

Правительство Российской Федерации
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
(НИУ ВШЭ)

УДК 316.323

Рег. № НИОКТР АААА-А19-119061190042-0

Рег. № ИКРБС

УТВЕРЖДАЮ

Проректор НИУ ВШЭ

канд. экон. наук

_____ М.М. Юдкевич

«___» _____ 2019 г.

ОТЧЕТ
О НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЕ

МЕЖДУ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИЕЙ И ЭКСПРЕССИВНЫМ
СИМВОЛИЗМОМ: ДИСКУРСИВНЫЕ ФОРМАЦИИ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА
КАК ВЫЗОВ СОЦИАЛЬНОМУ ПОРЯДКУ
(заключительный)

Руководитель НИР,
зав. НУЛ «Центр фундаментальной социологии»,
д-р социол. наук

_____ А.Ф. Филиппов

Москва 2019

СПИСОК ИСПОЛНИТЕЛЕЙ

Руководитель темы:

Заведующий НУЛ ЦФС, д.социол.н.

подпись, дата

А.Ф. Филиппов

(введение, раздел 1,
раздел 4, заключение,
приложение А)

Исполнители темы:

Вед. науч. сотр., д.филос.н.

подпись, дата

А.В. Ямпольская

(раздел 5)

Вед. науч. сотр., к.филос.н.

подпись, дата

С.П. Баньковская

(раздел 5)

Вед. науч. сотр., к.юрид.н.

подпись, дата

А.В. Марей

(раздел 3)

Стар. науч. сотр.

подпись, дата

О.В. Кильдюшов

(раздел 4)

Стар. науч. сотр.

подпись, дата

М.Г. Пугачева

(список
использованных
источников)

Стажер-исследователь

подпись, дата

В.В. Башков

(раздел 2)

Стажер-исследователь

подпись, дата

М.В. Добровольский

(раздел 6)

РЕФЕРАТ

Отчет 181 с., 1 кн., 250 источников, 1 прил.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: ГОСУДАРСТВО, СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК, МОДЕРН, ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, НАРОД, СИМВОЛЫ, ИДЕНТИЧНОСТЬ, ИНАКОВОСТЬ, ОПЫТ, Я, ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, РЕЛИГИЯ, ДУХОВНОСТЬ, ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ

Цель исследования: изучение динамики фундаментальных мотивов социального поведения, прежде всего, поисков «спасения» как радикального избавления от тягот жизни, и новых форм экспрессивного символизма, разработка элементов «универсального словаря» теоретических описаний в ситуации взаимной непереводимости языков социологии, феноменологии и политической теологии, возрождающей традиции мышления, предшествующего политической философии Нового времени.

Используемые методы: исторический анализ философских, теологических и социологических источников, обобщение материалов эмпирических исследований современных религиозных практик и теоретическое конструирование понятий.

Результаты состоят в следующем.

Во-первых, произведена историко-теоретическая реконструкция понятия «политическая теология». Оно обычно ассоциируется с рядом работ Карла Шмитта, имеющих преимущественно полемический, политический (и уже во вторую очередь богословский) характер. В результате исследования показано, что здесь кроется большой, альтернативный конвенционально понимаемой социологии Макса Вебера проект новой дисциплины, которая в последние десятилетия переживает возрождение и заново актуализируется.

Во-вторых, впервые показаны философские истоки и, в связи с этим, подлинный смысл политической теологии раннего Шмитта, опиравшегося не только на работы католических реакционеров, но и на труды предшественника экзистенциалистской философии Серена Кьеркегора. Как социологию юридического понятия, так и концепцию суверенитета невозможно понять вне контекста работ Кьеркегора.

В-третьих, показана связь политической теологии в духе Шмитта с теоретическим переосмыслением истории европейской политической и социальной мысли. Прежде всего, это касается понятия народа и его концептуального оформления в политической философии Нового времени, давшей начало классической социологии.

В-четвёртых, в результате сопоставления политической теологии, социологии знания и философской антропологии как одновременно возникавших и взаимосвязанных проектов заново поставлен вопрос о продуктивном характере одного из наименее адекватно оценённых ресурсов неоклассической социологии Т. Парсонса — концепции экспрессивного символизма.

В-пятых, показаны альтернативные варианты этических, эстетических и политических решений проблемы диссоциации и гомогенизации диссоциированного и лишённого общего языка эмоций народа Нового времени. Одним из этих вариантов является культурная однородность, достигаемая самым решительным образом даже через либеральную толерантность; другим вариантом может считаться специфическая темпорализация «Чужака» в условиях модерна: Чужак может проявлять лишь «сомнительную, условную, приверженность» новой группе; для него уже не может быть «естественным» или «самым лучшим» ни новый образец группы, в которой он пребывает, ни свой прежний образец.

В-шестых, феноменология Чужака как внешне гетерогенного сопоставляется с феноменологией утраты идентичности, то есть с внутренней гетерогенностью. Обращение к философии Левинаса показывает, что само понятие моего опыта, моего времени и, следовательно, опыта и времени, однородного мне и другим, может быть поставлена под сомнение, а это означает репроблематизацию всего проекта возрождённой политической теологии.

В-седьмых, продемонстрировано, что в современных обстоятельствах такие принципиально эклектические, гетерогенные и не поддающиеся догматической интеграции практики как новые течения типа «new age» могут оказаться одной из фактически все более предпочитаемых форм ведения жизни, для осмысления которых нам потребуются новые теоретические ресурсы.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	6
1 Экспрессивный символизм, народ и политическая теология. К постановке проблемы...	11
2 К истории и подлинному смыслу политической теологии Карла Шмитта.....	28
2.1 Источники	31
2.2 Общее: интерпретация.....	36
3 Фигура народа в европейской политической мысли: от Цицерона до Гоббса	52
4 Люди Гоббса и политическая теология: философские истоки проблемы экспрессивного символизма.....	57
4.1 К постановке проблемы.....	58
4.2 Парсонс о Гоббсе	62
4.3 К новому пониманию Гоббса в социологической перспективе.....	65
4.4 Социальный порядок, культурная гомогенность и структурные пределы толерантности: Джон Локк о единстве политического народа модерна.....	73
5 К феноменологии современного субъекта: Я и Другой в отсутствие экспрессивного символизма	85
5.1 Темпоральная феноменология Инакости у А. Шюца (или рождение феноменологического социологизма).....	85
5.2 Проблема идентичности у позднего Левинаса: как Другой освобождает меня от меня самого	95
6 Спиритуалистическая этика и новый дух капитализма	105
6.1 Нью-эйджевский спиритуализм как религиозное и культурное явление	105
6.2 Консюмеризм и Нью-Эйдж: спиритуализм как манифестация Self.....	114
6.3 Корпоративный спиритуализм.....	119
6.4 Новая спиритуалистическая рациональность и опрокидывание традиции.....	125
6.5 Выводы.....	128
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	131
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	134
ПРИЛОЖЕНИЕ А А. Ф. Филиппов. «В ожидании чуда: социология репликантов как политическая теология («Бегущий по лезвию 2049»)»	148

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Понятийный аппарат и объяснительные схемы социологии связаны с проблематикой модерна: перехода от традиционных обществ к современным, внутренней динамики модерна, модерна и постмодерна и т. п. С модерном связан и особый статус социолога как привилегированного наблюдателя-просветителя. Последним большим социологически релевантным замыслом, воплощавшим идеи модерна, была (принятая также и социологами) концепция глобализации, которая, после сравнительно краткого периода «бури и натиска», отступала перед необходимостью признать неустранимое разнообразие культур и образов жизни. Модерн как универсальная стадия развития всего человечества был в некотором роде общим языком, давшим возможность хоть какого-то взаимопонимания. Не случайно крупнейшие социологи конца XX в. так держались за понятие модерна, даже понятие постмодерна встречая с большим скепсисом. Сомнения по поводу модерна, как и сомнения по поводу глобализации сильно подрывали позиции социологической теории в обществе. Кризис социологической теории, кризис доверия к модерну и восстановление интереса к политической теологии совпали не случайно.

До не столь уж недавнего времени считалась несомненной лишь секуляризация — отступление религии из всех сфер социальной жизни. Сродство секуляризации и социологии скрывалось тем, что последняя брала начало в политической философии Нового времени, то есть была и остается наследницей уже секулярного, светского способа мыслить политическое и социальное. Однако в наше время, когда за «секулярным веком» (выражение Чарльза Тейлора [1]) приходит эпоха так называемого постсекуляризма, это затрагивает социологию более непосредственно и, возможно, оказывается не менее важным, чем кризис концепции глобального модерна. Большие мыслители (а многие социологи пришли в науку из богословия, будь то ранние американские социологи, получавшие теологическое образование [2] или совмещавшие социологию с богословием, как недавно скончавшийся Питер Бергер¹), прекрасно отдавали себе отчет в более глубоком сродстве социологии и религии, чаще всего, однако, редуцируя политическую составляющую проблематики. Перекос либо в секулярно-модернистское, либо в постсекулярное не позволял ухватить существо того, что предлагала политическая теология.

¹ См. в первую очередь: [3]. Это довольно старая книга, важная для понимания идейной эволюции самого автора. Она была переиздана через два года после первой публикации с примечательным изменением названия. См. также его позднейшие труды, в которых во многом пересматриваются первоначальные интуиции. Напр.: [4].

В чем здесь суть дела? Подобно тому, как при своем возникновении социология пыталась выступить в качестве альтернативной теологии (наиболее известный и во многом скандальный пример — это позитивистская религия Огюста Конта), политическая теология попыталась при своем возникновении (точнее, при попытке ее восстановления) выступить в роли альтернативной социологии. Именно это и не было понято, и в настоящее время лишь постепенно начинает проясняться. Конечно, здесь есть свои причины. Постсекуляризм, кризис глобализации, антисциентистские настроения, возвращение этатизма, национализма и популизма, интуиция войны, точнее, перманентно возникающих и временно затухающих войн, являются не разрозненными тенденциями. Они связаны между собой и нуждаются в адекватном аппарате социальной науки. Главное, с чем ей предстоит иметь дело, — это распространение новых форм мотивации, новая динамика социального, которая с привычной точки зрения является не более чем кратковременной реакцией на модерн, но может оказаться куда более фундаментальным феноменом.

В России мы также почувствовали это. После исчезновения советской идеологии как эрзаца религии² новый запрос на спасение и востребованность трансцендентного сталкиваются с собственной динамикой культурной жизни, в которой формируется экспрессивный символизм — общепринятый язык выражения эмоций, оценок и т. п. Как показывает опыт XX века, подверженными влиянию новых или возрождающихся старых религий спасения оказываются не только «люди с улицы», но и интеллектуалы, для которых поклонение новым кумирам и символам веры становится истинным смыслом как жизни, так и творчества. Само по себе возвращение религии в тех формах, которые казались исчерпаны социологам-модернистам, не ставит социологию под сомнение, и социология религии, в целом, реагирует на это привычным способом: подходит к новым религиозным движениям, к отказу от светского образа жизни, от сциентистского мировоззрения и т. п. так, как подходил бы полевой антрополог к экзотическим формам верований и ритуалов. Религия оказывается лишь одной из культурных форм, более или менее влиятельной. Однако рост ее влияния имеет столь же роковое значение для социологии, как рост тоталитарных режимов в XX в. Он не вписывается в схему модернизации и секуляризации, то есть обе основных схемы социологии, задающие ей параметры саморефлексии и определения своего места в обществе. В данном исследовании мы сочетаем ресурсы, пригодные для решения типичных теоретических задач, связанных с обращением к проблематике религии в современную эпоху, с более глубоким исследованием характера

² В этом смысле более чем своевременной является публикация социологически наивной, а религиозно-философски — немного путаной, но очень богатой фактическим материалом и содержащей политико-теологические интуиции книги: [5]. Правда, здесь речь идет об истоках, следы которых почти не видны в позднейший период.

этих ресурсов как исторически контингентных, ограниченных и нуждающихся в переосмыслении.

Цель и задачи исследования. Изучение динамики фундаментальных мотивов социального поведения, прежде всего, поисков «спасения» как радикального избавления от тягот жизни, и новых форм экспрессивного символизма, разработка элементов «универсального словаря» теоретических описаний в ситуации взаимной непереводаемости языков трансцендентной реакции и экспрессивного «постпостмодернизма» (см.: [6]) предполагают решение нескольких важных задач.

Прежде всего, речь идет о том, что *само появление политической теологии* в период становления классической социологии поставило под сомнение социологию как науку. «Поставить под сомнение» не означает в данном случае «подорвать основы» в научном смысле. Вопрос ставился куда более принципиально: классическая социология рассматривала себя как в своем роде завершающий этап большого духовного движения, «третья стадия» в концепции Конта, «превращение социализма в науку» в марксизме и т. п. Политическая теология, выступившая на арену как реакция на революционный анархизм и классический либерализм, опознавала все это движение как контингентное, то есть такое, на котором лежит печать исторического решения. Решение могло быть другим, и оно может быть изменено снова. Это значит, что базовые интуиции социологии, которые легче всего распознать у Дюркгейма и М. Вебера, оказываются далекими от самоочевидности, а именно, базовых очевидностей модерна и секуляризации. Со стороны политической теологии всем ключевым социологиям модерна — социологии религии, социологии политики и социологии права — был противопоставлен не только экономизм, давший в результате более эффективную, чем социология, форму универсальной науки, но и юридизм, который может касаться также и сферы теологического (этим путем пошел, как известно, критик социологии Ханс Кельзен, основатель новейшего правового позитивизма и создатель чистого учения о праве). Но юридикно-политическое мышление породило также собственно политическую теологию, какой мы ее знаем в версии Карла Шмитта. Шмитт представляет именно то, что позже высокообразованный, но скрывавший некоторые истоки своего вдохновения Хельмут Шельски называл «антисоциологией» [7]³. «Политическая теология» — это антисоциология, потому что она подрывает несколько важнейших оснований социологического мышления. Она антисекулярная, она против ограничения

³ Настоящая антисоциология Шельски выстроена с явными отсылками к Макс Веберу, а также неявными — к Хансу Фрайеру и Карлу Шмитту. Она не была адекватным образом понята и принята, поскольку те, кто понимал истинный смысл его высказываний, были настроены непримиримым образом, на отказ от того, что было заложено в немецкой социологической традиции в самые продуктивные и трагические годы ее формирования. Более молодое поколение социологов просто не понимало, о чем идет речь, но инстинктивно сторонилось все более решительно правившего автора.

социологии некоторыми сегментами жизни общества, без вычленения главной и основной (и при том, конечно, против объявления такой центральной областью экономики), она возвращается к традиции мыслить социальное как политическое, а политическое — как единство суверенного решения и производства нормативности. Она является антилиберальным и, что очень важно, антипротестантским проектом. Социология на раннем этапе становления многим обязана католицизму, но в конце концов ее протестантская версия победила. Католическая в классическом варианте политическая теология Шмитта возвращает нас снова к истокам социологии как науки.

Политическая теология Шмитта прошла два этапа. На первом она была представлена как универсальный проект, в который была, так сказать, зашита оригинальная версия социологии знания, знаменитая «социология юридических понятий», которую с известными усилиями и можно было сопоставить с большим социологическим проектом Вебера. На втором она получила отчасти новое измерение: историческую ретроспективу европейского права народов, которое эволюционировало от единства двух параллельных порядков: теологического и юридического. Универсальный взгляд на мировую историю уже не позволял уловить те моменты конкуренции с социологией Вебера, которые были видны с самого начала, и прежде всего — отказ от исследования мотивации как сугубо внутреннего дела, которое может находиться в разных отношениях с миром как внешним.

Историческим обстоятельствам появления политической теории до сих пор уделялось недостаточно внимания. Существует лишь один заслуживающий внимания труд, написанный более четверти века назад и не получивший, к сожалению, никакого развития. Это работа Герхарда Вагнера «Теория общества как политическая теология: Критика и преодоление теории нормативной интеграции» [8]⁴. Главный ее недостаток с сегодняшней точки зрения состоит совсем не в том, что в ней — неожиданным для многих ученых в то время образом — политическая теология опознается в социологической теории, классической и постклассической. Это в наши дни можно считать хоть и не общепризнанным, но по меньшей мере широко распространенным знанием. Гораздо меньшего внимания обращало на себя до сих пор то обстоятельство, что создание политической теории словно бы из ничего Карлом Шмиттом (с опорой на предшественников, конечно, но лишь в смысле богословия и политической философии, но не в смысле продолжения или развития аналогичных проектов) может быть правильно понято только как большой проект, ставящий под сомнение другой большой проект — классическую социологию, прежде всего, ее ключевой фигуры — Макса Вебера. Шмитт —

⁴ Несмотря на все свои достоинства, книга явно выпадала из тогдашней повестки социологической теории, сильно опередив ее, а в настоящее время, напротив, отстала от актуальной повестки.

не просто критик Вебера, отдельных аспектов его учения или политических пристрастий. Быть может, самым примечательным и совершенно недооцененным обстоятельством является место публикации трех из четырех «глав к учению о суверенитете» (подзаголовок книги Шмитта «Политическая теология») [9]. Казалось бы, давно изученная вдоль и поперек, эта книга может быть понята совершенно иначе, если мы обратим внимание на то, что она появляется в год своей первой публикации (1922) как отдельная брошюра и *как текст, поданный в сборник памяти Макса Вебера*. Именно отсюда мы и стартуем.

1 Экспрессивный символизм, народ и политическая теология. К постановке проблемы

Классическая социология не нуждалась в понятии народа. Это тривиальное, но очень важное соображение мы кладем в основание всех дальнейших рассуждений. Встречая время от времени в работах классиков упоминания о «нации», о «гражданах» той или иной страны, об обществе, под которым, строго говоря, понимается, как давно уже было замечено, в частности, Э. Гидденсом, гражданское общество определенного государства, мы с тем большей легкостью избегаем соотнесения их с предшествующей традицией политической философии, чем реже задаемся вопросом о том, куда, собственно, делся народ как основное понятие политической мысли на протяжении веков. Нельзя сказать, что понятие «народ» вообще не встречается в социологии. Однако его значение, пожалуй, лучше всего показано в маргинальной по отношению к классике, хотя в свое время претендовавшей на лидирующие позиции социологии Ханса Фрайера. В частности, в знаменитом манифесте радикального консерватизма «Революция справа» [10], своеобразном дополнении и политической расшифровке его главной социологической работы «Социология как наука о действительности» [11], речь идет именно о том, что народ не может быть отождествлен ни с одним сословием, ни с одним классом. Народ — это категория политической динамики, а не социальной статике. В отличие от социальной революции, эмансипирующей общество, речь должна идти об эмансипации государства. То, что таким образом социология возвращается обратно в политическую философию, было понятно само собой, и это проявилось в ряде публикаций Фрайера, в том числе прямо декларирующих «этику политического народа» [12]. Однако исторически политическая философия Фрайера была глубоко, справедливо и непоправимо дискредитирована (пусть и ограниченным) сотрудничеством с нацистами и своеобразной, расовой интерпретацией «народа» в Германии времен нацизма. Это обстоятельство надо иметь в виду при обращении к сочинениям Фрайера точно так же, как при работе с текстами Карла Шмитта: из них необходимо извлекать эвристические методы, логическую структуру, надо работать с теми же классическими источниками (будь то Макиавелли или Гегель), но необходимо видеть и опасности социологического радикализма. Тем не менее, даже в наиболее радикальных вариантах это достояние политической и социальной мысли. И сами по себе, и в контексте развития конвенциональной социологической теории они представляют большую важность. Здесь лишь необходимо определиться со статусом критики, которая должна быть на них направлена, и теми результатами, которые мы рассчитываем получить.

Ресурсы теории лучше всего проявляются под огнем критики. Если она выдержит критику и выживет, это докажет, что она более устойчива, чем казалась на первый взгляд. Социология Макса Вебера, каким бы большим влиянием она ни пользовалась сегодня, часто подвергается нападкам и ставится под сомнение, при том, что она пережила несколько предыдущих атак. Возможности и перспективы социологии Вебера приходится, конечно, доказывать заново, однако за ней — история побед, история успешно отраженных атак. Однако, что значила полемика с Вебером и, посмертно, против веберовской социологии для тех, кто ее атаковал, какие это были атаки, какую критику сам Макс Вебер и его преемники так успешно отвергали? В первую очередь это были нападки со стороны конкурирующих социологов, но нередко его атаковали историки и экономисты. В каком-то смысле здесь уже установилась полная определенность, потому что историческая и экономическая критика Вебера, что называется, ходит по кругу, выдвигая одни и те же аргументы, которые, при всей их релевантности, оказываются исторически обреченными на неуспех. Это заслуживает отдельного рассмотрения. Однако некоторые аспекты полемики современников с Максом Вебером недооценены, в частности, современное значение критики Вебера со стороны Карла Шмитта, Макса Шелера и Ханса Фрайера⁵. Между тем, здесь до сих пор можно найти много идей, которые нуждаются в переосмыслении, и проектов, не реализованных и недооцененных. Ниже речь пойдет об одном из таких проектов.

