, Berkeley: University of California Press.
- Rorty R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schleiermacher F. (2011) Conférences sur l'esthétique. *Conférences sur l'éthique, la politique et l'esthétique, 1814–1833*, Genève: Labor et Fides, pp. 409–448.
- Shoemaker S. (1963) *Self-knowledge and Self-identity*, Ithaca: Cornell University Press.
- Taylor Ch. (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tetaz J.-M. (2011) Présentation. Schleiermacher F. *Conférences sur l'éthique, la politique et l'esthétique, 1814–1833*, Genève: Labor et Fides, pp. 389–406.
- Thiel U. (2001) Person und persönliche Identität in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. *Person: Philosophiegeschichte — Theoretische Philosophie — Praktische Philosophie* (ed. D. Sturma), Paderborn: Mentis, pp. 79–102.
- Thoma D. (2007) *Erzähle dich selbst: Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tugendhat E. (2010) *L'homme égocentrique et la mystique: une étude anthropologique*, Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Williams B. (1973) *Problems of the Self*, London: Cambridge University Press.
- Williams B. (1978) *Probleme des Selbst: Philosophische Aufsätze, 1956–1972*, Stuttgart: Reclam.



## Cultural Sociology Against the Pharaoh: The “Performative Revolution” in Egypt

*Alexei Titkov*

Assistant Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration  
82 Prospect Vernadskogo, Moscow, Russian Federation 119571  
E-mail: a-titkov@yandex.ru

Review of *Performative Revolution in Egypt: An Essay in Cultural Power* by Jeffrey Alexander  
(London: Blumsbury Academic, 2012).

## Social Identity: Rational Choice Theory as an Alternative Approach to Conceptualization

*Dmitry Davydov*

Research Fellow, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences  
16 Sofia Kovalevskaya Str., Ekaterinburg, Russian Federation 620990  
E-mail: davydovdmitriy90@gmail.com

The paper analyzes the theory of social identity. The role the individuals' intentions play in the processes of social identities construction is considered. The article shows the potential of rational choice theory as an alternative approach to the social identity conceptualization. The lack of existing theories, in the author's opinion, is in the absence of description and analysis of identity-choosing processes. The prevailing view is that social identity is formed unconsciously and by pressure of structural factors. The paper suggests that sociological rational choice theory can replace psychological theories which pay more attention to the individual level processes. In rational choice theory identity is understood as a matter of choice and a source of pleasure. Thus in rational choice theory, identity is still considered as a social phenomenon. It influences the individual's behavior, but the reason for this is contained not in coercion of social structures, but in the risk of losing something valuable (in a subjective sense). Individuals do not want to risk their "source of satisfaction", and consciously identify themselves with a group trying to maximize the measure of "group conformity". However, this cannot be considered as an exhaustive explanation which excludes all others. The author believes that it is impossible to synthesize a single consistent theory of identity, because in this case we would have to combine incompatible things.

Keywords: social identity, rational choice theory, social structure, individual, theories of identity

### References

- Aguiar F., Francisco A. (2008) *Can rational choice cope with identity?* Available at: <http://digital.csic.es/bitstream/10261/7758/1/conferenciafernando.pdf> (accessed 29.10.2011).
- Akerlof G.A., Kranton R.E. (2000) Economics and identity. *Quarterly Journal of Economics*, vol. CXV, no 3, pp. 715–753.
- Barthes R. (1989) Smert' avtora [Death of the Author]. *Izbrannye raboty: Semiotika. Pojetika* [Selected Works: Semiotics. Poetics], Moscow: Progress, pp. 384–391.
- Becker G.S. (1992) *The economic way of looking at life*. Available at: <http://home.uchicago.edu/gbecker/Nobel/nobellecture.pdf> (accessed 15.12.2011).
- Berger P., Luckmann T. (1995) *Social'noe konstruirovaniye real'nosti: traktat po sociologii znaniya* [The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge], Moscow: Medium.
- Coleman J. (2002) Jekonomicheskaja sociologija s točki zrenija teorii racional'nogo vybora [A Rational Choice Perspective on Economic Sociology]. *Jekonomicheskaja sociologija*, vol. 5, no 3, pp. 35–44.
- Downs A. (1957) *An Economic Theory of Democracy*, New York: Harper and Row.
- Durkheim E. (1991) O razdelenii obshhestvennogo truda [On the Division of Social Labour]. *O razdelenii obshhestvennogo truda. Metod sociologii* [On the Division of Social Labour. Sociological Method], Moscow: Nauka, pp. 3–390.
- Durkheim E. (1995) Metod sociologii [Sociological Method]. *Sociologija: ejo predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology: Its Subject, Method, Destination], Moscow: Kanon, pp. 7–158.