Мы обращаемся к критике Вебера со стороны Карла Шмитта. Хорошо известно, что «политическая теология» Карла Шмитта широко востребована в современном мире идей, при том, что словосочетание «политическая теология» имеет большее значение, чем сама его концепция, и что снова и снова политическая биография Шмитта подвергается критическому анализу, чтобы свести на нет всю его работу⁶. Однако вся доктрина Карла Шмитта с самого начала была весьма амбициозным предприятием, и мы можем показать, во-первых, что Шмитт в своих более ранних публикациях ориентировался на социологический проект Вебера⁷, решительно критиковал его и противопоставлял ему свой

⁵ Критику Макса Вебера у Макса Шелера и Ханса Фрайера до сих пор подробно исследовал у нас только Ю. Н. Давыдов. См.: [13]. Правильно понять эту критику, в свою очередь, можно только с учетом большого теоретико-социологического проекта самого Давыдова, который еще нуждается в адекватном представлении. В этом отношении его анализ работ Шелера — гораздо более подробный и неоднократно в той или иной форме воспроизводившийся в разных публикациях — представляет, как ни странно, меньший интерес, поскольку речь идет о критике Шелером Вебера, и гораздо больший, поскольку речь идет о социологии знания Шелера. См. из наиболее значительного: [14].

⁶ О биографии и основных понятиях Шмитта нам приходилось писать неоднократно. См., например: [15]. Это позволяет нам в этом тексте обойтись как без релевантных цитат, так и без биографических подробностей. Речь идет прежде всего о принципиально новом прочтении того, что казалось хорошо понятным.

⁷ «Исторически самое сильное влияние идей Вебера можно найти в работах Карла Шмитта, где они, конечно, появляются в форме, которая, безусловно, не соответствует первоначальным намерениям Вебера»,

проект политической теологии, а во-вторых, хотя социология Макса Вебера (или социология, разработанная в духе Макса Вебера) может выдержать такую критику и все еще располагает богатыми ресурсами для продуктивной работы, даже с учетом социологического смысла политической теологии, это не значит, что подход Карла Шмитта в социологическом смысле можно считать полностью преодоленным или, точнее, не представляющим никакого интереса в будущем. Дело обстоит прямо противоположным образом. Напомним, однако, сначала несколько важных исторических фактов, которые, как ни странно, часто ускользают от внимания.

«Политическая теология» — брошюра, выпущенная Карлом Шмиттом в 1922 году с подзаголовком «Четыре главы к учению о суверенитете». В следующем году первые три главы этой книги появились в большом двухтомнике «Памяти Макса Вебера» [17] с дополнительным заголовком «Основные проблемы социологии». Главами (единство текста там никак не обозначено) Шмитта открылся второй том (и часть V) сборника, которая называется «Структурные проблемы современного государства». Здесь можно найти статьи самых значительных юристов веймарского времени. Слово «социология» встречается в названиях работ Карла Бринкмана и Карла Лёвенштейна, а также — у Карла Шмитта, который включил сюда свои главы с общим заголовком «Социология понятия суверенитета и политическая теология». Таким образом, «социология» была акцентирована Шмиттом четыре раза: 1) он поместил главы в книгу, которая была посвящена памяти известного социолога и озаглавлена «Основные проблемы социологии»; 2) он оказался среди юристов, которые также указали в названиях своих работ слово «социология» (это, впрочем, могло быть не преднамеренно); 3) он озаглавил свой раздел, используя слово «социология»; 4) он назвал параграф третьей главы «Социология юридических понятий, особенно понятия суверенитета».

Карл Шмитт никогда больше не представлял свою «политическую теологию» как разновидность социологии, даже во втором издании первой книги (1934), которое появилось с новым предисловием, а также в «Политической теологии II» (1970), его последней самостоятельно написанной книге, появившейся при его жизни. Поэтому сегодня трудно понять, что означает этот контекст, публикация основной части «Политической теологии» в собрании социологических трудов, для уяснения притязаний его работы. Не будем придавать слишком большого значения этим обстоятельствам, которые допускают различные толкования; в конкретной исторической ситуации могло быть несколько причин для приписывания одного и того же текста к разным дисциплинам,

— писал Вольфганг Моммзен [16, Р. 2], где Карлу Шмитту — в отличие от куда более мелких фигур — не посвящена специальная глава и где его имя появляется только во Введении и в Указателе имен.

в том числе, по крайней мере, предположительно, к социологии, которая как раз начала утверждаться как университетский предмет. До этого в Германии нельзя было стать профессором *только социологии*, ее не признавали чиновники, требовалось перечисление нескольких предметов в названии кафедры. В 1923 г. первую профессуру по социологии получил Ханс Фрайер, молодой, но уже влиятельный философ, и Шмитт мог просто примериваться к перспективам для развития карьеры. Но это, повторим, неважно, как не важно и то, что Шмитт лично встречался с Вебером в Мюнхене, посещал его семинар для молодых преподавателей и был у него с визитом дома, что Шмитт находился среди слушателей двух знаменитых лекций Вебера «Наука как профессия» и «Политика как профессия». Гораздо важнее то, что в одно и то же время Вебер окончательно определился со своей узкой специализацией и включил слово «социология» в названия важнейших трудов («Собрание сочинений по социологии религии», «Основные социологические понятия», которые вошли в качестве первой главы в «Хозяйство и общество» и как отдельный текст в посмертное издание методологических статей), социология в немецких университетах получила новые шансы, а Шмитт, так сказать, подключает к социологии «Политическую теологию», которая не просто является «одной из» его работ, но составляет сердцевину его мира идей. Но даже это будет означать слишком много исторической конкретики. Она бывает нужна для лучшего уяснения сути дел, но не заменяет теоретического исследования.

Главный наш тезис заключается в том, что «политическая теология» Шмитта была и остается вызовом всему проекту социологии Макса Вебера, причем не в политическом смысле, не в качестве антилиберальной доктрины, а в точном смысле слова, как альтернативный проект. Разумеется, ни тогда, ни тем более сейчас Оглядываясь назад, мы видим, что развитие социологии пошло по пути Макса Вебера, хотя это был лишь один из возможных путей, но именно внутри того большого, не Вебером придуманного социологического проекта, который два века остается рамкой социальной науки. Вебер, как и многие другие значительные социологи, старался направить эту науку в нужное русло, правильно определить ее предмет и задачи, но именно поэтому он не выдумывал новой науки. Шмитт же ставил под сомнение и думал об альтернативе самому движению европейской истории, которое сделало возможным социальные науки, в том числе и социологию.

Вебер и Шмитт *всегда* были антагонистами (возможно, более точно будет сказать, что Шмитт был антагонистом Вебера), несмотря на то, что при жизни Вебера Шмитт выпустил только одну большую книгу («Политический романтизм», 1919), а другую, возможно, незадолго до смерти Вебера в 1920 г., только закончил писать («Диктатура»,

1921). Через несколько лет Шмитт сформулировал свои анти-веберовские идеи в небольшой работе «Духовно-историческое состояние современного парламентаризма» (1923) и в «Политической теологии». Внешне — и только внешне — эти идеи носят чисто политический или политико-правовой характер. Шмитт здесь выступает противником либерализма. Он считает, что парламентская демократия полностью исчерпана, он критикует «болтливых»⁸ буржуазных либералов как преемников политического романтизма с его идеалом бесконечного разговора. Либерализм, согласно Шмитту, отнюдь не тождествен демократии, потому что всякая демократия предполагает идентичность правящих и управляемых и однородность (гомогенность) народа, который исключает из себя тех, кто к нему не принадлежит. Однако гомогенный политический народ не нуждается в обсуждениях между противоборствующими сторонами, он уверенно противостоит другим народам, которые он определяет как врагов. Реальное существование народа является политическим, а политическое предполагает различие между другом и врагом. Понятие политического, в свою очередь, является предпосылкой понятия государства. Государство — это конкретное понятие, привязанное к определенной эпохе. Современное территориальное государство, таким образом, — это не просто политический статус народа (одно из определений, которое дает Шмитт). Как реальное государство, оно развивается в ходе распада великого «единства порядка и местоположения», христианской империи. Ее политико-правовое единство, прежде всего в форме *ius publicum Europaeum* утрачено, потому что территориальная определенность закона вряд ли может быть сохранена при переходе европейцев к скорее морскому существованию, то есть от твердой земли к морю, а затем к включению всей Земли (поверхности планеты, а не только суши) в правовые нормы современной эпохи.

Здесь необходимо сделать краткое отступление. С современным понятием государства, как и любым политическим понятием, связаны некоторые первичные интуиции. Их первичность относительна. Они зависят от эпохи, языка, школьного преподавания географии и событий новостной среды. Нам кажется несомненным то, что когда-то не было очевидным, но постепенно отвердело, отложилось как продукт дискурса. Большой ошибкой было бы переносить наш опыт на опыт предшествующих эпох. Не только теоретически, в политической философии и юридической науке, но и практически такое государство, каким представляют его современные географические карты и школьные учебники истории, существует сравнительно недавно и, возможно,

⁸ Критику понятия «вечного разговора» у романтиков, продолжающуюся в критике либерального «дискутирующего класса» (термин Доносо Кортеса), надо сопоставлять с критикой «болтовни» (Gerede) у Хайдеггера в «Бытии и времени». Здесь рано обнаруживаются переклички.

просуществует еще недолго. Ни на теории, ни на интуиции мы не можем полагаться с уверенностью. Даже те, кто разделяет общие интуиции, могут по-разному трактовать государство в теории. Но также и среди участников одного и того же дискурсивного сообщества мы можем обнаружить противоположные интуиции: они оперируют общими для них понятиями, но имеют разный жизненный опыт, одно и то же понятие отсылает к разным жизненным мирам. Более продуктивная теоретическая работа должна состоять по меньшей мере в том, чтобы само это положение дел продемонстрировать с полной ясностью.

Сегодня кажется очевидным, что всякое государство (за очень редкими исключениями) где-то находится, у него есть территория. Если бы мы взглянули на его территорию извне — это совсем не простая задача, но ее сложность маскируется нашей привычкой к картам, —то увидели бы, повторим, что государство как страна, занимающая территорию, — это пространственная форма. Однако проблема современного государства состоит в том, что его границы не только определяют территорию суверенной власти, но и проницаемы для движения людей, товаров, потоков информации. Границы маркируют не порог непреодолимости, а некоторого рода прерывность. Их можно при определенных условиях и по определенным правилам пересечь. Граница — это способ организации перехода. Интуицию пространственной формы можно совместить с интуицией преодоления границы, но если интуитивно станет ясно, что территория теряет значение, то и понятие государства поменяется самым радикальным образом. Вместе с интуицией территории теряют смысл и некоторые категории, так или иначе эту интуицию предполагающие, в частности, то понимание международного права, которое основано на признании суверенитета государства над своей территорией.

Пространство государства принадлежит нашему внешнему опыту как некоторое вместилище вещей, находящихся внутри его границ, а также область устроенных им коммуникаций, будь то нумерованные дороги, охраняемые мосты, почтовые станции или — добавим измерения — акватории портов и контролируемые воздушные эшелоны. Созерцание формы находит себе частные подтверждения, когда мы пересекаем охраняемые и внятно обозначенные границы, изучаем официальную статистику и оперируем данными опросов по национальной выборке. Так или иначе, прямо, через опыт тела, или косвенно, ориентируясь на то, что заключено внутри границ государства, мы подтверждаем воспитанную уроками истории и географии интуицию его пространственной формы. На этой очевидности основывается и знаменитое определение государства, данное Максом Вебером, который подчеркивает, что территория государства — его важнейший признак. Легитимное насилие легитимно лишь внутри границ государства.

Самоочевидность территориальной формы несет в себе опасность. Бреннер и его соавторы справедливо усматривают здесь то, что, вслед за Агню, они называют «территориальной ловушкой»: «Во-первых, говорят, что государство обладает суверенным контролем над своими территориальными границами. Это подразумевает, что взаимоисключающие, территориально замкнутые и унитарные государственные субъекты составляют основные единицы глобальной политической системы. Во-вторых, отсюда следует, что бинарное противостояние между «внутренним» и «иностранным» рассматривается как фиксированная особенность современной межгосударственной системы. Это устанавливает национальный масштаб как онтологически необходимую основу для современной политической жизни. И, в-третьих, государство задумано как статичный, вечный территориальный «контейнер», охватывающий экономические и политические процессы» [18, Р. 2]. Основополагающее различие, которое делает возможной работу с традиционно понимаемым принципом территориальности, это различие внутреннего и внешнего. Государство в узком смысле, государство-контейнер может содержать что-либо внутри, потому что его границы отделяют это внутреннее от того, что находится вне его. Внутренне и внешнее в точном, узком смысле различаются именно в пространстве. В повседневном представлении это различие символизируют, например, городские стены или проведенные по твердой почве разграничительные линии, межи, проволочные ограждения и т. п. Государство на своей территории обладает способностью более прочного соединения людей вместе, оно разделяет, чтобы соединить. Оно не может гарантировать солидарность на своей территории, но оно может разделить и распределить по достижимости тела людей. Мы сейчас увидим, какое значение это имеет для прояснения статуса народа и конфронтации политической теологии и экспрессивного символизма.

Пространство государства — это среда, в которой проходят границы. Внутреннее, внешнее и граница между ними находятся в одной и той же среде. Точнее, внутреннее, став внутренним, становится радикально иным по отношению к внешнему, но продолжает быть диалектически связанным с ним, потому что иначе разделение внешнего и внутреннего общей для них границей не было бы возможным. Среда изначально должна быть такой, в которой граница не просто может быть проведена, но, будучи проведенной, сохраняется, позволяет увидеть различие внутреннего и внешнего. Среда должна быть плотной, следы — устойчивыми, способы проведения и сохранения границы — доступными. Чего не даёт естественная среда, восполняет своим усилием человек. Пребывание человека внутри государственных границ дает основание для отождествления множества граждан с неким

особым агрегатным состоянием социальности, которое может рассматриваться по-разному в оптике разных теорий.

Начиная большое исследование по истории права народов, Карл Шмитт в 1950 г. писал: «Земля представляет собой надежное основание, несущее на себе ограды и изгороди, межевые камни, каменные стены, дома и прочие строения. В них наглядно проявляются порядок и локализация совместной жизни людей. Благодаря им обретают зримые черты семья, род, племя и сословие, виды собственности и соседства, а также формы власти и господства. Итак, земля трояким образом связана с правом. Она хранит его в себе как награду за труд; она обнаруживает его на своей поверхности как четкую границу; и она несет его на себе, как публичный знак порядка. Право восходит к земле и связано с землей. Именно это имеет в виду поэт, говоря о справедливейшей земле, *justissima tellus*. Море не знает такого очевидного единства пространства и права, порядка и локализации. Хотя рыба, жемчуг и прочие морские богатства тоже добываются людьми в поте лица своего, однако не так, как плоды земной почвы, приносимые сообразно внутренней мере посева и урожая. К тому же в море нельзя ни засеять поле, ни провести четких линий» [19, С. 8–9]. Хотя овладение морем, захват моря, изгнание пиратов Шмитт рассматривает как историческое событие, все же «великие изначальные акты права связаны с земными локализациями. Это захват земель, основание городов и колоний» [19, С. 11]. Народ становится оседлым на земле, именно на земле происходит разделение внутреннего и внешнего. Соединение пространства и права связано у Шмитта с противопоставлением двух стихий: земли, на которой границы видимы, и моря, на котором границы не видимы, а потому созерцанию не на чем остановиться. Конечно, ограниченную применимость этой противоположности видел и Шмитт. И все же здесь есть та самая первоначальная убедительность интуиции: по морю может быть проведена только воображаемая граница, точно так же, как и по воздуху. Конечно, она может быть показана на картах, установлена соглашениями, зафиксирована приборами. Несмотря на все совершенство современных приборов, вопрос нарушения водного или воздушного пространства до сих пор является одним из самых сложных и самых спорных. Ощутимое и воображаемое, несомненное и конвенциональное по-прежнему сильно различаются.

Непроницаемость, полная или частичная отделенность внутреннего от внешнего метафорически переносится с территорий на другие среды и оказывает влияние на логику вообще и логику мышления о государстве в частности. Само по себе различие сред не имеет критического значения. На современных картах государства граничат друг с другом, и даже если часть границы условно проходит по морю и оспаривается, это не влечёт за собой полного отказа от интуиции «территории». Твёрдая земля — исторически, возможно, —

один из истоков идеи государства-контейнера, а в наше время — всего лишь наилучший способ ее визуализации. Но конструкция пространства как среды, наиболее пригодной для неподвижного контейнера, — тоже исторический факт, так не всегда было, и ничто не подтверждает этого лучше, чем история фронтиров, не линий, но граничных областей⁹.

Это именно то, к чему приходит его проект на переломе от «Политической теологии» к «Политической теологии II»¹⁰. Вся полемика против классической социологии уже завершена, вместе с тем политическая теология, как предполагается большинством современников, уже «похоронена» работой Эрика Петерсона «Монотеизм как политическая проблема». Попытку заново расставить здесь акценты Шмитт предпримет еще не скоро, в «Политической теологии II», то есть почти через двадцать лет. Мы можем пока оставить этот опыт в стороне, нам важен именно первоначальный импульс.

Вернемся к началу полемики Шмитта против Вебера. Чтобы лучше понять позицию Шмитта, мы можем пойти обходным путем. Некоторые важные разъяснения одновременно со Шмиттом сделал большой немецкий философ, также пробовавший свои силы в социологии, Макс Шелер. Именно Шелер, в то время как Шмитт придумал «социологию понятия», задумал грандиозный проект социологии знания. Не Мангейм, которого мы можем считать отчасти эпигоном Маркса, Шелера и Шмитта, но именно эти двое последних внесли наибольший вклад в становление социологии знания как перспективной дисциплины, которая по сути могла бы конкурировать с *Geisteswissenschaften*, т. е. заменить собой социологию и — о чем ни тот, ни другой не говорят — поставить под сомнение всю политическую философию нового времени, без которой социология просто не могла бы возникнуть. По ряду причин Шелер предпочел разрабатывать далее не социологию знания (его крупнейшим достижением остается книга «Формы знания и общество»), но философскую антропологию, а Шмитт, хотя и утверждает в 1933 г., что с момента первой публикации «обнаружилось много случаев применения политической теологии», обращает основное внимание на политическую науку и юриспруденцию¹¹. Тем более важными являются их высказывания начала 1920-х гг.

⁹ Помимо широко известных работ по социологии фронта, см. также с точки зрения истории международного права: [20].

¹⁰ Более пристальное изучение его работ конца 30-х — начала 40-х гг. должно было бы показать, как подготавливалась книга о номосе земли. В это рассмотрение мы бы включили тогда и книгу о Гоббсе (1938 г.), и брошюру о порядке больших пространств (1940 г.), и конечно, важнейшую статью о Савиньи и европейской правовой традиции. Однако это увело бы нас от критически важного сопоставления с Вебером и Шелером и от сути первоначального проекта. См. в качестве одного из важных разъяснений: [21].

¹¹ Недоучет переключек Шелера и Шмитта составляет одну из проблем и важнейших недостатков работы исследователей Шелера и истории социологии знания. Переключка Шмитта и философской антропологии исторически ограничилась важной отсылкой Шмитта к Плеснеру в последнем издании «Понятия политического» в донацистский период, и важной отсылкой Плеснера к Шмитту в книге «Власть и человеческая природа» (1931). Реконструкцию антропологии Плеснера и политической философии Шмитта

В работе «Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung» (1922) [23] Шелер проводит замечательный анализ знаменитой лекции Вебера «Наука как призвание и профессия». Хотя он очень осторожен и не допускает никаких личных нападок на недавно умершего *мастера*, его критика беспощадна. Шелер не мог и не хотел принять ту очень специфическую комбинацию учености и ведения жизни, которую предлагал Вебер. Шелер не хотел давать оценки веберовскому неоязычеству, он относился к его темным речам о «демонах», которые снова появляются в современном мире, подобно временам Древней Греции, как к «слишком личным заявлениям», но он извлек важные выводы из лекции Вебера. Он называет Вебера «номиналистским волонтаристом с кальвинистскими взглядами без кальвинистской структуры убеждений» [23, S. 4] и задается вопросом: «Что же, по Веберу, приводит к «полаганию» мировоззрения и обладанию мировоззрением, если наука, философия, учение о мировоззрениях здесь бесполезны? Вебер отвечает: либо традиция, нравы, органическое пребывание рожденного и воспитанного в том кругу, где традиция и нравы господствуют, судьба классов или народов, либо же «харизматический пророк» (понятие о котором должно быть опять-таки свободным от ценностей и далеко выходить за пределы религиозного, как тип того, кто является примером, вождем, например, как демагог, «*heureux general*», экономический лидер, вождь класса и т. д.).» [23, S. 3]. Здесь в дело вступает совершенно иррациональная суггестивная власть пророка, здесь речь о решении, а не о глубоком истинном понимании. И вот что примечательно: вот что является особенно трагическим, действительно, фактически, ужасным фактом: «пророка», «Спасителя» нет. Поэтому существует только одно отношение: эсхатологически окрашенная жажда пророка и в то же время терпеливое пребывание во тьме, в «ночи», которая нас окружает. Одна только аскетическая «наука» и не полагающее ничего «учение о мировоззрениях» все еще могут существовать в эту «ночь» [23, S. 4].

Возможно, это ключевое рассуждение именно для социологии, если посмотреть на нее глазами критиков Вебера в 1922 г. Шелер, как мы знаем, ставит на место «учения о мировоззрении» важнейшее различие *трех воззрений*: «воззрения на мир» (так мы переведем здесь классический термин «Weltanschauung», обычно переводимый как «мировоззрение»), «воззрение на себя» и «воззрение на Бога». Наука, продолжает Шелер, — и тут он несколько раз выразительно подчеркивает свое единодушие с Вебером — не имеет никакого отношения к полаганию воззрения на мир. Позже он это понимание науки встроил и в свой проект философской антропологии. Шелер рассмотрел, разумеется, в пределах тогдашнего состояния научного знания, разные подходы к определению

как единого текста предпринял в свое время Рюдигер Крамме, однако интерес его был чисто исторический, не теоретико-социологический. См.: [22].

специфики человека [24]. Среди аргументов, которые он подверг критике, был и такой: человек обладает уникальной способностью к овладению миром (а ведь овладение миром, как мы помним, это один из важнейших моментов социологии религии Вебера, правда, терминологические переключки мы здесь не прослеживаем), которой нет у других живых существ. Шелер отвечал на это, что между Эдисоном (взятым только как техник) и умным шимпанзе различие состоит лишь в степени (умений). Это, скорее всего, совершенно неправильно, и позже Гастон Башляр возразил Шелеру, что утверждать подобное может лишь тот, кто не понимает устройства современной науки и основанной на ней техники [25, С. 330 и далее]¹². Однако не так прост и аргумент Шелера, который не принимает современную науку в том смысле, что он считает возможным рассматривать мир так, словно бы в нем не было человека. Этот аргумент, как мы знаем, позже появляется, например, у Рикера с его критикой онтологии третьего лица аналитических философов действия. Но главное, что не устраивает Шелера, — это «растворение» у Вебера и философов его круга всей содержательной (материальной) философии в «учении о мировоззрении», что влечет за собой такую же релятивизацию и теологии, как естественной, так и догматической, а также учения о праве. Под этими словами мог бы подписаться и Карл Шмитт! Шмитта не могла удовлетворить социологическая перспектива, как бы сам он ни стремился охарактеризовать свои усилия в качестве социологических, именно потому, что ему было интересно и важно прослеживать не все возможные социологические устройства понятий, но именно те, что имели отношение к другой, более важной задаче. И задача эта состояла отнюдь не в том, чтобы как-то освоиться с модерном и его последствиями, какими бы негативными они ни были. Здесь Шмитт совсем не мог сойтись с Вебером. У этого есть и методические, и содержательные следствия.

Если Макс Вебер использовал старое слово «Избирательное сродство» (скорее взятое из знаменитого романа Гете, чем науки химии его времени), чтобы описать отношения между религией и экономикой, то Шмитт говорил о «систематической структуре», знание которой необходимо для социологического рассмотрения этих понятий.

Приведем большие цитаты. Шмитт показывает сначала, что «социология юридических понятий предполагает наличие последовательной и радикальной идеологии. Грубым заблуждением было бы полагать, что в этом заключается спиритуалистическая философия истории в противоположность материалистической. Утверждение Макса

¹² Важное для нас возражение Башляра Шелеру таково: «Эдисоновское изобретение мыслимо лишь при условии преодоления человеком прерывности опыта. Совершенно непредставимо, чтобы некий ум — животного ли, первобытного человека или даже философа — мог осуществить эдисоновский эксперимент» [25, С. 332].

Вебера в его критике штаммлеровской философии права, что радикально материалистической философии истории можно неопровержимо противопоставить столь же радикально спиритуалистическую философию истории, конечно, превосходно иллюстрируется политической теологией эпохи Реставрации. Ибо контрреволюционные авторы объясняли политические перемены изменениями в мировоззрении и возводили Французскую революцию к философии Просвещения» [26, С. 39], а революционеры, конечно, наоборот, объясняли дело так, что политические обстоятельства вызвали религиозные изменения. В конечном счете, к этому сводится и марксизм. «И спиритуалистическое объяснение материальных процессов, и материалистическое объяснение духовных феноменов пытаются выявить причинные связи. Вначале они устанавливают антагонизм двух сфер и затем снова превращают это противоречие в ничто путем редукции одного к другому, — прием, с методической неизбежностью превращающийся в карикатуру» [26, С. 40]. Так и теорию относительности можно объяснить политико-социальными факторами, говорит Шмитт, и он если и иронизирует, то все же попадает в точку, потому что такие попытки среди марксистских авторов того времени действительно были. Но дальше он говорит, что, хотя это можно трактовать как социологию понятия, он этим заниматься не станет. А вот у Вебера есть нечто иное, и он находит у Вебера более продуктивный социологический метод, «который ищет для определенных идей и интеллектуальных образований типичный круг лиц, в силу своего социологического положения приходящий к определенным идеологическим результатам. Так что когда Макс Вебер возводит дифференциацию предметных областей права к появлению обученных знатоков права, должностных представителей правосудия, то это именно социология юридических понятий в указанном смысле. Социологическое «своеобразие круга лиц, профессионально занимающихся формированием права» обуславливает определенные методы и очевидности юридической аргументации. Но и это еще не является социологией юридического понятия. Сведение понятийного результата к социологическому носителю — это психология и констатация определенного вида мотивации человеческого действия. Конечно, это социологическая проблема, но не проблема социологии понятия. Если этот метод применяют к результатам духовной деятельности, то начинают объяснять их средой или даже при помощи остроумной «психологии», которая известна как социология определенных типов: бюрократа, адвоката, профессора на государственной службе» [26, С. 40–41]. Мы видим, что Шмитта, в общем, не устраивает у Вебера нечто подобное тому, что не устраивает Шелера. Есть некая социология вообще, она принимает разные виды, она у Вебера не спиритуалистическая и

не марксистская, но он не доходит, по Шмитту, до сути дела, именно потому, что Вебер рассуждает очень по-социологически.

«Нечто совсем иное есть та социология понятий, которую мы предлагаем и которая единственно имеет перспективы на получение научного результата применительно к такому понятию, как понятие суверенитета. Она предполагает, что, выходя за пределы совокупности юридических понятий, ориентированных на ближайшие практические интересы правовой жизни, [можно] обнаружить последнюю, радикально систематическую структуру и сравнить эту понятийную структуру с переработкой в понятиях социальной структуры определенной эпохи. Тут не важно, является ли при этом идеальное радикальной понятийности отражением социологической действительности или же социальная действительность понимается как следствие определенного вида мышления, а потому также и действия» [26, С. 41].

В то время как Шмитт ищет «последнюю, систематическую структуру» в сознании эпохи, не следует просто рассматривать ее как еще одну версию идеализма. Речь идет о чем-то еще, последние свидетельства, которые определили опыт и действия во всех областях. «Метафизическая картина мира определенной эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидным этой эпохе как форма ее политической организации» [26, С. 42].

Это антисоциологическая и анти-веберовская социология. Здесь прямо введено понятие «картина мира» — центральное для социологии религии Вебера. Но у Вебера, как показал Шелер, происходит релятивизация, которую Шмитт опознает как специфически социологический метод: есть профессиональные группы, у одной есть склонность к одной картине мира, у другой — к другой, социолог соотносит одно с другим, не обязательно занимаясь редукциями, но всегда усматривая каузальные связи. Шмитт не случайно, предполагает, что та наука, которую он сам предлагает, имеет отношение к процессам и результатам человеческих действий. Но это — все. Чтобы сделать следующий шаг, Шмитт должен был бы, подобно Веберу, признать, что люди в своей исторической реальности могут иметь любые, в том числе религиозные (и разных религий и сект) или светские мировоззрения. И тогда с небольшими уточнениями, по сравнению с Вебером, получится обычная социология. Шмитт, однако, предлагает другой подход, гораздо более радикальный, потому что «базовая структура» — это нечто иное, чем новый вид интерпретации материальных и идеальных факторов. Экономическое не противопоставляется теологическому или метафизическому, а ставится на его место как

один из последних этапов процесса европейской секуляризации¹³. По словам Шмитта, наступает время, когда элиты все больше и больше перестают интересоваться богословскими вопросами. Их последние доказательства являются метафизическими (метафизика вместо теологии), а затем экономическими (экономика вместо метафизики). Таким образом, нет вечных грубых интересов, как предполагает Вебер, нет вечных мотивов человеческого поведения. Есть «порядки» (видимо, Вебер назвал бы их «космосы») теологии и права. В течение определенного периода европейской истории в этих порядках, то есть в богословии и в праве можно было найти некие последние очевидности, главные аргументы, которые невозможно понять средствами общей социологии, в том числе и социологии Макса Вебера. Потом эти очевидности (то есть что если надо что-то истолковать, то если сводить, то сводить надо к... — к воле Бога, к устройству мира в терминах богословия или же к юридическому обоснованию) перестали быть последними, тогда стало казаться, что надо искать, например, грубые интересы или даже религиозную психологию, к которой Шмитт стремится свести понимание картин мира у Вебера и его круга.

Какое отношение это имеет к понятию народа и его судьбе в социологии?

Самое прямое. Вместе с исчезновением «основной структуры» происходит диссоциация той цельности, которая позволяла рассматривать народ как единство, далее не членимое. Политическая философия нового времени рассматривает эту диссоциацию как вызов и отвечает на него попытками восстановить целостность другими средствами — назовем их, пользуясь терминологией Шмитта и его периодизацией, *метафизическими*. В трактатах теоретиков общественного договора, Гоббса, Локка, Спинозы, Руссо, мы сталкиваемся с метафизикой народа. В рамках настоящего отчета на двух примерах будет показано *приуготовление* этой новой метафизики в теологии позднего Средневековья и характерные способы аргументации зрелой политической философии общественного договора у Локка.

Диссоциированный народ нуждается не только в новых способах общения, но и в эмоциональном взаимопонимании. Только так он превращается в общество. Ему нужен словарь чувственности, словарь эмоций. Это и есть то, что называется экспрессивным символизмом. Парсонс лишь отчасти прав, когда в «Социальной системе», написанной уже в середине прошлого века, заявляет: «Поле экспрессивного символизма, в теоретическом смысле, — одна из наименее развитых областей теории действия» [27, Р. 259]. Важно все

¹³ Эту идею в полной мере Шмитт развивает через несколько лет, в докладе «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций», в котором превращает «закон трех стадий» Конта в вариант контрреволюционной и антипрогрессивской философии истории. См.: [26, С. 357–372].

время иметь в виду, что категории действия, которыми он оперирует, — это несколько переименованные категории Вебера и его современников. Инструментальное действие, о котором пишет Парсонс, — это целерациональное действие, как его трактует Вебер. Культурные образцы действия так или иначе соотносятся с картинами мира, а, следовательно, проблема психологии мировоззрений, как ее трактовали, критикуя Вебера, Шелер и Шмитт, остается той же самой. Это не значит, что Парсонс не вносит ничего нового, однако это новое остается в большей степени в области разработки, детализации, а не принципиальной новации. Именно к разработке следует отнести и характеристики экспрессивных символов. Экспрессивное действие, говорит Парсонс, занимает в парадигме действия (то есть в его теоретической схеме) место, «параллельное» (термин Парсонса) инструментальному. Все действия, по Парсонсу, так или иначе соотносятся с культурой, ценности культуры определяют характер познания, а через познание — когнитивные интересы и инструментальные действия. Ценности культуры имеют прямое отношение к тому, что в отечественных переводах Парсонса на русский язык правильно, но бессмысленно называлось «оцениванием» или «оценкой». Бессмысленно это потому, что ценности культуры, по Парсонсу, так сказать, везде. Правильно понять, что он имеет в виду, можно только с учетом немецкого первоисточника: *Wertung* и *Wertbeziehung* в смысле Риккерта и Вебера, — вот что он стремился различать, а значит, принципиальное задание рамок для познания через ценности и соотнесение, через ценности, действия со сверхъестественным порядком в религии не надо путать с оцениванием, которое совершает в области, названной им *катектическими интересами*. Катексис имеет отношение к эмоциональной составляющей. «С этой точки зрения, конкретные экспрессивные символы, которые являются частью процесса интеракции, выполняют тройственную функцию, как и все элементы культуры: 1) они способствуют коммуникации между взаимодействующими сторонами, в данном случае — сообщению через коммуникацию катектических «смыслов»; 2) они организуют интеракцию через нормативную регуляцию, через навязывание стандартов оценивания (*appreciating*); 3) они служат прямым объектом вознаграждения релевантных потребностей-установок» [27, Р. 260]. Таким образом, там, где Вебер еще довольно просто различает грубые интересы и потребности, с одной стороны, и высшие ориентации на ценности, — с другой (не забывая, конечно, ни о рутине, ни об аффектах), Парсонс предлагает исследовать сложный язык эмоций, лишь часть из которого разрабатывается художественными средствами. Тем не менее, повторим еще раз, в основе это все та же важная веберовская идея, которая, с одной стороны, делает возможной самую социологию (как другой вариант социологии делает возможной концепция ритуала и сакрального у Дюркгейма), а с другой стороны, молчаливо предполагает то, что Парсонс

справедливо (хотя и неточно) называет «гоббсовской проблемой порядка». Парсонс не понимал Гоббса, он базировался на ложной интерпретации, во многом обусловленной историко-философскими работами Фердинанда Тённиса, но Парсонс правильно понимал, что проблема социального порядка — гоббсовская (а также и локковская, и бентамовская): если народ не предполагается существующим, но конституируется, значит, есть проблема не только регуляции, но и взаимопонимания. Уходя на несколько шагов в глубь веков, мы получим иное воззрение, иные перспективы, в том числе, иные перспективы социологии. Это понимание разделяли теоретики контрреволюции, предлагавшие альтернативную версию социологии. Его попытался подхватить и Шмитт. Начиная с «Политического романтизма» [28], Шмитт борется со ставкой социологии на внутреннее, интимное, без отнесения к внешнему, видимому порядку. Реконструировав его взгляды в этой части, мы получим систематическое воззрение на социальную жизнь в единстве нормативного и фактического. Сопоставив его проект с проектом Макса Вебера, мы и получаем представление об истинных масштабах политической теологии и вызовах, которые в ней содержались с самого начала. Основой для представления классической социологии в целом как большого многовекового проекта служит большой труд, выпущенный в начале этого года [29]. Здесь показаны главные проблемы и решения, связанные со становлением науки, решающей «гоббсову проблему» социального порядка. От Гоббса до Вебера мы видим нарастание главной проблемы: внутреннее в человеке откалывается от внешнего, политического, и мотивация для сохранения социальности оказывается проблемой, какой она не могла быть в прежние века, причем не разрешимой методами простого физического принуждения.

Дальнейшее изложение мы строим следующим образом. Сначала более подробно рассмотрен замысел политической теологии Шмитта во взаимосвязи с философией предшествующей эпохи. В частности, без обращения к философии Кьеркегора непонятны многие ключевые идейные ходы Шмитта именно в период интенсивной полемики против Вебера и классической социологии. Далее мы обратимся к истории понятия «народ» в европейской интеллектуальной истории. Политическая философия и политическая теология оперируют понятием народа, причем в определенные периоды с ним связано понятие государства, однако с этим последним дела обстоят совсем не просто. И народ, и политическое единство понимаются в разные эпохи совершенно по-разному, а склонность переводить некоторые важные понятия (вроде понятия «*res publica*») «государство» сыграла, в общем, дурную шутку с несколькими поколениями исследователей. Мы дадим краткий обзор определений и интерпретаций народа до Нового времени, то есть до начала диссоциации и новой проблематизации народа, затем покажем некоторые особенности

философии Гоббса, неправильно интерпретируемые социологами со времен Тенниса и Парсонса, а также осуществим экскурс в политическую философию Локка. И Гоббс, и Локк все еще работают с понятием народа, однако уже в ту эпоху, когда вопрос самоконституирования народа становится в повестку дня. Именно применительно к такому народу было бы оправдано применение не только политических категорий, но и категорий экспрессивного символизма. То, что это не было сделано, является одной из точек уязвимости политической теории нового времени. Далее мы переходим к специфическим характеристикам современного субъекта, рассмотренным через призму феноменологической философии в двух перспективах: Альфреда Шюца и Эмманюэля Левинаса. Перспектива Шюца, казалось бы, хорошо известна в социологии, но именно переключка с Левинасом позволяет увидеть здесь много нового. Тождество вступающего в общение с другими индивида не является самоочевидным, о простом присвоении культурных символов, в том числе и пресловутого «запаса наличного знания» не может быть и речи. Концепция экспрессивного символизма здесь не работает из-за ее слишком статического характера. Наконец, вопрос о достижении эмоционального взаимопонимания, собственный вопрос экспрессивного символизма, будет рассмотрен через призму социологию искусства. Искусство оказывается, как мы увидим, вовсе не одним из самых совершенных и завершенных средств разработки экспрессивного символизма, как это представлялось Парсонсу. У него большой динамический потенциал, что ставит под сомнение всю теорию социального порядка, восстанавливающегося в сфере духовной и через обращение к спиритуальному отнюдь не так, как это представлялось сначала Шмитту с его замыслом политической теологии, а потом и Парсонсу. Это демонстрируется у нас специальным исследованием «современной духовности», представленной так называемым «new age». Замещение традиционного состава знания и культурных символов элементами нового синкретизма показывает всю глубину пропасти между старой и новой эпохами.

2 К истории и подлинному смыслу политической теологии Карла Шмитта

С политикой в наше время что-то неладное. Её стало как-то многовато, что не может не вызывать раздражения и с этим вряд ли кто-то будет спорить. Вместе с тем, если подумать, большая часть от этой нежелательной, вызывающей дискомфорт деятельности, вполне обходится без нашего участия. Тогда раздражение носит двоякий характер: люди пресыщены политикой и депривированы собственным в ней неучастием. Представляется, что проблема коренится во всё расходящихся сферах публичной и частной жизни, а также в их противоестественных схождениях.

Мы склонны разделять политику как *внешнее* и личное как *внутреннее*. На интуитивном уровне политика рассматривается как нечто поверхностное и подверженное различным манипуляциям, в противоположность чему-то сокровенному и подлинному. Именно на такое, субъективное основание мы скорее решимся опереться и постараемся обойтись без политики. Старшее поколение знает, что стоит только политике проникнуть в дом, где собрались друзья и близкие — вечер рискует быть испорченным. При этом предполагается, что политика приходит извне, просачивается сквозь плотно закрытые двери и окна, а тот, кто стал её проводником особым образом повинен в нарушении своего рода гигиены. Дружба из публичной сферы целиком перешла в сферу частного и там всё время находится под угрозой, тщательно оберегаемая от политики.

Но политика приходит не извне, а изнутри человеческого, мы знаем это из философской классики. Человек по своей природе причастен политике [30, С. 378–380]. Мы же привыкли к тому, что бытование политики происходит в особой сфере. Эта сфера — публичное, общественное. Ей противопоставляется сфера личных переживаний, бытия человека наедине с самим собой и своими ближними. Всё самое важное в жизни человека происходит здесь. И всё же политика проникает и сюда, мы постоянно ощущаем невозможность оградиться от неё. Тогда каким образом происходит сопряжение личного с публичным? Вопрос тем более актуален, что само устройство публичности или, наоборот, её неустроенность может отталкивать. Иначе, почему для того, чтобы публично пользоваться своим разумом самого разума недостаточно, необходимо искоренить в себе лень и трусость [31]? Страх оседает, кристаллизуется и становится ленью, ощущением ненужности и невозможности действия. Но, даже бездействуя, человек сохраняет способность претерпевать и переживать, что не может не быть по-настоящему досадным. К счастью, у аполитичного человека есть союзники: экономическое мышление и техническая рациональность. Экономические законы с неизбежностью расставляют всё на свои места, а технический разум выстраивает и оптимизирует производство жизни. Так

осуществляется нейтрализация политики. Вместе с этим процессом что-то происходит и с самим человеком, выключенным из политической жизни и трансформировавшим свою активность в зарабатывание на жизнь, а высвободившееся от труда время посвящающим хобби.

Глобальные сдвиги в человеческой субъективности и способах её осмысления были предугаданы ещё до наступления XX века, и эти идеи актуальны до сих пор. Ханна Арендт называет в связи с этим три имени: Сёрена Кьеркегора, Карла Маркса и Фридриха Ницше [32], с которыми ассоциируют конец философской традиции Платона и Аристотеля. С их именами связаны три вызова: традиционной религии, традиционной политической мысли и традиционной метафизике. Каждый из них осуществил своего рода «прыжок»: от сомнения к вере, от теории к действию и от созерцания к труду, от трансцендентного царства идей к чувственной жизни. Они утвердили новый тип и новое понимание человека: страдающего, реализующего себя в форме рабочей силы, наделённого волей к власти. И хотя эти способы определения человека не предполагали смешения, мы могли бы констатировать, что современному человеку в разной степени свойственно всё перечисленное.