- Erickson E. (2006) *Identichnost': junost' i krizis* [Identity: Youth and Crisis], Moscow: Flinta, MPSI, Progress.
- Farmer M. (1994) Racional'nyj vybor: teorija i praktika [Rational Choice: Theory and Practice]. *Polis*, no 3, pp. 47–58.
- Ilyin I. (1996) *Poststrukturalizm. Dekonstruktivizm. Postmodernizm* [Poststructuralism. Deconstructivism. Postmodernism], Moscow: Intrada.
- Khabenskaya E. (2006) Jetnicheskaja identichnost': podhody k probleme [Ethnic Identity: Approches to the Problem]. *Bjulleten Vladikavkazskogo instituta upravlenija*, no 20, pp. 57–81.
- Kulygin V. (2004) Teorija racional'nogo vybora: vozniknovenie i sovremennoe sostojanie [Rational Choice Theory: Emergence and Recent State]. *Sociologicheskie issledovanija*, no 1, pp. 27–36.
- Kusainov A. (2003) *Francuzskaja "novaja filosofija" i kul'tura postmoderna* [French "New Philosophy" and Postmodern Culture], Volgograd: VolGU.
- Orlova E. (2010) Konceptii identifikacii/identichnosti: antropologicheskaja traktovka [Conceptions of Identification/Identity: An Anthropological Perspective]. *Voprosy social'noj teorii*, vol. 4, pp. 87–111.
- Panov P. (2008) Konceptija soobshhestva i issledovanie politiki [Conception of Community and Politics Study]. *Vestnik Permskogo universiteta: Serija "Politologija"*, no 2, pp. 19–30.
- Panov P. (2011) *Instituty, identichnosti, praktiki: teoreticheskaja model' politicheskogo porjadka* [Institutions, Identities, Practices: Theoretical Model of Political Order], Moscow: ROSSPEN.
- Parsons T. (1998) *Sistema sovremennyh obshhestv* [The System of Modern Societies], Moscow: Aspekt-Press.
- Petrucijova J. (2010) Po sledam chelovecheskoj identichnosti [In the Trace of Human Identity]. *Mysl*, vol. 10, pp. 103–112.
- Ritzer J. (2002) *Sovremennye sociologicheskie teorii* [Modern Sociological Theory], Saint-Petersburg: Piter.
- Schuessler A.A. (2000) Expressive voting. *Rationality and Society*, vol. 12, no 1, pp. 87–119.
- Simonova O. (2008) K formirovaniju sociologii identichnosti [Toward the Emergence of the Sociology of Identity]. *Sociologicheskij zhurnal*, no 3, pp. 45–61.
- Tishkov V. (2001) *Jetnologija i politika. Nauchnaja publicistika* [Ethnology and Politics. Scientific Essays], Moscow: Nauka.
- Tsebelis J. (1997) V zashhitu teorii racional'nogo vybora [In Defence of Rational Choice Theory]. *Sovremennaja sravnitel'naja politologija: khrestomatija* [Handbook of Contemporary Political Science] (eds. G. Golosov, L. Galkina), Moscow: Moskovskij obshhestvennyj nauchnyj fond, pp. 52–83.
- Vignoles V.L., Schwartz S.J., Luyckx K. (2011) Introduction: toward an intergrative view of identity. *Handbook of Identity Theory and Research* (eds. S.J. Schwartz, K. Luyckx, V.L. Vignoles), New York: Springer, pp. 1–27.
- Vinogradenko G., Frolova I. (2011) Socializacija, internalizacija, identichnost': dialektika vzaimosvjazi [Socialization, Internalization, Identity: Dialectics of Relationship]. *Vestnik BashGU*, vol. 16, no 4, pp. 1389–1391.

## Video Socio

*Andrei Korbut*

Research Fellow, National Research University Higher School of Economics  
20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000  
E-mail: korbut.andrei@gmail.com

Review of *Video in Qualitative Research: Analysing Social Interaction in Everyday Life* by Christian Heath, Jon Hindmarsh and Paul Luff (London: SAGE, 2010).

## Содержание

Editor's Note.....	4
<i>Alexander Filippov</i>	
<b>POLITICAL PHILOSOPHY</b>	
The 17th-Century Political Cartesianism and Its Opponents, or, Imaging the State from Point Fixe.....	5
<i>Julia Ivanova, Pavel Sokolov</i>	
<b>RUSSIAN ATLANTIS</b>	
Russian Atlantis.....	25
<i>Andrey Teslya</i>	
“There Is No Chance to Understand What Russia Wants”: Slavophile Press and Serbia in 1880s.....	27
<i>Александр Котов</i>	
The Censored Sixth Article by Ivan Aksakov from the Series “On the Mutual Relationship Between People, Society and State”.....	41
<i>Andrey Teslya</i>	
<b>SCHMITTIANA</b>	
Glossarium.....	71
<i>Carl Schmitt</i>	
<b>TRANSLATIONS</b>	
Two Worlds of Action: Social Science, Social Theory and Systems of Sociological Refraction.....	75
<i>Phil Hutchinson</i>	
<b>ÉTUDES RICŒURIENNES</b>	
Narrative Identity as a Theory of Practical Subjectivity: An Essay on Reconstruction of Paul Ricoeur's Theory.....	100
<i>Jean-Marc Tétaz</i>	
<b>CULTURAL SOCIOLOGY</b>	
Cultural Sociology Against the Pharaoh: The “Performative Revolution” in Egypt.....	122
<i>Alexei Titkov</i>	
<b>ARTICLES AND ESSAYS</b>	
Social Identity: Rational Choice Theory as an Alternative Approach to Conceptualization.....	131
<i>Dmitry Davydov</i>	

**BOOK REVIEWS**

Video Socio.....	143
<i>Andrei Korbut</i>	
Abstracts.....	153