Политическое значение Карла Маркса в нашей стране не вызывает никаких сомнений. Фридрих Ницше стал чем-то самоочевидным, синонимом самой философии с точки зрения досужего профана. И хотя не всегда ясно, каким именно образом Ницше позволяет рассуждать о политике, сама возможность такого мыслительного захода очевидна и часто практикуется. Только Кьеркегор выпадает из этого ряда. То есть мы принимаем его как утончённого философа субъективности, экзистенциального психолога, религиозного мыслителя. Но вот осознания особого значения Кьеркегора для осмысления современной политики нам, увы, не хватает. С тех пор как акцент в понимании действия сместился с политического общения и теоретизирования на производство и изменение мира, мы скорее поверим деятельному активизму Ницше и Маркса, чем согласимся считать внутренне действие затворника политическим. Демонстративное избегание публичности, её неприятие резонирует с концепцией политики как общения граждан, в то время как политика производства жизни не находит в отказе от публичности своего логического противоречия. В настоящем исследовании мы попытаемся восполнить этот недостаток. Для этой цели будет продемонстрирована глубокая связь, существующая между политическими идеями Карла Шмитта и философией Сёрена Кьеркегора. Имя Карла Шмитта, немецкого юриста и политического мыслителя хорошо известно и накрепко увязано с политикой. До такой степени, что идея поискать у него ответы на вопросы субъективного толка может вызвать недоумение. Мы покажем, каким образом философия Кьеркегора проникает в

аргументацию Шмитта, какие это имеет последствия и почему так важно учитывать эту связь.

Философия субъективности Кьеркегора показывает, сколь многое может происходить внутри человека, до какой степени внутреннее действие может преобладать над внешним. Это оказывается тем более актуальным в современной ситуации, когда атомизация общества достигает масштабов, о которых житель Копенгагена середины XIX-го века даже не подозревал. Замыкание человека на себя самого происходило в результате длительного процесса отпадения от общего, что, на решающем этапе, во многом зависело от посредничества техники. Техникой обусловлены производство и потребление, она позволяет узнавать новости, зарабатывать деньги и совершать покупки, не выходя из дома. Человек сам формирует свой личный интерфейс, налаживает свой уютный мир, выбирается за пределы которого у него всё меньше поводов. Бесконечно разросшаяся субъективность уже не может вернуться в политику, не создавая себе и другим невыносимого дискомфорта, потому решения ждут от техники, надеясь на оптимизацию жизни без конфликтов и разногласий, т. е. на нейтрализацию политического. Но техника вовсе не нейтральна, о чём говорил Карл Шмитт ещё в первой половине XX-го века [33]. За мнимой нейтральностью техники проступает сам человек, *человек как враг*¹⁴, поскольку политика (а именно её стараются заменить техникой) — это борьба и противостояние врагов. Техника посредством мнимой нейтрализации делает видимой последнюю истину: «человек человеку человек» [35, С. 432]. При оптимистическом взгляде на человека это означает, что нужно всего-навсего устранить между людьми лишние преграды и условности, упростить существующие процедуры, упразднить иерархические отношения, основанные на насилии и страхе. Но на пути реализации этих идей приоткрывается иная сторона дела, когда мы с ужасом понимаем: «никто против человека, кроме самого человека»¹⁵.

Для современной субъективности решающее значение принимают средства осуществления и выражения собственной экзистенциальной возможности. Познание, теоретизирование и созерцание отступают перед действием, рациональное богословие — перед напряжённым духовным поиском, сомнением и абсурдной верой вопреки разуму. Политика возвращается из самой глубины человеческой субъективности — как запрос на риск, на выбор, на действие, на кризисную ситуацию и её чудесное разрешение. Деполитизированная субъективность в своей внутренней пустоте приходит к запросу на политику как новую ясность, как способ определить и узнать себя. Так возвращается идея

¹⁴ «...нет никаких оснований утверждать... что душа не обладает автохтонной потребностью ненавидеть и бороться, часто только и проецирующей на избираемые ею предметы, их возбуждающие ненависть свойства» [34, С. 266].

¹⁵ «*nemo contra hominem nisi homo ipse*» [36, Р. 130].

политики как сферы подлинного бытия человека. Анализируя хитросплетения субъективно-религиозного и политико-юридического, мы дойдём до понимания того, как сопряжены интимно-личное и публичное.

2.1 Источники

Если задаться вопросом о наличии предпосылок для включения Кьеркегора в дискурс политической философии, то можно с уверенностью сказать, что таких предпосылок достаточно. Начиная с исследований Ю. Н. Давыдова [37] и П. П. Гайденоко [38], очевидно то огромное влияние, которое датский философ оказал на мыслителей XX века, среди которых не мало тех, кто рассуждал о социально-политических вопросах и чьи идеи обсуждаются до сих пор. В периодически возобновляющейся дискуссии о политической стороне философии Хайдеггера, перенявшего у Кьеркегора ряд важных идей [39, Особ. § 40, § 68], датчанин мог бы проходить в качестве если не соучастника, то, по крайней мере, добавить «делу Хайдеггера» философской глубины. Упомянутую ранее триаду Ницше-Маркс-Кьеркегор, предложенную Ханной Арендт¹⁶, можно найти так же у Карла Лёвита [41]. В признании значения Кьеркегора «слева» так же нет недостатка: Георг Лукач [42]¹⁷ и Вальтер Беньямин, Теодор Адорно [45], Жиль Делёз [46] — все имели Кьеркегора в своём философском багаже, отталкивались от него, полемизировали с ним. Казалось бы, перед нами открывается перспектива на поле битвы за наследие философа, но то ли сражения давно отгремели, то ли мы не хотим слышать их отголоски в нашей современности. А может быть, в данной панораме не хватает именно фигуры Карла Шмитта?

Пожалуй, самая известная в России интерпретация Шмитта принадлежит философу Джорджо Агамбену. Но даже в работе, посвящённой политической теологии Шмитта [47], Агамбен полностью игнорирует значение Кьеркегора. Он фиксирует происхождение важной цитаты, встречающейся в «Политической теологии» [48, С. 24]¹⁸, а также упоминает её в ряде других своих текстов [49, С. 51], но дальнейшей разработки в связи с этим не предпринимает. И это несмотря на то, что понятие *исключения*, связываемое с идеей чрезвычайного положения и столь значимое для теории Агамбена, восходящее к Кьеркегору, появляется в концептуальном аппарате Шмитта из того же источника. Хайнрих

¹⁶ Помимо упомянутого сочинения, см. так же: [40].

¹⁷ О значении Кьеркегора для молодого Лукача: [43]. Любопытно, что в критике «фашистской» философии Лукач прямо указывает на Кьеркегора и Шопенгауэра как «предвестников» этой философии (Хайдеггера, Клагеса, Шпенглера) [44].

¹⁸ Речь идёт о цитате из «Повторения» Кьеркегора, содержащейся в конце 1-й главы «Политической теологии» Шмитта, о чём пойдёт речь далее.

Майер, предложивший довольно радикальную теологическую интерпретацию Шмитта, так же упоминает Кьеркегора несколько раз, указывая на общие идеи, но не углубляется в тему и не даёт развернутого комментария [50].

Таким образом, при наличии первоисточников, от нашего внимания всё же ускользает важная часть политической мысли XX века, именно в силу собственной парадоксальности: это непубличная в своих основаниях и целях политическая интуиция, нетипично понимающая политическое действие.

Если говорить о ситуации в мировой шмиттиане, в настоящее время можно заметить всё возрастающий интерес к нашей теме. Есть внушительное количество исследований, посвящённых 1) политической интерпретации Кьеркегора, 2) влиянию философии Кьеркегора на идеи Шмитта. Стоит упомянуть вышедшие не так давно сборники [51], [52], [53], [54], книгу Барри Стокера [55], а также упоминавшуюся ранее книгу Бартоломью Райана [45]. В коллективных монографиях и сборниках статей, посвященных влиянию Кьеркегора на социально-политическую мысль, всегда есть статья, исследующая различные аспекты кьеркегоровской философии в аргументации Шмитта. Это указывает на формирование особого интеллектуального ландшафта, внутри которого Кьеркегор служит своеобразным основанием для обсуждения политических идей XX-го века. Кроме того, стоит отметить большое количество публикаций, так или иначе относящихся к Кьеркегору среди исследователей Шмитта [56], [57], [58], [59], [60]. Хотя первые работы такого рода появились давно [61], [62], сейчас явно происходит формирование новой дискуссии вокруг данной темы. Это видно и на примере знатоков биографии Шмитта. В своём, ставшем классическим исследовании [63], Джозеф Бендерски не коснулся темы Кьеркегора. Но впоследствии он восполнил это упущение в ряде публикаций [64], [65]. Так же Эллен Кеннеди [66] и Райнхард Меринг [67] делают акценты на философии Кьеркегора как важном элементе интеллектуальной жизни Шмитта и источнике осмысления его теоретических построений, хотя эти замечания носят промежуточный и фрагментарный характер, только фиксируя определённый смысл, но не раскрывая его.

В самом общем виде обсуждаемая здесь тема сводится к двум направлениям: поиск в текстах Шмитта аргументов, явно пересекающихся с аргументами и логикой Кьеркегора, и исследование биографии Шмитта на предмет фактического подтверждения влияния, которое оказывала на него философия Кьеркегора. Мы сосредоточимся на рассмотрении логической стороны дела и в отдельных случаях выйдем далеко за пределы биографических рамок, поскольку нас интересует, в первую очередь, универсальное значение обсуждаемых здесь вопросов. Философские аргументы обладают свойством фиксировать движение

мысли и сопутствующее переживание, делая единичный опыт универсальным. Но отдельные моменты биографии всё же важны для понимания дальнейшего рассуждения.

Первые упоминания Кьеркегора можно обнаружить в дневниках Шмитта с 1912 по 1915 годы [68]. Это был период напряжённого духовного поиска: Шмитт находится в конфликте с темпом и нравами большого города, университетской среды, современной культуры. Его попытки опереться на католицизм не всегда дают желаемого результата, к тому же собственная жизнь Шмитта в это время едва ли походит на поведение благочестивого христианина. С религией Шмитта связывает не столько семейные привычки, но вполне отчётливо переживаемые страсти: постоянные и множественные страхи вместе с эротической экзальтированностью, и попытки осмыслить этот опыт через призму веры и надежды на спасение. Слово *Angst* встречается в дневниках этого периода постоянно [65, Р. 120]. Это ужас по самым различным поводам, коих Шмитт находит множество. Он читает Достоевского и Кьеркегора, отыскивая в их произведениях релевантные описания собственных мыслей и переживаний, отождествляя своё состояние со специфическим экзистенциальным ужасом, как его предлагал понимать Кьеркегор [65, Р. 122, 128]. Культурный пессимизм Достоевского и Кьеркегора так же близок Шмитту, их размышления о необходимости переосмысления христианства и места религии в современном мире резонируют с тем, что Шмитт видит в окружающей действительности. Тогда же он фиксирует в дневниках свой скепсис по поводу современного католицизма, не отказываясь, однако, от католической веры. Формирование Шмитта как католика происходило под постоянным давлением со стороны конкурирующих мировоззрений: протестантизма, сциентизма, национализма и патриотизма [63, Р. 5–7]. Если на ранних этапах Шмитт надеялся хотя бы отчасти примирить между собой эти противоречащие идеи с помощью неокантианской философии, то уже начиная с 1914-го года он всё больше склоняется к философии иррационализма [63, Р. 10, 16]. Шмитт не испытывал свойственного тому времени благоговения перед Ницше, Марксом и Бодлером. В каком-то смысле именно Кьеркегор стал для него альтернативой социализму, нигилизму и позднему романтизму [66, Р. 47, 52].

В немецкоязычной философской среде интерес к Кьеркегору возникает, начиная с 1902-го года, когда Рудольф Касснер предпринимает первые попытки популяризации его философии [69]. Одним из первых мыслителей, у которых Кьеркегор вызвал живой интерес, оказался Георг Лукач. В распоряжении Шмитта было полное издание, которое он получил в подарок от переводчика в 1918-м году, но, как уже говорилось, интерес к Кьеркегору возник у него ещё раньше. Бесспорное влияние его философии можно видеть в книге «Политический романтизм», хотя Кьеркегор там упомянут лишь единожды. В этом

проявляется странная деталь: мы часто сталкиваемся в сочинениях Шмитта с именами Луи Бональда, Жозефа де Местра, Доносо Кортеса и других, с кем он как бы отождествляет собственную позицию. Но при более пристальном изучении часто оказывается, что под масками католических реакционеров, которым предписывается апология решения, предстаёт специфически понятый Кьеркегор. Так, в «Политической теологии» он вовсе не назван по имени, хотя приводится цитата из его произведения в ключевом рассуждении 1-й главы. Но даже, несмотря на небольшое количество упоминаний в главных теоретических работах, отчётливый «след» Кьеркегора проступает сразу, как только читатель оказывается готов замечать его. Начиная с «Политического романтизма» 1919-го года издания, можно проследить логику и философскую концептуализацию понятия *решения*. А с 1922-го, публикации «Политической теологии» в концептуальном аппарате Шмитта появляется понятие *исключения*. Можно было бы добавить сюда и понятие *различения* в смысле готовности различать друзей и врагов, предложенное Шмиттом в «Понятии политического» в 1927-м. Сама логика этого понятия и всё сопутствующее рассуждение имеет явные основания в кьеркегоровском определении этического.

Интересно, что с начала 1920-х годов актуализация философии Кьеркегора в Германии сопровождалась интересом к нему со стороны теологов (Эммануэль Хирш), в будущем лояльных нацизму. Джошуа Фёрнал пишет об этой тенденции как о едва ли не главенствующей в немецкой рецепции Кьеркегора тех лет [69, Р. 69–70]. В качестве теолога, сопротивлявшегося этим тенденциям, он называет Эрика Петерсона. Тем более интересно, что к моменту, когда Петерсон под влиянием Шмитта перешёл в католицизм [15, С. 469], он, как и его друг, был под сильным впечатлением от теологических идей Кьеркегора. В частности, его привлекала критика протестантизма, что отчасти повлияло на решение о смене конфессии [69, Р. 87–91]. В этой связи не ясно, почему Кьеркегор не фигурирует в «дискуссии» двух бывших друзей по поводу политической теологии, когда их отношения разладились из-за политических предпочтений Шмитта, но этот вопрос ещё нужно тщательно исследовать.

Помимо классических работ довоенного периода, мы находим множество упоминаний Кьеркегора в дневниках 1947–1951 [70], что свидетельствует о сохранении интереса. В «Номосе земли» 1950-го года есть единственное упоминание в выразительном риторическом фрагменте [71, С. 420]. Если по поводу раннего периода творчества Шмитта уже существует много исследований, то попыток прочитать послевоенные работы через призму философии Кьеркегора пока не предпринималось, хотя отдельные догадки уже озвучивались в последнее время.

Среди современных исследований господствует специфическая линия рассуждения, которая в самых общих чертах выглядит так: 1) доказывается зависимость аргументов Шмитта от философии Кьеркегора, 2) демонстрируется отличие аутентичного смысла кьеркегоровских идей от их обработки Шмиттом, 3) осуществляется противопоставление с последующей «нейтрализацией» Шмитта Кьеркегором. Так «разрешаются» теоретические сложности и философские вызовы, оставленные Шмиттом политической философии нашего времени. В символической победе Кьеркегора над Шмиттом видят путь к переосмыслению понятий *чрезвычайного положения*, *исключения*, *решения* и т. д. Мы отчасти повторим этот ход, особенно в рамках логики выявления общего, но дальше поступим иначе. Цель данного исследования — лучше понять самого Шмитта, увидеть в его способе искажения Кьеркегора закономерность, вовсе не являющуюся чем-то эксклюзивным и единичным. Указание на ошибку здесь ещё не будет опровержением всей концепции. Мы считаем, что если такое искажение стало возможно — это говорит что-то важное о философской ситуации XX века. Если мы хотя бы теоретически готовы предположить, что политическая действительность искажена злокозненным демоном, для нас не должно быть неожиданным, что такое положение дел может быть расценено как чрезвычайная ситуация, и что выход станут искать в особом решении. То, что духовные поиски могут замыкаться на политику — вовсе не «злоупотребление», свойственное одному лишь Шмитту. От этого примера мало толку, если мы считаем всю его логику ошибочной на основании того, что её финалом на определённом этапе стала статья «Фюрер защищает право» [72]. Нужно понять, почему это произошло, и было ли оно заложено в философском бэкграунде Шмитта. Если идеи «интимнейшего из христиан» [15, С. 445] действительно могли иметь последствия в виде конкретных политических решений, пусть и посредством некоторого искажения изначального смысла — это вовсе не аргумент против искажения, но вызов для нас сегодняшних. Это вызов ровно в той степени, в которой мы согласны с Кьеркегором в его понимании судьбы религии в современном мире и допускаем, что у такого способа мышления может быть политическое измерение. Потому, рассмотрев все сходства и различия в рассуждениях Кьеркегора и Шмитта, мы не станем их противопоставлять, но попробуем найти ответ, двигаясь в рамках намеченного единства, размечая места соприкосновения и ответвлений от основной линии аргументации.

2.2 Общее: интерпретация

2.2.1 «Политический романтизм»: критика эстетизма и апология этического

Выходом книги «Политический романтизм» [28] можно датировать начало творчества Шмитта как оригинального автора, оставившего серьёзный след в истории политических и правовых идей. Одновременно с этим, данная книга — своего рода рубеж, после которого Шмитт окончательно отходит от идей своей молодости и разрабатывает собственную мировоззренческую программу, поэтому отчасти данная книга носит на себе отпечаток размышлений и разочарований самого автора. И, хотя на первый взгляд, книга представляет собой исследование идей, представляющих сугубо исторический интерес, её актуально-политическая подоплёка быстро выходит на поверхность. Если романтизм как культурное явление имеет временные рамки и относится к прошлому, то политический романтизм, каким его изображает Шмитт — это тип мышления, вполне актуальный в начале XX века и по сей день обнаруживающий себя в различных проявлениях. Потому не стоит за многочисленными упоминаниями Новалиса, братьев Шлегелей и Адама Мюллера видеть сугубо конкретно-исторические фигуры. Для нас интересно то, насколько аргументы данного сочинения переплетаются с идеями Кьеркегора, обнаруживая едва ли не трафаретное сходство. Это особенно важно, поскольку даёт понять на конкретном примере, как в дальнейшем рассуждения Кьеркегора о нюансах субъективности переносятся Шмиттом на политическую реальность в целом.

Для современного человека понятие иронии не нуждается, как правило, в дополнительных разъяснениях. Так было и в начале XX века, когда Шмитт наблюдал это явление во множественных проявлениях культуры. Совершенно естественное для нас, оно имеет свои исторические корни и отнюдь не так безобидно, как принято считать. С исследования понятия иронии начинается философская биография Сёрена Кьеркегора [73].

Ирония — это «определение субъективности» [73, С. 178], и в этом тезисе высказывается так же нечто о самом субъекте. Современный индивид производит собственную субъективность посредством иронии: объективная необходимость и её действие на индивида ослабляются или вовсе отменяются в этом специфическом акте. При этом так понятая субъективность определяется негативно — через отрицание. Однако это ничего не говорит о содержательном моменте субъекта — поэтому, развивая мысль Кьеркегор, романтическая субъективность переходит в активную фазу, опрокидывая субъективный смысл вовне. Романтическая ирония, смешанная с творческой продуктивностью, превращается в «чрезмерно экзальтированную субъективность» [73,

С. 186], поскольку целиком замыкается на самой себе и собственном творческом акте. Но ирония должна служить не только делу субъективности, она так же способна противостоять любой восторженности, фанатизму, восстанавливая объективную действительность в правах [73, С. 197]. Данный аспект проявляется в самоиронии: получивший свободу от внешнего принуждения субъект, должен так же сохранить свободу настоящего себя от избыточной продуктивности сознания, чтобы не увлечься самосозерцанием, забыв о действительности. Именно в недостатке самоиронии упрекает романтиков Кьеркегор, и Шмитт следует этой же логике, перенося её на политику.

Политический романтик слишком увлечён собственными проектами идеального общества, чтобы учитывать реальные проблемы и обстоятельства. От вызовов актуальной политической ситуации он спасается в ироническом обесценивании фактов, противопоставляя действительности продукты творческой фантазии. При этом в отношении к своим собственным идеям политические романтики серьёзны как никогда, они «инстинктивно избегают самоиронии» [28, С. 137], что превращает этот тип политиков в опасных авантюристов. Указав на отсутствие самоиронии как на один из важных признаков политического романтика, Шмитт, тем не менее, не стал развивать эту мысль, тема иронии больше не встречалась в его работах и не играла никакой позитивной роли, что имело свои, не очевидные на первый взгляд последствия.

В знаменитом тексте «Или-или» [74], составленном как бы из разрозненных фрагментов, принадлежащих разным авторам, Кьеркегор подробно исследует способ мышления, свойственный эстетическому и этическому типам личности. И хотя в «Политическом романтизме» отсутствуют какие-либо отсылки, несложно заметить, что большая часть антиромантических аргументов Шмитта в содержательном плане нацелены на элементы самосознания эстета вплоть до мелочей. То, что Кьеркегор предлагает в качестве идей персонажа-эстета, Шмитт вменяет политическим романтикам, выстраивая критику на разоблачении эстетической субъективности. При этом в качестве позиции, с которой ведётся критика, выбирается «этический» персонаж судья Вильгегльм. Следы аргументов этого персонажа впоследствии будут встречаться и в других текстах Шмитта.

Лишённый самоиронии субъект имеет склонность переоценивать собственную личность и содержание своей внутренней жизни. Разобщённость, одиночество, индивидуализм, как черты современного рационального капитализма — романтическая субъективность вырастает именно из таких предпосылок. «Только в распавшемся на индивиды обществе эстетически творящий субъект мог поместить духовный центр в самого себя... частному индивиду выпало быть священнослужителем самого себя...» [28, С. 34]. В результате стало возможно выбирать: Христос или Антихрист, поскольку они стали всего

лишь эстетическими контрастами, служащими романтической продуктивности [28, С. 28–29]. В конечном счёте, это приводит к тому, что романтик «субъективирует Бога», ставит самого себя в центр мира в качестве абсолюта [28, С. 176–177]. Шмитт характеризует такой ход как пантеистический, порывающий с трансценденцией. В рамках этого «пантеизма» возможно движение от личности к идее по природе доброго народа, отождествления демократичного с добрым, моральным, истинным [28, С. 130]. С этого момента политика позиционируется, по сути, между двумя полюсами: 1) абсолютной ценности отдельной личности, 2) возрастающей по мере интенсификации вовлеченности участников и увеличении их числа ценности коллективного волеизъявления. Оба типа оказываются вариацией на тему имманентного божества: определяющегося как нечто сугубо индивидуальное, бесконечно глубокое и свободное от внешнего принуждения или же количественно обусловленного божества общей воли, умножающего свою силу через единство индивидов и их превращение в большинство. Отсюда политический романтик черпает вдохновение. В сочетании с ироническим обесцениванием действительности это может выражаться, в лучшем случае, посредством выдумывания нереалистичных политических проектов и их бесконечном обсуждении. Но политический романтизм не исчерпывается специфическими фигурами оппозиционера-мечтателя и лоялиста-фантазёра, далекого от принятия решений литератора. Этот тип мировоззрения получает продолжение в суверенной диктатуре.

Различение суверенной и комиссарской диктатуры составляет сердцевину знаменитой работы Шмитта, опубликованной в 1921 году [75]. Диктатура есть «инструмент перехода к чаемому состоянию» [75, С. 15]. Она оправдывается не позитивной правовой нормой, но стоящей на порядок выше философско-исторической нормой. То есть, вводится во имя порядка, исходя из его философского понятия как должного, поскольку сугубо позитивно-правовой порядок в этот момент уже может быть поставлен под сомнение. Соответственно, диктатору выдаются некие полномочия с видом на конкретное поручение: необходимо нечто сделать (победить врага, усмирить восстание и т. п.) [75, С. 29]. Комиссарская диктатура — диктатура порученца, назначенного сувереном [75, С. 151]. Отличительной чертой комиссарской диктатуры является то, что она вводится строго на основе действующей конституции с целью её защиты. Поручение, выданное диктатору, исходит от законодательной власти, и в этом смысле, его полномочия не являются личным произволом диктатора. Полномочия аннулируются, как только поручение считается выполненным, в иных случаях полномочия имеют конституционно оговоренные временные рамки. Здесь важен элемент времени: комиссарская диктатура укоренена в

настоящем, назначение комиссара и прекращение его полномочий — это события, принадлежащие одной чрезвычайной ситуации, названной таковой с точки зрения права.

Суверенная диктатура направлена в будущее. Она не ссылается на действующую конституцию и не собирается восстанавливать существующий правовой порядок, но действует, ссылаясь на будущую конституцию и будущий порядок [75, С. 158]. Народу необходимы условия для того, чтобы созвать учредительное собрание — для обеспечения этих условий может назначаться диктатор [75, С. 166–167]. Разделение властей на законодательную и исполнительную устраняется в пользу власти учредительной, которая объединяет обе функции и инициирует непрерывный процесс законотворчества. Уже по этой причине, ограничить полномочия суверенной диктатуры конкретными средствами или временными рамками оказывается невозможно. При этом суверенная диктатура сама по себе не является учредительной властью, но действует в её интересах и от её имени. Учредительная власть, будучи наивысшей властью, не может ограничивать саму себя, потому процесс порождения конституций, а вместе с ними и самых различных форм политической организации принципиально не может прерываться. Даже если учредительная власть создала конституцию — она ей всё равно не может подчиниться, поскольку последняя есть только творение первой [75, С. 161]. В этом состоит большая опасность суверенной диктатуры, т. к. ссылаясь на необходимость подготовки учредительного собрания, она может продлеваться сколько угодно раз. Что роднит этот тип диктатуры с романтическим отношением к политике? Комиссарская диктатура исходит из реально действующей нормы и не противопоставляется порядку, который необходимо восстановить, приостановив для этого действие отдельных статей конституции. Совсем иначе с суверенной диктатурой: она изначально обосновывается через отрицание существующего порядка и черпает полномочия от абстрактного понятия народа, устремлённого, к тому же, к некоему идеальному состоянию. Источником идеального могут быть как фантастические представления о будущем, так и идеализация прошлого, традиции, эстетизация некоторой предшествующей настоящему эпохи [28, С. 132–135]¹⁹. Действительность теряет свою ценность и принуждающую силу, но сохраняется романтическим сознанием в качестве источника поводов для эстетической продуктивности. Согласно определению Шмитта, у политических романтиков не хватает решимости для воплощения задуманного, но это не означает, что элементы этого мировоззрения не могут инспирировать реальных политиков, готовых действовать от имени абстрактного политического идеала. Таким образом, у

¹⁹ В «Или-или» есть примечательное рассуждение о двух типах несчастных: живущих надеждой или воспоминанием, где второй оказывается несчастнейшим, т.к. надежда хоть что-то ещё даёт настоящему, в то время как воспоминание обесценивает действительность самым радикальным образом, см.: [74, С. 239–243].

суверенной диктатуры обнаруживается родство с политическим романтизмом: она питается его образами и идеями, транслирует их в качестве собственных оснований, пытается организовать социальную жизнь по лекалам эстетически привлекательных, но нереалистичных проектов²⁰.

Творческая активность и душевный подъём, присущие романтическому духу, сменяются унынием, пессимизмом, меланхолией, скукой. Это особенно хорошо видно по рассуждениям персонажа-эстета. Он называет себя несчастнейшим, свою жизнь уподобляет горькому питью. Он убеждён, что всё желанное достижимо только через свою противоположность, потому считает грех необходимым условием блаженства. Загадка для других, но ещё большая загадка для себя самого: только Бог знает, что он предназначил эстету, и в этой неопределённости эстет видит вершину своего религиозного чувства [74, С. 42, 50]. В моменты эмоционального подъёма он предпочитает размышлять об античности, когда же его настигает уныние, эстет смакует свой психологический дискомфорт, обнаруживая в нём христианские аналогии: он хотел страдать на кресте, хотел понести на плечах груз всего мира, но надорвался и отрёкся, он — новый мученик, весь мир противостоит ему как единый антипод. «Дух его искалечен, а душа парализована», он не может состариться, т. к. он не был молодым и не может наслаждаться молодостью, т. к. слишком стар; он не может умереть, ведь он не жил толком, но и жить не может, поскольку уже умер [74, С. 242–244]. Он и ему подобные хотели бы отправиться в крестовый поход на Восток за Гробом Господним, но их влечёт на Запад, к пустой могиле Несчастнейшего, «и каждый из них исполнен мыслью о том, что она предназначена ему самому» [74, С. 236]. Это — не просто сердцевина мировоззрения эстета, не только автобиографический отпечаток Кьеркегора в моменты отчаяния. Именно так видел духовную ситуацию начала XX века Шмитт и многие его современники, здесь следует искать причину рискованного броска навстречу бездне, предпринятого людьми того поколения. *Экспансия эстетического* сопровождалась разрушением иерархии духовных ценностей, превращением их в повод для творчества [28, С. 27–29]. Сопротивляться этому — значит искать пути преодоления эстетического, но в эстетизированном мире вызов деэстетизации приобретает поистине фатальный смысл.

«Задавайте любые вопросы, но не спрашивайте меня о причинах», — говорит эстет [74, С. 49]²¹ с нотками сожаления. Но в другом очерке, представляющем собой что-то вроде

²⁰ Шмитт отмечает, что политический романтизм, зачастую, выступает сопровождением иных, более сильных политических тенденций [28, С. 282–283]

²¹ Шмитт пишет, что романтизм можно определить «отсутствием какого бы то ни было отношения к *causa*» [28, С. 171]. Кроме того, он отмечает неадекватность в отношениях между поводом и следствием, их несоизмеримостью, что полностью повторяет мысль Кьеркегора в приведенном фрагменте.

теоретической работы эстета, оказывается, что неспособность учитывать причинно-следственные связи — вовсе не изъян, но *метод* эстетического подхода. Причины влекут за собой признание наиндивидуальных законов, потому вместо причин эстет ориентируется на *повод*²², вместо конкретного момента он выбирает спонтанность и в этом находит свою свободу. Главный враг эстета — скука, *демоническая сторона пантеизма*, в основе которой Ничто, пронизывающее наличное бытие [74, С. 299–301]. В качестве стратегии борьбы с которой предлагается *игра забвения и припоминания* [74, С. 302–305]. Любой неприятный момент в жизни можно забыть, но также можно в любой момент вспомнить то, что доставило удовольствие, в результате объективная ситуация обесценивается и теряет власть над эстетическим субъектом. Чтобы этот трюк лучше удавался, эстету важно не допустить пресыщенности и завершенности, сохранять дистанцию, свободу движений, не связывая себя постоянными отношениями. Дружба, брак, официальная должность — всего этого следует избегать [74, С. 305–309]. Пьесу лучше посмотреть с середины, книгу прочесть только на треть: «Ты превращаешь нечто случайное в абсолют и в качестве такового — в предмет своего абсолютного восхищения» [74, С. 311]. Похожим образом действует политический романтик: он всячески избегает практической стороны политики [28, С. 70]. Реальная политическая активность не совместима с эстетической природой романтического, «там, где начинается политическая активность, иссякает политический романтизм» [28, С. 276, 279]. Подобно эстету, нейтрализующему действительность в созерцании отдельных *случайных* её элементов, политический романтик абсолютизирует народ, церковь, государство, свободу индивида и волю сообщества — всё попеременно или разом, но обязательно без конкретных последствий [28, С. 143–144]. Практическая реализация убивает бесчисленное множество возможностей [28, С. 127, 129–130, 141]. Эстет наслаждается игрой контрастов, он выявляет противоположности и смакует момент выбора между ними. Но никогда не удерживает напряжения, необходимого для воплощения выбора в жизнь: священник и актёр, судья и адвокат, цирюльник или счётчик в банке — ничто не становится делом, профессией. Так и политический романтик: он балансирует между анархией и абсолютизмом, революцией и реакцией, находя в каждой позиции свои привлекательные стороны. Вместо решения он предлагает некое *высшее третье*, «то есть всегда уклонение от Или-или» [28, С. 201]. Шмитт пишет в примечании, что среди романтиков только Кьеркегор — «действительно великий человек», нашёл способ завершить романтизм [28, С. 125]. Но что это за способ?

²² «Вдохновение и повод неразрывно связаны друг с другом... повод — это одновременно и самое значительное, и самое незначительное, — и самое высокое, и самое низкое, — и самое важное, и самое неважное. Повод — это последняя категория, это подлинная категория перехода от сферы идеи к сфере действительности» [74, С. 252–253].

По аргументам хорошо видно, что Шмитт прочитывает полемику между персонажем А (эстетом) и судьёй Вильгельмом (этический персонаж) как однозначное утверждение этики, отождествляя этическую позицию с позицией Кьеркегора. Если эстет предпочитает воздерживаться от чего-то постоянного, то этический персонаж, наоборот, настаивает на необходимости самоопределения путём вовлечения себя в серьёзные отношения. Он посвящает сотню весьма занудных и утомительных страниц единственному вопросу — доказательству того, что брак очень важен для человека и эстетически привлекателен (очевидно, что форма изложения этой мысли носит нарочито антиэстетический характер) [74, С. 449–595]. Но истинный пафос его раскрывается в следующем фрагменте, где высказываются все основные аргументы, повлиявшие на Шмитта. Он постоянно на разный лад высказывает тезис, что личность определяется только посредством выбора, а настоящий, т. е. абсолютный выбор — синоним этики [74, С. 605–606, 616]. Кроме того, он критикует эстета именно за то, за что Шмитт критикует политических романтиков: непостоянство, чередование воодушевления и уныния, неспособность довести дело до конца, несерьёзное отношение к истории и недооценку значения настоящего момента. Он возражает эстету, что тот лишь изображает, будто представляет собой нечто, ничего при этом не выбирая. Но эстет ничем не является, потому что не выбирает или выбирает не полностью. Только выбрав нечто, человек чем-то становится. При этом невозможно выбирать, сохраняя для себя бесконечную возможность выбора. С каждым выбором у человека остаётся всё меньше вариантов, поскольку серьёзный выбор не допускает такой дистанции, которая требуется, чтобы увидеть мир как многообразие. Выбор является решающим для содержания личности, без выбора же личность увядает [74, С. 601]. Поэтому эстет совершенно пуст внутри, злоупотребление возможностями без выбора опустошило его и парализовало волю. В мгновение размышления человеку может показаться, что то, что он выбирает, лежит вне его и никак к нему не относится. Но всё обстоит совершенно иначе: «То, что должно быть избрано, стоит в глубочайшем отношении к выбирающему» [74, С. 602], и чем дольше он откладывает решение, тем легче ему подменить этот выбор другим, создав иллюзию вариативности. Там, где эстет видит возможность, этик видит задачу [74, С. 684]. Это различие можно считать вполне релевантным и для противопоставления подлинного политика и политического романтика. Решение политика не предполагает бесконечное число вариантов, не означает выбор из радикальных противоположностей. По сути, то, что он выбирает — это действие или бездействие, самостоятельное решение или возможность другим решить за него.

Этик настаивает на том, что полноценная личность — всегда определена множеством объективных причин, она конкретна и исторична в чём убеждается, приняв на

себя ответственность. Долг и раскаяние приоткрывают человеку его подлинную природу: он является частью всеобщего, а в этике он тождественен всеобщему [74, С. 695]. То же самое Шмитт противопоставляет романтикам: «история — это консервативный бог», она создаёт конкретный народ с его правом [28, С. 117]. Право возникает из постоянства и обнаруживается в долгосрочной перспективе. «Нормальное — это неромантическое понятие...» [28, С. 281], а подлинная политика предполагает рутину, непрерывность действий и усилий, контроль. Кроме того, политика может потребовать от участников самоопределения в конкретной ситуации, когда обсуждение может быть прервано, чтобы уступить место действиям. Идеал романтизма — вечный разговор [28, С. 237–240], комфортный обмен мнениями в узком кругу посвящённых, само общение здесь воспринимается как ценность, в то время как прерывание диалога — как нечто досадное и насильственное.

В идее перехода от эстетического к этическому, от романтического к подлинно политическому, есть свои тёмные места. На первый взгляд, всё выглядит простым: решение/выбор/самоопределение приводят эстета от состояния поверхностного скольжения по впечатлениям к фундаментальному онтологическому закреплению в рамках объективного, всеобщего. Эстетическая субъективность трактуется как пустая, этическая — как подлинная, настоящая. Но не только выбор всеобщего определяет суть перехода к этической жизни, эстет тоже может «выбрать», найдя во всеобщем источник вдохновения. Кьеркегор вводит дополнительный критерий, который оказывается сущностным: выбор должен быть *энергичным*, сознание долга — *напряжённым* [74, С. 698, 701]. В этом состоит «внутреннее действие» [74, С. 613–614] этического, вырывающее личность из эстетического самозабвения. Напряжение и энергия — ключевые термины, внутреннее действие — понятие, поставленное в центр нашего исследования. Эти элементы рассуждения перекочевали к Шмитту вместе с основными аргументами, и если в «Политическом романтизме» это ещё не так очевидно, то в «Понятии политического» *интенсивность, напряжённость, экзистенциальность* политики приобретают особое значение.

Получается, что решение логически связано с двумя идеями: оно выводит субъекта к всеобщему, заставляя его принять жизнь в её объективном смысле, но оно же создаёт этический субъект за счёт интенсивности внутреннего действия. Решение связывает субъекта с моралью, делает его конкретным и ответственным, энергичное решение создаёт его личность. Решение заставляет учитывать ситуацию, право, историю. Но решение в каком-то смысле создаёт право и саму ситуацию напряжённости, требующей решения (sic!). Когда мы говорим о решении в смысле Шмитта, это может означать две вещи:

1) суверенное решение о введении чрезвычайного положения создаёт или защищает право, 2) народ решает о конкретности своего исторического бытия, различая друзей и врагов, чем создаёт себя как народ в правовом, политическом и конкретно-историческом смысле. Решение выбирает, тем самым создавая, но и создаёт, решая. Эти нюансы мы будем обсуждать далее.

2.2.2 «Политическая теология»: исключение определяет общее

Первое, что вспоминают, когда говорят о «Политической теологии» Карла Шмитта — знаменитое определение суверенитета: «Суверенен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» [76, С. 8]. К этой дефиниции добавляется ещё один пассаж о том, что «исключение объясняет всеобщее...»²³, и под исключением Шмитт подразумевает суверена. Цитата заковычена, но авторство указано: «Один протестантский теолог, доказавший, на какую витальную интенсивность способна теологическая рефлексия также и в XIX веке». Разумеется, речь идёт о Сёрене Кьеркегоре, цитата же представляет собой сокращённый фрагмент из «Повторения» [77, С. 148–149]. Третья знаменитая цитата выглядит так: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия» [76, С. 34], — и этим исчерпывается тот минимум, который составляет сердцевину брошюры Шмитта, о чём и пойдёт, по большей части, речь в данном параграфе.

Для нас важно учесть специфику указанной цитаты из произведения Кьеркегора, поскольку речь в данном случае опять идёт о псевдониме и, соответственно, стоящем за ним персонаже, у которого есть своя судьба в мире датского философа. Константин Констанций — так зовут автора «Повторения», уже его имя говорит о многом. Это нечто *константное*, постоянное: владелец этого имени подчёркнуто избегает динамики в рамках своей личности, он ценит равновесие, стабильность, его нисколько не прельщает перспектива отчаяния, разочарования, ужаса. К. К. — философ-самоучка, рефлектирующий эстет, противопоставляемый «официальной» философии (Гегелю, в первую очередь), но и олицетворяющий некоторые философские пороки: склонность объяснять необъяснимое, раздумывать о том, что его в действительности не касается. Он предлагает читателю мысленный эксперимент, в котором фигурирует некий юноша-поэт, и приключившаяся с

²³ Цитата полностью: «Исключение объясняет всеобщее и самое себя. И если хотят правильно исследовать всеобщее, нужно лишь познакомиться с настоящим исключением. Исключение делает все куда более ясным, чем само всеобщее. А поскольку есть исключения, вечная болтовня о всеобщем надолго станет утомительно-скучной. Если нельзя объяснять исключения, то невозможно объяснить и всеобщее. Обычно этой трудности не замечают, поскольку мыслят всеобщее не со страстью, но так, как удобнее — поверхностно. Исключение же, напротив, мыслит всеобщее с энергической страстью» [76, С. 17].

ним любовная история. Цель эксперимента — проникнуть в смысл повторения, разобравшись с ним философски и опробовав на практике.

В «Или-или» этическая и эстетическая точки зрения были представлены в равной степени, а их претензии на истину опровергались в завершающей части от лица некоего анонимного пастора, слова которого приводил судья Вильгельм, разочаровавшийся в своих морализаторских увещеваниях²⁴. Если прочитывать книгу последовательно, начиная с эстетической части, переходя далее к этической, складывается ощущение «победы» этики, а религиозная точка зрения оказывается своеобразным вознаграждением этической личности, пускай и разочаровавшейся в собственных основаниях. «Повторение» — своего рода «реванш» эстетизма, но с более подкованных позиций. Судья Вильгельм, олицетворяющий общее, наставляющий своего друга-эстета — Кьеркегор не мог простить ему энергичной назидательности, уверенности, устроенности его жизни, счастливого брака. Кроме того, Вильгельм преуспел в деле истинного христианства ничуть не больше эстета, его задача была в другом: преодолеть эстетизм, развенчать все его мнимые преимущества, защитить достоинство этической позиции. Что он и сделал в несколько кондовой форме, с многословным проговариванием одного и того же. Теперь же против него выдвигался серьёзный противник, вознамерившийся философски осмыслить идею повторения и тем самым приблизиться к религии, не покидая эстетического мировоззрения²⁵.

Шмитт не случайно цитирует этого персонажа в главе о суверенитете: он, как и К. К., в ту пору крайне высоко ценит постоянство, порядок, предсказуемость. Вопрос о повторении — это вопрос об *особых гарантиях*, о чудесном шансе поправить то, что объективно неисправимо, прожить уже случившееся заново. Если ранее Шмитт разбирал виды диктатуры и их особенности, то в «Политической теологии», опубликованной на год позже, в 1922 году, фокус смещён на чрезвычайное положение как таковое. Суверен оказывается исключением в двояком смысле: он исключителен в отношении правовой рутины, стоит вне права и тем самым гарантирует его, но он так же исключение в отношении общества, парламента, публики, поскольку он один способен прекратить все прения, объявив чрезвычайное положение. В этом, втором значении он уподобляется поэту, о котором повествует К. К.: «Олицетворяющий переход от толпы к истинным аристократам духа, к исключениям в строго религиозном смысле» [77, С. 149].

²⁴ «Перед Богом мы всегда не правы — эта мысль успокаивает сомнение и утишает заботу, так что человек обретает мужество и воодушевление для действия» [74, С. 773].

²⁵ «Эстетический плут, который изначально ни в чём не сомневается», — так Константина Констанция охарактеризовал Йоханнес Климакус (Иоанн Лествичник), ещё один псевдоним-персонаж вселенной Кьеркегора [78, С. 257].

Поэт, о котором идёт речь, разорвал помолвку с любимой девушкой, тщетно надеялся вернуть её, отчаивался, испытывал чувство вины и безрезультатно пытался с ним бороться. Он дошёл в этом до крайне тяжёлого психического состояния, пребывая в котором стал размышлять о праведнике Иове, его споре с Богом и чудесном обретении утраченного. Повторение раскрывается в двух плоскостях: в случае с Иовом речь идёт о чуде, милости Бога²⁶. Но поэт не получает второго шанса, его возлюбленная выходит замуж за другого, и всё же он приобретает нечто ценное, хоть и отличное от исходного стремления. В своих мыслях об Иове, пребывая в бреде и отчаянии, в состоянии крайней эмоциональной взвинченности, он вдруг нащупывает веру, а вместе с ней — внезапно возвращает себе ощущение реальности, самообладание, обретает смысл. В какой-то момент его душевные устремления переключаются с повторения на самого Бога, и тогда-то повторение осуществляется, но в смысле отличном от первоначального²⁷. Здесь раскрывается другое значение повторения: выбор себя самого, обретение целостности собственной личности²⁸. В обоих случаях повторение оказывается способом разрешения конфликта между исключением и общим. Иов бунтует против Бога, поэт бунтует против общества и его законов, против объективно проигрышной ситуации. У повторения есть свои условия: исключение должно пойти против общего с энергией, искренностью, верой в правоту своих притязаний, в противном случае «оно не имеет законного основания существовать» [77, С. 148]. Здесь, однако, важно отметить: в тексте Кьеркегора говорится о раскаянии как предшествующем Повторению акте. В случае Шмитта мы можем только гадать, раскаивается ли суверен, оказавшись наедине с самим собой, и насколько это важно для повторения в политико-правовом смысле. Или же речь у Шмитта идёт о чуде? Остановимся на этом подробнее.

«Чрезвычайное положение имеет для юриспруденции значение, аналогичное значению чуда в теологии», — пишет Шмитт [76, С. 34], продолжая далее, что в современном правовом государстве, опирающемся на метафизику деизма, исключительная ситуация невозможна. Потому для обоснования чрезвычайного положения идеологам контрреволюции приходилось прибегать к теизму. Ключевые понятия учения о государстве не просто заимствованы из теологии, они структурно повторяют отношения между этими понятиями, образуя параллельную систему с аналогичными отношениями и функциями. Но каковы в действительности эти отношения, предполагавшиеся Шмиттом? Подробный

²⁶ «Иов был благословен от Бога, и всё было возмещено ему вдвойне. Это называется повторением» [77, С. 131].

²⁷ «Я жду удара грома и повторения. Но даже если бы только грянул гром, я и тому был бы невыразимо рад, — пусть даже приговор гласил бы, что повторение невозможно» [77, С. 133].

²⁸ «Я снова стал самим собою, вот и повторение» [77, С. 140].

анализ всех аргументов «Политической теологии» увёл бы нас далеко от темы настоящего исследования, потому мы будем отталкиваться от исходной точки в виде «кьеркегоровского» мотива в определении суверенитета. Чрезвычайное положение в смысле структурной аналогии понятия чуда является следствием некоторого притязания, которое исключение выдвигает перед лицом общего, т. е. суверенное решение провозглашает ситуацию ненормальной, экстремальной, etc [76, С. 10]. При этом должно произойти повторение, но в зависимости от значения этого понятия и от того, как трактовать общее, дальнейшее рассуждение может приобретать различные оттенки.

Константин Констанций противопоставляет повторение опосредованию и припоминанию — категориям гегелевской и античной философии [77, С. 47-48]. Повторение — не созерцание прошлого, но и не попытка спекулятивно привязать прошлое к настоящему. Согласно К. К., Новейшая философия «только поднимает шум» и «не делает никакого движения» или же движение происходит сугубо в плане имманентного [77, С. 99]. В отличие от категорий такого рода философии, повторение «всегда трансцендентно». Здесь есть двусмысленность, ведь Йоханнес Климакус утверждает обратное: повторение является выражением имманентности [78, С. 257]. Он признаёт значение повторения для экзистирующего индивида, но отрицает наличие в нём религиозного содержания [78, С. 305]. Соответственно, для нас эта двусмысленность будет означать следующее теоретическое затруднение: считать ли формулы политической теологии только политико-юридическими или же предполагать в них некое трансцендентное измерение?

Шмитт настаивает на применении формулы структурной аналогии, критикуя любые попытки опосредования: он не строит ни спиритуалистическую философию истории, ни её материалистическую противоположность — любое сведение одного к другому разрушает структурную аналогию, превращая её в банальность. Спиритуализм, как и материализм, пытаются выявлять причинно-следственные связи, затем устанавливают антагонизм материального/духовного, а после сводят одно к другому [76, С. 40]. Но то, что Шмитт называет социологией юридических понятий, ориентируется на выявление «последовательной и радикальной идеологии» [76, С. 39]. отождествление государства и права не устраивает Шмитта по той причине, что такая схема в качестве своей изнанки предполагает метафизику бездействующего, беспомощного, безличного бога — именно поэтому в данном способе мышления нет места исключению. Это напоминает рассуждение из «Страха и трепета»: этическое тождественно общему, но именно по этой причине общество, руководимое только этикой, замыкается на самое себя, не оставляя места божественному [79, С. 63–64]. Поэтому вера предполагает, что единичный индивид становится выше общего — что само по себе рискованное предприятие и парадокс, т. к.

только абсурдная вера и остаётся такому индивиду, и «если это не вера, значит, Авраам погиб» [79, С. 51].

Шмитт пишет, что «философия конкретной жизни не должна отступать перед исключением» [76, С. 17]. В этом можно нащупать идею: экзистирующему одиночке соответствует политическая система, выстроенная на парадоксе чрезвычайного положения, прерывающего порядок и творящего его. Взвинченное и самодовольное общество, движимое надеждой за счёт количественных усилий повлиять на качественное состояние будущего, оказывается для индивида большим злом, чем диктатура²⁹. Суверен решает, что имеет место исключительная ситуация [76, С. 8–10], когда действие закона необходимо приостановить с целью его же защиты. Помимо того, что суверен определяет некую ситуацию как исключительную, он же определяет и то, что должно произойти, чтобы ситуация разрешилась желательным образом [76, С. 10]. Правопорядок покоится на решении, а не на норме [76, С. 12]. Система легальности, согласно Шмитту, не является самостоятельным образованием и зависит от решения. Право возможно там, где есть соответствующая организация социального. Для того чтобы закон был значимым, необходима гомогенная среда [76, С. 15]. Фактическая нормальность не тождественная легальности, она относится к имманентной значимости нормы. Необходимо сначала установить порядок, чтобы стал возможен правопорядок. Но только суверен решает, является ли ситуация нормальной или нет. Исключительный случай выявляет сущность государственного авторитета, который доказывает, что ему не нужно право, чтобы создавать право [76, С. 16]. В сердцевине этого аргумента можно обнаружить идею повторения в её исходном виде: порядок должен быть восстановлен и в этом смысле он — прошлое, но установление чрезвычайного положения путём противопоставления исключения общему, приводит к установлению порядка *заново*, то есть создаёт уже новый порядок³⁰. Ясно, что снизу такой порядок поддерживается как уважением к авторитету государства, так и страхом, разочарованием и отчаянием, возможно даже раскаянием. В деполитизированном обществе восстанавливается работа бюрократии, правовых процедур, полиции. А правовая рутина надстраивается над восстанавливающейся рутиной деполитизированной частной жизни. Загадка остаётся в том, есть ли у процесса создания порядка из Ничто какие-то трансцендентные гарантии, или же он целиком замыкается в

²⁹ «Если мы желаем порядка в жизни (а разве это не то, чего желает Бог, который ведь не является богом беспорядка?), то мы должны заботиться прежде всего о том, чтобы сделать из каждого человека отдельного, единственного. Как только мы позволяем людям сгрудиться внутри того, что Аристотель называл животной категорией, то есть в толпе; как только затем эту абстракцию (которая, однако же, меньше, чем ничто, меньше, чем наименьший индивид) принимают за что-то, проходит совсем мало времени — и вот уже её обожествляют» [80, С. 391].

³⁰ «Диалектика повторения несложна, ведь то, что повторяется, имело место, иначе нельзя было бы и повторить, но именно то обстоятельство, что это уже было, придает повторению новизну» [77, С. 48].

имманентном? Есть ли в частной жизни деполитизированных индивидов особое качественное отличие от состояния политической мобилизации, позволяющее противопоставлять напряжённое экзистирование одиночки солидарности многих?

На последних страницах брошюры Шмитт поднимает тему противостояния атеистического социализма, анархизма с одной стороны, и католической реакции с другой. Здесь мы обнаруживаем рассуждение, начало которому было положено ещё в сочинении о романтизме, и встречающееся в более поздних работах с некоторыми изменениями, не меняющими сути дела [76, С. 46, 55–59], [81, С. 71–72, 88–92], [33, С. 357–372]. Речь идёт о том, что приближается эпоха тотального имманентизма, приметами которого являются: отрицание трансценденции, «политеизм» или «пантеизм», сциентизм, биологизм, торжество светской гуманности, вера в естественную доброту человека, эстетизация религии, нейтрализация политики посредством экономики. Ясно, что на первый план всё равно выходит политика, но очевидна так же фоновая тревога, *«католический ужас»*, связанный не столько с переменами в политической форме, сколько с особым эсхатологическим страхом наступления последних времён. Шмитт находит союзников в лице философов контрреволюции, многократно сводя их идеи к апологии решения и диктатуры. Но если метафизическая картина эпохи движется в сторону имманентизации политической и частной жизни, чем здесь может помочь диктатура? В конечном счёте, это всего лишь форма политической борьбы, не отменяющая самой тенденции отказа от трансцендентного, и основывающаяся на вполне современных представлениях о легитимности. Каким образом контрреволюционное насилие может повлиять на духовный образ эпохи?

Карл Шмитт довольно едко отзывался о Фёдоре Михайловиче Достоевском и его Великом инквизиторе [81, С. 86–87]. Согласно Шмитту, данный персонаж отражает внутреннюю склонность Достоевского к анархическому атеизму, а сама идея визита Христа инкогнито до Страшного Суда кажется ему совершенно нехристианской. Но что если отбросить в сторону эту оценку, прозвучавшую, кстати, в сочинении Шмитта о католицизме, по аргументам плохо сочетающемся с идеями «Политической теологии»? Так ли далёк сам Шмитт от того, чтобы изнутри его разработки темы суверенного решения не прорвался вдруг образ Великого инквизитора? Здесь можно осторожно провести параллель с трактовкой, согласно которой инквизитор — последняя надежда человечества³¹. Он объявил войну Богу — «человеческой конструкции», но только так возможно прорваться к

³¹ «У Достоевского Инквизитор тоже остаётся единственным среди новых людей, благодаря кому Бог снова вспоминает о них. Инквизитор один среди „тысяч миллионов“ рискует взять историю в свои руки, чтобы преодолеть биологию и восстановить биографию, пусть недобрую. Он пытается быть независимым, он выбирает, он решается; он знает, что такое свобода. Его тяжба с Богом весомее бесплодной изнеженности старых детей. Его вызов Богу не бунт, жест раба, а война» [82, С. 147]. См. так же: [83].

Нему из герметичной и самодостаточной современности. Он — исключение в политико-теологическом смысле, своей властью способный привлечь внимание Бога. В. В. Бибихин сравнивает Достоевского с Кьеркегором, а язык его размышлений об инквизиторе недвусмысленно отсылает к специфической терминологии датского философа. Существование в своей основе полемично [77, С. 117], оно подразумевает преодоление сопротивления, вызов, а существование перед Богом — это испытание. Категория испытания связана с повторением и имеет особое значение для Кьеркегора. Испытание не может быть вписано в философскую систему, т. к. не описывает ничего вечного и неизблемого, но всегда относится к конкретному индивиду и его ситуации [77, С. 128–131], [78, С. 257]. Он даже не может знать наверняка, испытание ли это, ведь истину не так просто установить, поскольку испытание не схватывается философским опосредованием, а этикой осуждается. Объявление войны, введение чрезвычайного положения или всеобщая стачка — тоже формы испытания, характерные для политики и, вместе с тем, обозначающие реальную возможность для политической теологии.

Отличие суверена от инквизитора (в интерпретации этого образа Бибихиным) необходимо прояснять отдельно, здесь можно указать лишь на самое важное. Эти фигуры роднит понимание политического действия как абсолютного вызова, предельный характер которого ставит само действие на границу с теологическим. Шмитт осуждает последствия такого действия в случае инквизитора: суверен не инициирует пришествие Бога, приближая, таким образом, страшный Суд или добиваясь у Него тайной аудиенции. Суверен устанавливает порядок, предполагая при этом Бога и располагая собственное действие сразу в двух плоскостях: политической как череде конкретных решений, ориентированных на преодоление опасной ситуации и теологической как испытания, вызова перед лицом высшего суда. Итогом этих действий должен быть мир, предоставляющий каждому решать вопросы собственной экзистенции наедине с собой, приостанавливающий мобилизацию масс, чтобы высвободить пространство для единичного. Быть может, это упражнение поможет лучше понять причину длящегося по сей день интереса многих исследователей к политической теологии и связанных с этим интересом специфически теологических ожиданий.

В идее чрезвычайного положения заключён миф повторения, и спор ведётся о том, есть ли в повторении место для чуда. Можно ли увидеть в повторении особый тип легитимности: не традиционной, не харизматической и не легальной, раскрывающейся через демократию за счёт её отрицания и привносящей трансцендентный элемент в саму её сердцевину? Основывается ли установленный суверенным решением порядок на духе или всё, что он есть — иллюзия эстетического сознания, признавшего монополию на насилие и

видимость права? Можно ли считать политическое действие, оказывающееся сопряжённым с насилием родом испытания правоты и невиновности, подтверждающего и обосновывающего саму суть права в его фундаментальной основе? Философская двусмысленность повторения не даёт однозначного ответа. Вопрос снова смещается в сторону внутреннего решения индивида, подлинности этого решения, его энергии и страсти.

Такой индивид, однако, еще должен был возникнуть! Одно из удивительных обстоятельств, связанных с тематизацией политической философии в политической теологии Шмитта, заключается в том, что он соединяет казалось бы несоединимое. Он стартует с обращения к Кьеркегору, а приходит к Гоббсу, причем интерес к Кьеркегору гораздо сильнее роднит его с экзистенциальной философией, чем интерес к Гоббсу. Однако именно через трактовки Гоббса он, казалось бы, связан уже с современной социологией, больше, чем с политической философией. Получается, что та альтернативная социология Шмитта, о которой мы говорили в начале, означает проникновение в сухую, утилитаристскую по своей основной ориентации политическую философию нового времени экзистенциального кьеркегоровского начала? Дело обстоит совсем не так просто. Нам надо еще раз перечитать Гоббса, чтобы в этом убедиться.

3 Фигура народа в европейской политической мысли: от Цицерона до Гоббса

Народ как политический субъект и, одновременно, как объект политической теории, впервые появляется в рамках культуры древнего Рима. В греческой философии, в том числе, и политической, понятие народа не сформировалось, хотя она и была многократно более развита. Существовали, разумеется, термины *laos* и *demos*, но первый из них использовался в классических греческих текстах достаточно редко и практически не концептуализировался до своего появления в текстах Ветхого и Нового Заветов. Второй же использовался, как известно, весьма активно, но обозначал, как правило, не весь народ, а его наиболее бедную, опрошенную часть, *простонародье*, а не *народ*. Наиболее ярко это значение проступает в произведениях Платона и Аристотеля, когда они рассуждают о демократии и возможностях ее эволюции в ту или иную форму политического устройства. По сути, понятие *народ* в греческой культуре с успехом заменялось концептом *полиса* или, шире, *политии*, в котором упор делался не просто на совокупность граждан, но на гражданский коллектив, объединенный, среди прочего, общей территорией проживания, языком и культурой. Несколько забегаю вперед, отмечу, что именно понятие *полиса* станет впоследствии модельным [84] для разработки современного европейского *государства*, тогда как римские *populus*, *civitas* и *res publica* будут находиться к молодому государству в логической оппозиции.

Понятие «народ» (*populus*), возникшее в Риме, было, прежде всего, понятием юридическим, в основу его было положено осознание правовой общности. В известной степени, именно благодаря скудости римской политической мысли, просто задавленной правом и его рефлексией, европейская культура и получила концепт народа таким, каким он сложился в рамках древнеримской интеллектуальной традиции. Наиболее ярким и, одновременно, традиционным автором для Рима стал Марк Туллий Цицерон (106–43 гг.). Судебный оратор, блестяще владевший языком, он был достаточно слабым философом, его построения отличались эклектичностью. Вместе с тем, он был достаточно консервативен в своих воззрениях, что позволяет утверждать, что его позиция достаточно четко отражала взгляды римского нобилитета той эпохи. В его диалоге *De re publica* он приводит знаменитое определение понятий «*res publica*» и «народ», которое в русском переводе, сделанном В. О. Горенштейном, выглядит так: «Государство есть достояние народа, а народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов» (*De re publ.* I, 39) [85].

Позволю себе не согласиться с переводом, предложенным В. О. Горенштейном, поскольку считаю, что в нем допущен ряд серьезных концептуальных ошибок. Начать следует с того, что Цицерон определяет в этом пассаже именно *народ*, а не *государство*. Можно не вдаваться здесь в полемику относительно того, существовало ли государство в Риме периода Республики или нет, достаточно вспомнить самоназвание римской политики. Римляне называли себя *Senatus Populusque Romanus*, т. е. «Сенат и римский народ». И Цицерон, обращая свой диалог к Гнею Помпею, дает в нем определение именно народа и того, что, собственно, и делает этот народ народом, т. е. *res publica*.

Цицерон говорит о том, что «народ» — это собрание многих людей, которых связывает, во-первых, *communitas utilitatis* и, во-вторых, *consensus iuris*. Оба этих понятия заслуживают самостоятельного пояснения. Первое из них, передаваемое по-русски как «общность пользы» может подразумевать одно из двух. С одной стороны, речь может идти о некоем совместном предприятии, созданном группой лиц, каждый из которых заинтересован в успехе их общего дела и получает прибыль в объеме, пропорциональном внесенной им доле капитала. Этот вариант, очевидно, не проходит, поскольку Цицерон говорит не о компаньонах, но о чем-то явно большем. С другой стороны, это словосочетание может указывать на то, что, в рамках гражданской общины между разными ее членами существуют и действуют различные же сделки. В условиях отсутствия государства и всех его институтов, гарантирующих корректность проведения той или иной сделки, единственным гарантом для лица, вступающего в сделку, является презюмируемая *bona fides*, т. е. «добросовестность», его контрагента. Соответственно, частная польза данного лица будет заключаться именно в соблюдении его контрагентом всех условий сделки и в добросовестном его поведении. Совокупность множества таких частных польз и приводит нас к формуле *communitas utilitatis*, использованной Цицероном.

В свою очередь, *consensus iuris*, т. е. «разумное согласие о праве», указывает читателю диалога на алгоритм формирования и развития права в Древнем Риме. В отличие от современного мира, где право представляет собой комплекс норм и правил поведения, зафиксированных в соответствующих нормативных документах и подкрепленных принудительной силой государства, в Риме право возникало из единичных сделок между гражданами. По мере увеличения их количества сделки неминуемо типизировались, формировались правила их проведения, условия действительности и т. д. Из множества частных справедливостей вырастало общее представление о том, что есть *справедливость*, и какой она бывает. Таким образом, на протяжении нескольких веков складывалась система практик и правил общежития, которая представляла собой *право граждан* данной общины, то есть, *ius civile*. При этом, разумеется, что, в отсутствие государства, которое своей

принудительной силой могло бы гарантировать действенность права, единственным возможным его гарантом оставалось именно *согласие граждан*, т. е. домовладык Рима. Именно это согласие, основанное на реитеративном, многократном проговаривании практик и правил общежития Цицерон и называет *consensus iuris*, то есть, «согласие о праве».

Если принять подобную трактовку понятий *communitas utilitatis* и *consensus iuris*, становится понятно и смысловое наполнение цицероновского понятия *res publica*. Если гражданская добросовестность и непосредственно связанная с ней правовая система становятся маркерами, идентифицирующими принадлежность человека к римской гражданской общине (*ciuitas*), то поддержание их действенности, забота о них и постоянное их осмысление и становится *общим делом (res publica)*, тем, которое объединяет всех граждан, независимо от их частных интересов и делает их единым целым, то есть, народом. Таким образом, цицероновская дефиниция общего дела и народа должна звучать по-русски следующим образом: «Общее дело есть достояние народа. Народ же не любое скопление людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, но собрание многих, объединенное общностью пользы и разумным согласием о праве».

У этого определения есть очевидное слабое место: требование «разумного согласия о праве», как уже говорилось, влечет за собой необходимость регулярных гражданских собраний и активного общения как на них, так и помимо их. Подобного же рода собрания возможны и действенны лишь в пределах относительно небольшого коллектива. Иначе говоря, социальную реальность гражданской общины этим определением описать можно, а реальность огромной империи уже нельзя. По всей видимости, это прекрасно понимал епископ Гиппона Аврелий Августин (354–430), живший четырьмя столетиями позже Цицерона. В 19-й книге своего трактата «О граде Божием» (*De ciuitate Dei*, что логичнее было бы перевести «Об общине Божией») он выстраивает свою знаменитую критику цицероновской дефиниции народа, завершающуюся его предложением по модификации старого определения: «Если же народу дать не это, а другое определение, если сказать, например: *народ есть разумное собрание совокупности (multitudo), объединенной сердечным согласием (concordia) относительно некоей общности вещей, которые она любит*, в таком случае, чтобы видеть, каков тот или иной народ, нужно обратить внимание на то, что он любит» (*De civ. XIX, 24*) [86]. Как видно из приведенного определения, понятие «народ» сохраняет свою ценность для Августина, и он совпадает с Цицероном в самой методике его построения. И римский оратор, и африканский епископ полагают народ неким единым организмом, обладающим субъектностью в том, что касается политических и правовых действий. Уже поэтому оба они конструируют определение народа, исходя из

того, что *res publica* имманентна народу и представляет собой нечто внутреннее по отношению к нему. Народ объединяется вокруг какого-то внутреннего стержня, своего рода позвоночного столба. И, с одной стороны, без *res publica* народ не существует, распадаясь и превращаясь в толпу, с другой же, и *res publica* оказывается немыслима без народа, поскольку она в принципе не имеет самостоятельного бытия.

Дальше начинаются уже расхождения между двумя авторами. Там, где Цицерон выделяет рациональное проговаривание правил общежития и поддержание принципа гражданской добросовестности [87], Августин выдвигает вперед эмоциональное начало. Народ, по его мнению, лишен рационального, или, по крайней мере, оно не является для народа образующим признаком. Напротив, эмоции, а, точнее, любовь к некоей общей вещи (*res publica*) как раз способна объединить людей, сплотить их, сделать единым целым. Позднейшие приверженцы политического августинианства разовьют эту мысль, утверждая, что подобным *предметом общей любви* может быть и человек, а именно, король. Таким образом, народ становится народом лишь тогда, когда объединяется в любви к своему королю. В случае же восстания против него, равно как и в случае предательства, совершенного народом по отношению к королю, народ перестает быть таковым, превращаясь в лишенную всякой субъектности толпу.

Очевидно революционное значение перемены в определении народа, предложенной Августином. Если рациональное проговаривание и коллективное осмысление практик общежития требует, как говорилось выше, относительно небольшого (в количественном и территориальном отношении) состава гражданской общины, фактор эмоциональной общности, очевидно, снимает это ограничение. Еще более очевидно это становится в эпоху модерна, когда появляются первые механизмы распространения массовой информации и затем уже в XX веке, с появлением развитых СМИ. Но даже и в древнем мире было понятно, что сердечное согласие относительно предмета общей любви вовсе не требует ни личных встреч соглашающихся друг с другом или с предметом их любви, ни даже личного знакомства. Любить нечто общее вполне можно, даже находясь на огромном расстоянии друг от друга. Единственное, что всерьез способно помешать подобному единению (и что отмечает Августин как основную причину распрей и войн в больших политических союзах) — это фактор лингвистического разнообразия. Впрочем, Августин отмечает этот момент, но не выдвигает требование единого языка как необходимое условие для возникновения народа. Это условие будет сформулировано, как известно, гораздо позже и другими людьми.

Несколько забегаая вперед, отметим, что именно два отмеченных подхода к пониманию народа: народ, как совокупность людей, связанных разумным согласием о

праве (Цицерон) и народ, как совокупность людей, объединенных сердечным согласием относительно предмета общей любви (Августин) и сформировали основную концептуальную рамку политической теории Средних веков. Не зря Томас Гоббс, давая свое знаменитое определение Левиафана в одноименном трактате, начинает его со слов о том, что предлагаемая им форма социального и политического единения «*is more than Consent, or Concord*» [88, II.17]. В этой формуле *Consent* — это, очевидно, цicerонианский *consensus iuris*, в то время как *Concord* — августинианская *concordia*.

Однако о Гоббсе нам сейчас придется говорить отдельно.

4 Люди Гоббса и политическая теология: философские истоки проблемы экспрессивного символизма³²

Исходным пунктом для последующих рассуждений служит высказывание классика социологии Фердинанда Тённиса во втором издании его знаменитой книги «Общность и общество», которую часто называют на всех языках так, как назвал сам автор — «Gemeinschaft und Gesellschaft»: «Люди Гоббса и происходящие от них индивиды моего общества по природе суть враги, исключают и отрицают друг друга»³³. Фердинанд Тённис был профессиональным историком философии и внес большой вклад в исследования Гоббса. Слова Тённиса справедливы лишь отчасти, зато в полной мере свидетельствуют о значении Гоббса для формирования в социологии концепций, во многом определивших ее развитие. В социологии хорошо известно выражение «Гоббсова проблема» или «Гоббсова проблема социального порядка». Прямого отношения к текстам самого Гоббса это выражение не имеет. Английский философ не говорил ни о социальном порядке, ни о проблеме социального порядка. Это термины позднейшего социологического словаря. «Гоббсова проблема» появилась много позже, в книге Толкотта Парсонса «Структура социального действия» [92], его первом значительном сочинении. Парсонс обращается к Гоббсу, чтобы проанализировать характерную для утилитаристов аргументацию и на классическом примере продемонстрировать ее тупики. В своей второй значительной книге «Социальная система» [93] Парсонс упоминает Гоббса только раз, доказывая роль власти в социальной жизни. Судя по всему, именно Парсонсом написана и глава о социальной системе в разделе с коллективным авторством (Talcott Parsons, Edward A. Shils, with the assistance of James Olds) в знаменитом труде по теории действия [94], где вполне привычным образом, не вдаваясь в анализ философского текста, он пишет: «В результате нехватки социальных и несоциальных объектов удовлетворения потребностей взаимная несовместимость требований может теоретически дойти в крайнем случае до «естественного состояния». Это была бы война «каждого против всех» в ее гоббсовской формулировке. Функция распределения ролей, средств и вознаграждений, однако, должна бороться против этой крайней возможности» [94, Р. 197]. Здесь до предела доходит, однако, непонимание Гоббса Парсонсом. Разумеется, так сконструированные социальные агенты

³² В трактовке этой темы мы опираемся на более ранние работы, основная часть аргументов перенесена в данный текст, который, таким образом, исторически предшествовал данному отчету, но логически является его необходимой частью. Введение к данной главе и параграф о Локке являются совершенно новыми. См.: [89]. В переработанном и расширенном виде: [90].

³³ Второе издание без существенных изменений воспроизводилось в последующих, я цитирую последнее прижизненное издание, допечатанное в новейшее время. См.: [91, S. 105]. Это место нуждалось в буквальном переводе, в целом очень достойно исполненный перевод на русский язык Д. Складнева здесь не годился.

могут только конфликтовать друг с другом, и весь аппарат теории должен показать, что человек экономический (а именно он здесь появляется, хотя и не назван по имени) может лишь благодаря культуре и ее ценностям оставаться в пределах своих социальных ролей, причем даже эмоции не выведут его за пределы экспрессивного символизма. Влияние трудов Парсонса на социологию, хотя и далеко не так велико в наше время, как пятьдесят и более лет назад, все-таки по-прежнему несопоставимо более сильно, чем непосредственное влияние самого Гоббса. Тем самым социология оказалась отрезана от ресурсов политической философии нового времени, подобно тому, как эта последняя оказалась отрезана от ресурсов предшествующей философской традиции. Восстановлением разрушенных связей мы и занимаемся.

4.1 К постановке проблемы

Поучительно было бы сопоставить понимание Гоббса у Парсонса с тем, что писали его современники. За год до «Структуры социального действия» вышла в свет книга Лео Штрауса о политической философии Гоббса [95], а годом позже — важная, привлекавшая большое внимание статья Альфреда Тейлора «Этическая доктрина Гоббса» [96]. В том же году в Германии появилась книга Карла Шмитта «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса»³⁴. В промежутке между «Структурой социального действия» и «Социальной системой» вышло в свет издание «Левиафана» под редакцией и предисловием Майкла Оукшотта [98], одного из самых выдающихся моральных философов, писавших на английском языке в XX в. При сопоставлении аргументов Парсонса с этими работами бросается в глаза его отставание от исследований по истории философии и от политической философии его времени. Для науки, которая привыкла считать «Гоббсову проблему» ключевой, это является не курьезом, а в некотором роде скандалом. Роль Парсонса в социологии не становится меньше оттого, что Гоббса он понял не адекватно, но, возможно, сама социология могла бы выиграть от переосмысления Гоббса.

Я уже упомянул, что Тённис внес большой вклад в историко-философские исследования Гоббса. Именно он открыл в архивах раннее политико-философское сочинение Гоббса, которое вышло в свет под названием «Elements of Law». Под его редакцией выходил «Бегемот» Гоббса, он написал несколько статей о Гоббсе и выпустил его биографию, выдержавшую несколько изданий. В 1929 г. Тённис был избран президентом «Гоббсовского общества» (Societas Hobbesiana). Гоббс не мог не оказать на

³⁴ См. в русском переводе: [97].

него большого влияния. Современная исследовательница и переводчик Тённиса Х. Харрис утверждает: «Хотя выводы Тённиса в некоторых отношениях очень сильно отличались от выводов Гоббса, его основная задача была та же, что и у автора «Левиафана». Она заключалась в выяснении того, как могут люди — солипсистские существа — создать жизнеспособный социальный порядок и даже жить вместе в состоянии некоторого дружелюбия и взаимного удовлетворения» [99, Р. X]. Формулировки Харрис, конечно, современные. Что за люди имеются здесь в виду, что за «солипсистские существа»? В знаменитой дихотомии «общность / общество» («*Gemeinschaft* / *Gesellschaft*»), обоснованию и исследованию которой посвящен труд Тённиса, эти люди, несомненно, принадлежат обществу, именно в обществе социальный порядок является проблемой. Общность, *Gemeinschaft* предполагает ощущение единства, хотя выглядит это единство очень по-разному, в зависимости от того, базируется ли оно на кровном родстве, на соседстве или на духовной общности граждан. *Gesellschaft* — это общение разрозненных индивидов, это потеря единства, это рациональные, основанные на выборе связи. Тённис считает, что эти понятия отсылают не к этапам в социальной эволюции, а к определенным типам организации социальной жизни; однако он усматривает в социальной жизни в прошлом по преимуществу сообщества, а в современности — общество. Общество он понимает как общение людей, которые могли бы вступить, вместо мирных и взаимовыгодных соглашений, в войну между собой. Прекращение войны всех против всех возможно благодаря государству. Государство — это именно то, что позволяет обществу не распасться, скрепляет его как выражение общей воли. Если люди в общности так или иначе едины, государство в этом смысле им ни к чему. Поэтому Тённис не смешивает античную общность граждан политических союзов или средневековых горожан с современным государством. Это разные политические единства; государство и общество предполагают друг друга. Но это значит, что враждебность в государстве или, точнее, в обществе, где есть государство, не исчезает. Если мы решили, что порядок может быть основан на взаимной удовлетворенности и дружелюбии, то откуда взяться дружелюбию, даже если удовлетворение от совершения сделок и надежности договоров налицо?

Тённис, конечно, пишет о дружбе, а не о дружелюбии. Дружба для него — один из видов *Gemeinschaft*'а, место ей в городе, хозяйственном и культовом сообществе, в котором легче всего встретиться близким по духу и роду занятий людям. В *обществе* дружба не возникает, потому что корыстные и расчетливые люди не объединены духовной общностью, потому что сам тип этой связи такой, что способствует скорее вражде. В *обществе* живут «люди Гоббса». Описание первых видов общности у Тённиса отсылает к Аристотелю, которого Гоббс часто критиковал, доказывая, что человек — не общественное

существо, что человек как раз по природе враждебен другому человеку (поэтому естественное состояние — «война всех против всех»). Речь об этом у нас пойдет ниже. Рассуждение Аристотеля совсем другое. Природа человека как живого существа сказывается в том, что люди образуют семьи и другие общности, помогающие им выживать, но природа человека как общественного существа сказывается именно «в завершении», то есть в полисной (предполагающей в том числе и дружбу) жизни³⁵. Казалось бы, главное лежит на поверхности: есть основанная на Аристотеле и последующей традиции описания типов совместной жизни людей (домохозяйство — соседство — город) концепция *Gemeinschaft*'а. Есть политическая философия Гоббса, в которой критикуется Аристотель и утверждается, что естественна война всех против всех, а своекорыстные индивиды готовы лишь заключать договоры между собой и подчиняться государственной власти. На ней строится концепция *Gesellschaft*'а. Но проблемы здесь только начинаются. Харрис — одна из немногих, кто анализирует в наши дни рецепцию Гоббса у Тенниса, — находит немало важных различий в концепциях двух мыслителей [99, Р. xxvi]. Если Гоббс считал, что в отношениях, предшествующих договору, царит враждебность между людьми, то Теннис утверждал, что именно в *Gemeinschaft*'е есть согласие, а потом начинается враждебность. Получается, что воздействие государства на людей, по Гоббсу, совсем другое, чем по Теннису: «В то время как в системе Гоббса искусственные социальные и политические институты умирляли и цивилизовали голую человеческую агрессию, в системе Тенниса они ее взращивали и пускали в ход. <...> За всем этим скрывалось предположение, что „естественные социальные отношения“ — благотельные и нормальные, тогда как искусственные — опасные и патологические» [99, Р. xxvii]. Здесь необходимо пояснение. Есть устойчивая, хотя и неправильная, точка зрения, согласно которой естественное состояние в понимании Гоббса предшествует общественному договору. Сначала естественное — война, — потом искусственное — договор и государство. Харрис считает, что Теннис усматривает в *Gemeinschaft*'е естественное состояние, которое в обществе и государстве, *после* общественного договора, разрушается, причем высвобождается человеческая агрессия. Тогда в отношении *Gemeinschaft*'а он просто следует за Аристотелем и всей последующей традицией (что, собственно мы и зафиксировали выше), а в отношении *Gesellschaft*'а не замечает глубокого воздействия государства на человеческую мотивацию и промахивается мимо важных аспектов социальной жизни.

³⁵ О том, как связаны между собой недооценка общности и отказ от аристотелевского понимания человека как политического животного см.: [100, Р. 351].

Конечно, эта интерпретация Тённиса и Гоббса, выглядит несколько сомнительной, потому что предположение о естественном как том, что предшествует искусственному, вполне логично, но не работает, когда речь идет о Гоббсе. Отчасти этот вопрос еще будет затронут ниже. Не очень убеждает и рассуждение о цивилизующей дрессуре государства по отношению к естественной агрессии человека. Однако в понимании Тённиса у Харрис многое схвачено все-таки верно. В обществе, пишет Тённис, «эгоистически-произвольное деяние и поведение вполне можно понимать как оскорбительное, поскольку оно насквозь проникнуто сознательным притворством» [101, С. 182]. В этом все дело. Именно в обществе действует изолированный, руководствующийся расчетом человек. Как бы он ни был усмирен, цивилизован государством, главное его определение совсем другое. Общество разрушает «сущностную волю» (волю общности как единства) и «освобождает от оков» избирательную (рациональную) волю, делая ее безжалостное применение условием сохранения индивида [101, С. 254]. То благоразумие, которое заставляет человека придерживаться в государстве норм права, не только не заменяет теплоту чувства (это понятно само собой), но и не отменяет враждебности. Тённис — вспомним это — с одобрением ссылается на Гоббса, который говорит о стремлении людей к власти, которое прекращается лишь со смертью, и о связанном с этой жаждой власти тщеславии, желании выделиться [101, С. 174–175]. Тённис приводит и рассуждения Гоббса в трактате «О человеке» (Гл. XIII, 9), где говорится, что добродетели человека и гражданина разные, и к добродетелям человека относятся храбрость, благоразумие и умеренность; ведь в число их не попадают моральные добродетели, то есть ничто из того, что связано с приятностью, дружескими отношениями между людьми [101, С. 161]³⁶. Это значит, что в общественно-государстве людей ничто не притягивает друг к другу. Таким образом, Тённис достаточно последователен. Он конструирует чистое понятие общества, свободное от отсылок к естественным и изначальным связям между людьми³⁷, а все «естественное» (семьи и союзы семей) размещает не в каком-то ином историческом измерении, а в другом идеальном типе, который, не забудем, все-таки является идеальным типом связей, более характерных для прошлого. Самый важный и самый трудный момент состоит здесь в следующем. Гоббс отдавал себе отчет в том, что неполитические связи между людьми (семьи и союзы семей) существуют также *до* и *помимо* государства. Но он считал, что у негосударственных образований нет ни шансов выстоять в войне, если кто-то на них нападет, ни устроить

³⁶ Вероятно, достаточно важным с историко-философской точки зрения является то, что значительная часть отсылок к Гоббсу сделана Тённисом в добавлениях ко второму изданию книги, то есть после большой исследовательской работы, посвященной Гоббсу.

³⁷ Ларс Уден замечает, что Тённис подчеркивает именно идеально-типический характер теории общественного договора у Гоббса и не стремится критиковать его как плохого историка или социолога. См.: [100].

достаточно надежную мирную совместную жизнь (которую он традиционно считал возможной лишь в политическом сообществе). Тем не менее, поскольку общественный договор, конституирующий государство, он *не считал* историческим событием, он *не писал* о том, что вместе с вступлением в государство эти естественные связи между людьми разрушаются. *Не считал и не писал* — вопреки мнению последующих комментаторов и критиков!

Эти тонкие моменты были понятны Тённису как исследователю Гоббса, но не нашли отражения в его теоретико-социологической работе. Тем не менее, даже самое общее сопоставление Гоббса и Тённиса имеет смысл. Оно позволяет поставить некоторые вопросы не историко-философского, а социологического характера. Главный из них касается характера той связи, которая возникает между людьми после разрушения или разложения (а не исторической замены обществом-государством) *Gemeinschaft*'а. Сказать, что для человека естественно быть связанным с другими, значит оставить без ответа проблему постоянно преодолеваемой в обществе враждебности. Без враждебности не было бы общества, то есть *Gesellschaft*, это так, иначе непонятен смысл общественного договора, по Гоббсу. Но и без общества не было бы враждебности, иначе непонятно, почему же не продолжается существование тех или иных, включая политические, *Gemeinschaft*'ов, по Тённису. Однако враждебность между людьми не перерастает в настоящую войну, потому что они держатся договоров, а соблюдать эти договоры их вынуждает государство. Если бы враждебность и недоверие исчезли, государство или стало бы ненужным, или переродилось бы в новое этическое единство, соединяющее принуждение с воспитанием. Теннис писал об этом в более поздних работах, но их обсуждение уже далеко вывело бы нас за пределы нашей темы. Нам достаточно того, что сопоставление Гоббса и Тённиса (включающее также и отсылку к Гоббсу в социологии Тённиса) позволяет увидеть внутренние противоречия, неизбежно возникающие при *любой* попытке додумать до конца *любой* из их аргументов, будь то в аутентичной трактовке или с позиции комментаторов.

4.2 Парсонс о Гоббсе

Толкотт Парсонс не вдавался в тонкости философии Гоббса и, тем более, интерпретации Гоббса Тённисом. Тем не менее, о Гоббсе он рассуждает довольно много, а о концепции Тённиса высказывается хотя и сжато, но содержательно, не забывая отметить его занятия Гоббсом. Для Парсонса основной интригой «Структуры социального действия» было решение проблемы социального порядка, а саму эту проблему он прояснял, показывая недостатки и тупики утилитаризма. «Для Тённиса, — говорит Парсонс, — *Gesellschaft*

является тем типом социальных отношений, формулу которого дала утилитаристская школа социальной мысли. Примечательна личная история, результатом которой стала эта теория. Тённис много занимался Гоббсом и заслуживает большого уважения за те усилия, благодаря которым возродился интерес к Гоббсу» [92, Р. 687]. Не Тённис придумал связывать Гоббса с утилитаристской традицией. Дж. Александер пишет, что Парсонс опирался на французского историка и философа Эли Алевина [102]³⁸. Можно предположить, что эта интерпретация Гоббса не столько определила собственные воззрения Парсонса, сколько более всего отвечала его теоретическим целям. Гоббса Парсонс рассматривает, примерно, так же, как и других авторов, о которых речь идет в «Структуре социального действия»: главное для него — решение проблемы социального порядка. Именно порядок — главное для социологии. «Структура социального действия» построена как сочетание историко-теоретических реконструкций и чисто теоретических исследований. Каждый автор, о котором идет речь, внес вклад в формулирование или решение основной проблемы, а общая рамка, «frame of reference of action», позволяет организовать все результаты анализа так, чтобы получить связную, последовательную теорию. Маленькое исследование «Гоббс и проблема социального порядка», которое мы находим в этой большой книге, предпринято для того, чтобы проиллюстрировать развитие «индивидуалистического позитивизма», как называет его Парсонс. Основной аргументации Гоббса в области социальной мысли, продолжает он, было понятие «естественного состояния» как «войны всех против всех». Гоббсу было совершенно не свойственно нормативное мышление, он не говорил о том, каким *должно быть* поведение, а просто анализировал предельные условия социальной жизни. У человека, по Гоббсу, есть много страстей, благо для него — то, чего он желает³⁹. Хотя человек обладает разумом, но разум его служит страстям, то есть ищет способы удовлетворить желания. Люди также нуждаются во власти, чтобы наиболее эффективным образом заполучить явные будущие блага. Но по природе они сотворены равными, почти одинаковыми, так что, при отсутствии контроля над ними, они будут стремиться к достижению целей силой и обманом, что приведет к войне, а значит, не позволит рассчитывать на удовлетворение желаний. По общественному договору люди отказываются от своей естественной свободы и отдают ее суверенному властителю, который гарантирует им безопасность, то есть защиту от агрессии и обмана со стороны

³⁸ Александер повторяет это суждение в четвертом томе «Теоретической логики в социологии». См.: [103, Р. 22]. См. также: [104, Р. 78]. Алевин находит у Гоббса «принцип искусственного тождества интересов» — то, что Парсонс, как считает Александер, позже назвал «фактическим порядком» в «Структуре социального действия».

³⁹ Эти формулировки не точны, они приводятся здесь вслед за Парсонсом. Отмечать все случаи неполного понимания Гоббса у Парсонса здесь невозможно.

других людей [92, Р. 89–90]⁴⁰. Таким образом, по Парсонсу, «Гоббсова система социальной теории является почти чистым случаем утилитаризма» [92, Р. 90]. Для человеческого поведения важнее всего «страсти», объекты которых сами по себе не являются благом могут рассматриваться как случайные. Однако, продолжает Парсонс, Гоббс на этом не остановился. Он «попытался вывести отсюда характер конкретной системы, которая должна была бы появиться, если бы ее элементы были именно такими» [92, Р. 91]. Чтобы объяснить, какую именно эмпирическую проблему обнаружил Гоббс, Парсонс вводит различие между нормативным и фактическим порядками. Всякий фактический порядок есть противоположность случайности; всякий нормативный порядок имеет отношение к системе норм, правил и т. п. Если нормативный порядок разрушается, возникает нормативный хаос, однако сохраняется ли при этом фактический порядок? Переформулируем это иначе: если люди перестанут следовать общезначимым нормам, сохранится ли при этом какой-то порядок в их действиях или они станут совершенно случайными? Парсонс считает, что, согласно утилитаристской схеме, все люди стараются достигнуть своих целей в соответствии со своими страстями и самым эффективным, то есть рациональным образом. В число целей входит, с одной стороны, признание: каждый человек хочет (должен хотеть) признания со стороны других людей; с другой стороны, среди средств, которые им могут потребоваться, мы находим услуги, которые могут оказывать другие люди: каждый человек хочет (должен хотеть), чтобы другие люди помогали ему, а не препятствовали. Чтобы обеспечить себе признание и услуги, лучше всего прибегнуть к силе и обману, во всяком случае, в утилитаристской перспективе ничто не запрещает пользоваться как тем, так и другим в качестве наиболее эффективных средств [92, Р. 92]. Однако, как мы видели, именно применение этих средств ведет к хаосу, а не к порядку, то есть торжеству войны всех против всех. Общество, построенное на чисто утилитаристской основе, было бы нестабильным из-за постоянной борьбы за власть. Это та же самая непрерывная враждебность, которую мы видели в анализе Гоббса у Тённиса. Иначе говоря, при отсутствии нормативного порядка разрушается и фактический.

Хотя Парсонс и не анализирует дальше политическую философию Гоббса, он постоянно возвращается к нему в «Структуре социального действия». Так, он пишет, что центральной для Гоббса является борьба за власть и различия во власти между людьми [92, Р. 109]; что сила и обман играют ключевую роль в социальной жизни у Парето, Макьявелли и Гоббса [92, Р. 179] и что постоянное использование принуждения приведет к войне всех против всех [92, Р. 236]. Кроме этого, Парсонс делает важное различие между тем, что,

⁴⁰ Парсонс здесь приводит, в частности, обширные цитаты из гл. XIII «Левиафана».

как он говорит, теоретически правильно, но эмпирически ложно, и тем, что теоретически ложно, но эмпирически правильно. В первую очередь, это касается Гоббса, который рассуждает «с железной последовательностью», но переоценивает проблему безопасности и потому эмпирически не прав [92, Р. 97]. Но сугубо логическая последовательность ничего не стоит, настоящий научный результат может быть получен лишь за счет сочетания теоретической последовательности и эмпирических наблюдений. Гоббс, говорит Парсонс, в отличие от Локка, который был теоретически менее последователен, но эмпирически более наблюдателен, не обратил внимания на то, что в действительности социальная жизнь представляет собой не ситуацию войны, от которой людей удерживает только принуждающий к миру суверен, но «состояние относительно спонтанного порядка» [92, Р. 362]. Спонтанный порядок противопоставляется навязанному, то есть такому, который устанавливается путем насилия со стороны суверенной власти. Ошибка Гоббса и всей утилитаристской традиции мысли, считает Парсонс, состояла в том, что перейти от страхов, связанных с войной всех против всех и преследованием эгоистических интересов, к мирному существованию в духе общественного договора под охраной суверена просто невозможно. Стоит нам только принять основные предпосылки утилитаризма, как всякий социальный порядок рассыпается. Решение Парсонса, как известно, состояло в том, чтобы встроить нормативную ориентацию в устройство элементарного действия, а не только больших социальных образований. Выбирая цели и средства их достижения, действующий принимает в расчет ценности и нормы, без которых вообще не может совершить действия. Нет никакой эффективности достижения цели, связанной с голым своекорыстием, так как и возможные цели, и возможные средства ограничены и специфицированы ценностями. Даже единичное действие не может быть сугубо утилитарным, а поскольку нормы и ценности носят надындивидуальный характер, но при этом встроены в индивидуальную мотивацию, то «гоббсову проблему» можно считать решенной. Во время революций и гражданских войн нормативный и фактический социальный порядок исчезает. Общество не может быть устроено как *Gesellschaft* Тённиса и не может состоять из «людей Гоббса».

4.3 К новому пониманию Гоббса в социологической перспективе

В политической философии и в истории философии «Структура социального действия» не вызвала никакого отклика и не пробудила никакого интереса. Социологи, которые испытали влияние Парсонса, даже если и не соглашались с его теоретическим решением, были больше озабочены самой проблемой, о которой он размышлял, а не тем,

насколько адекватно он понял Гоббса⁴¹. Проблема же состоит в том, *как возможен социальный порядок*. Эта формула нуждается в пояснении, которое позволит несколько иначе взглянуть на знакомые тексты⁴².

Точная формулировка — «как *возможен* социальный порядок» — отсылает, собственно, не к одному философу, а к двум: поскольку речь идет о возможности того, что есть, а не возникновения того, чего еще нет, в такой постановке вопроса различимы не столько гоббсовские, сколько кантовские мотивы⁴³. Что значит переформулировать «гоббсову проблему» в кантовском духе? Гоббс проводил различие между «*condition of warre*» (состоянием войны) и «*common-wealth*» (он его называет также «*civitas*», то есть граждански-республиканским состоянием, если переводить строго). Если мы поставим вопрос о возможности социального порядка «по-кантовски» (то есть не с опорой на исследования Канта по политической философии, а только ориентируясь на формулу «как возможно...»), то он будет выглядеть следующим образом. Поскольку мы знаем, что общество, понимаемое политически (*civitas*, общность граждан) существует, а войны всех против всех фактически нет, то надо понять, при каких условиях оно может мыслиться как существующее, что в реальности позволяет ему не разрушаться⁴⁴. Если поставить вопрос о возникновении общества и прекращении войны, это будет уже совсем другой вопрос, касающийся *учреждения* общества. Но если мы помыслим социальное не существующим, а переход к социальному возможным, то как должен мыслиться такой переход? Как историческое событие? Гоббса очень часто критиковали за то, что он придумал такое событие: общественный договор, о котором не сохранилось никаких сведений. Критики были несправедливы. Гоббс не хотел, чтобы его рассуждение о заключении договора

⁴¹ Есть очень важный, но не получивший широкого отклика текст Гарольда Гарфинкеля «Парсонс для начинающих». Он до сих пор не опубликован на языке оригинала, небольшая часть его переведена на русский язык, причем как раз тот фрагмент, где речь идет о Гоббсе и его интерпретации Парсонсом. Несмотря на то, что Гарфинкель здесь ставит целью именно изложение, а не критику Парсонса, а значит, в основном, следует за его аргументами, понимание Гоббса у него явно гораздо более глубокое. Главное, что появляется у Гарфинкеля, это более адекватное представление того, что Гоббс считал пруденцией, благоразумием, которое приобретается с опытом и позволяет более эффективно ориентироваться в решении практических задач. Тем не менее, и Гарфинкель пишет: «Нет ужаса перед смертью другого, а только страх собственной смерти, и до тех пор, пока Человек действует в соответствии с нормами рациональности, сила — наиболее эффективное средство для выживания. Не существует соглашений, помимо тех, которые Человек сам берется соблюдать, поскольку это соответствует его целям, и до тех пор пока Человек действует в соответствии с нормами рациональности, обман — наиболее рациональная тактика» [105, С. 145].

⁴² Я постарался обойтись без пространных цитат из Гоббса. Что касается русских переводов, я опираюсь на следующие издания: [106] [107]. Оригинальные издания трудов Гоббса: [108] [109].

⁴³ Видимо, первым опытом применения кантовской формулы «как возможно» к социологической проблематике стал экскурс Георга Зиммеля в первой главе большой «Социологии» «Как возможно общество?». См.: [110]. Применительно к Парсонсу см.: [111]. Один из последних, не кантовских по духу и букве, опытов такого рода — большое исследование Никласа Лумана «Как возможен социальный порядок?». См.: [112]. Обзор проблематики и литературы я делал довольно давно. См.: [113].

⁴⁴ Джордж Каспар Хоманс сформулировал эту проблему самым сжатым и внятным образом: «Гоббсова проблема состоит в том, почему нет войны всех против всех» [114, Р. 813].

(*covenant, pactum*) понимали исторически. В главе XIII «Левиафана» Гоббс говорит, что войны всех против всех, видимо, *никогда не было* как всеобщего, повсеместного состояния, но представление о том, каково обходиться без правительства, можно составить, не только наблюдая американских дикарей, но и по тому, до какого образа жизни опускаются во время гражданской войны люди, привыкшие жить при мирном гражданском правлении. Этот аргумент, как и утверждение Гоббса, что суверены разных стран всегда находятся в естественном состоянии войны, появляется не случайно. Ведь тогда получается, что и образования государств, так сказать, с нуля, из разрозненных индивидов, не было в реальности. Было нечто иное: завоевание одним государством другого, с присоединением граждан побежденной страны к общественному договору страны-победителя. Во всяком случае, именно так он считает возможным понимать обретение побежденными всей полноты гражданских прав⁴⁵. Это предполагает пусть молчаливое, но недвусмысленное признание ими нового суверена, новых законов и обязанностей, то есть, как полагает Гоббс, новый общественный договор. Если это так, то, за исключением непрекращающихся войн между государствами, все прочие войны происходят на месте распадающихся социальных порядков, в гибнущем или больном государстве. Условием его сохранения и является предотвращение мятежей и гражданских войн.

Гоббс рассматривал не только абстрактный, чисто теоретический вопрос «как может...» (точнее говоря, то, что потом было переформулировано в виде этого вопроса), не только идеальную модель⁴⁶, но и актуальные проблемы, которые диктовались живым историческим опытом. Собственно, доказательство того, что речь идет именно о модели, а не о реальных событиях, было в свое время большим достижением в понимании Гоббса, потому что позволяло вынести за скобки всю ту несправедливую критику, которая вменяла ему в вину недостоверные исторические аргументы, и сосредоточиться на существе дела. Представить Гоббса теоретиком значило и значит открыть большое поле возможностей обсуждения самой модели, а не адекватности соответствия модели исторической реальности. Понимать рассуждения Гоббса как идеальную модель, конечно, можно и совсем по-другому: такой моделью, строго говоря, является его гипотеза, будто бы люди, соглашаясь подчиняться власти, не могут иметь в виду ничего, кроме общественного договора, в прошлом кем-то заключенного. То есть моделируется не договор, а

⁴⁵ Квентин Скиннер подчеркивает значение подчинения завоевателю в заключительных рассуждениях Гоббса в «Левиафане» [115, Р. 305].

⁴⁶ См. о понимании рассуждений Гоббса как идеальной модели влиятельную до сих пор работу Макферсона [116, Р. 20 ff]. Макферсон неоднократно говорит о том, что понимание естественного состояния как чисто логической, а не исторической гипотезы является общепринятым. Однако это относится лишь к последнему столетию в рецепции Гоббса. Кроме того, он делает важную оговорку: рассуждения Гоббса относятся лишь к цивилизованным, а не первобытным людям.

представление граждан о договоре. Фактически не бывшее должно мыслиться как происходившее в прошлом в модели общественного согласия. Но «теоретическая модель существования и поддержания» и «теоретическая модель генезиса» — это не одно и то же, а стремление очистить аргумент Гоббса от исторической привязки к конкретному опыту кажется чрезмерным. Дело не в том, что Гоббс был в точном смысле слова популярным автором, который читался своими современниками отнюдь не как автор оторванных от жизни рассуждений, а как великий просветитель или источник великих заблуждений, способных принести беды. Исторические обстоятельства создания и рецепции философских трудов имеют большое значение для адекватного их понимания, но часто безразличны для теории. Дело в другом. Гоббс действительно совершенно иначе видел устройство общественного договора и генезис суверенной власти, чем это пытались ему приписать критики. Реальная жизнь, история, куда сильнее присутствовали в его теории, чем это казалось тем, кто пытался извлечь из его построений сухую конструкцию «гоббсовской проблемы». Но это не значит, что у него не было, по меньшей мере, элементов того, что мы были бы готовы назвать социальной теорией. Это связано, в частности, с гоббсовским пониманием человека.

Чтобы продемонстрировать это, я вкратце остановлюсь на некоторых его рассуждениях, недостаточно оцененных до сих пор именно в теоретико-социологической перспективе. Прежде всего, я хотел бы вернуться к тому, о чем шла речь в самом начале, а именно, к противоположности воззрений Аристотеля и Гоббса на человека как общественное (то есть политическое) существо. Сам Гоббс писал об этой противоположности очень решительно. Трактат «О гражданине», по существу, именно с того и начинается, что Гоббс рассуждает о *неправильном* понимании человека у Аристотеля и многих позднейших авторов (гл. I, 2). В гл. V, 5 Гоббс критикует Аристотеля за то, что тот называет некоторых других животных общественными, поскольку животные обходятся без политического правления, а человек нет. В гл. III, 13 он доказывает неправоту Аристотеля, утверждавшего, что одни люди по природе господа, а другие — рабы. В гл. IV, 2 Гоббс причисляет Аристотеля к тем, кто не умеет провести правильного различения между законом (то есть тем, что имеет для человека непреложную значимость) и соглашением (то есть тем, что заведомо является условным, имеющим преходящее значение, тем, что можно оспорить). Таким образом, критика Аристотеля носит у Гоббса сквозной характер. Быть может, наиболее показательным то, насколько категорически Гоббс оспаривает понятие дружбы у Аристотеля именно в связи с пониманием человека как общественного существа. Не дружбой движимы люди, говорит он, а корыстным интересом, когда вступают в общение друг с другом; все не могут быть друзьями всем. Если бы люди

любили друг друга *естественным образом*, то есть природа человека было бы такова, что именно человеческое в другом человеке привлекало бы его к общению с ним, то все общались бы со всеми одинаково охотно, потому что по природе все — люди. Но на самом деле человек стремится больше общаться с теми, от кого получает больше почета и пользы. Посмотрите, продолжает Гоббс, чем будут люди заниматься, когда соберутся. Если по делам торговым, то им нужна выгода, а не дружба, если по делам должностным, то это *forensic quaedam amicitia, plus habens metûs quàm amoris* (некая публичного рода дружба, в которой страха больше, чем любви), из нее разделение на партии родится, а благоволение — никогда. Если они встречаются ради развлечения (скорее всего, речь идет о спортивных играх), то каждый рассчитывает получить удовольствие от сравнения с другими, обнаружив, что он сильнее или может их чем-то поразить. Нет и здесь места чистой дружбе.

Что означает эта критика Аристотеля? Можно сказать, Гоббс читал его поверхностно, интерпретировал тенденциозно. Недостаток места не позволяет привести соответствующие места из этических трактатов Аристотеля, но, в общем, хорошо известно, что, помимо общения лучших, достойнейших, он рассматривал, исследуя дружбу, и отношения людей, движимых скорее соображениями собственной пользы, чем благом другого человека. Для нас же имеет значение точка зрения самого Гоббса, а она заключается в том, что он готов признавать дружбой только отношения добродетельных людей. К сожалению, говорит он, подлинная дружба невозможна, потому что людям свойственно сравнивать себя с другими и подвергать других критике. Иначе говоря, дело не в том, что люди не дружат, а в том, что дружат не безупречные и не бескорыстно. Вообще-то аргумент его устроен плохо. Аристотель не мог говорить о склонности людей друг к другу, к общительности и дружбе, имея в виду, что природа их во всем одинакова и как раз поэтому склоняет к общению и благожелательности всех. Придумать это можно только в том случае, если соединить представление Гоббса о том, что все люди по природе одинаковы, с утверждением Аристотеля, что не все человеческие существа (для которых у него нет общего понятия) одинаковы по природе (не все свободные граждане) и не все люди одинаково добродетельны. Но если держаться Гоббсовского представления, не подмешивая к нему других, то и тогда он ничего не доказывает, потому что лишь развертывает первоначальный аргумент, не добавляя к нему ничего нового.

Посмотрим теперь на развитие другой идеи у Гоббса. Специфически человеческой страстью, отличающей человека от прочих животных, Гоббс называет не желание богатства или высших должностей, не смех и не стыд, хотя он упоминает, что все это есть только у человека, но *любопытство*, то есть желание «знать, как и почему», знать «причины вещей». Это желание превозмогает чувство голода и все чувственные удовольствия, потому что

«вожделение ума», неустанное желание «порождать знание» сильнее всех плотских удовольствий. Но можно ли тогда называть — по Гоббсу — людьми тех, кто более склонен к чувственным удовольствиям, чем к интеллектуальным добродетелям? Поиск причин, о котором здесь идет речь, нельзя отождествлять с накоплением опыта и благоразумия, (пруденции, *prudence*), которое служит человеку подспорьем в практической деятельности. Известный исследователь Гоббса Говард Уоррендер справедливо замечал: «Как эмпирическое знание причин, пруденция является более или менее надежным ожиданием соответствующих результатов и способностью, общей человеку и другим [живым] созданиям» [117, Р. 245]. Поэтому подлинно человеческим назвать благоразумие нельзя, им может быть только разум и научное знание — и как способность, и как страсть. Разум является необходимым, но недостаточным условием социальной жизни человека. Мы в нем нуждаемся, говорит Гоббс («О гражданине», гл. XVII, 12), чтобы строить дома и перемещать тяжести, собирать машины и исследовать землю, исследовать природу вещей, знать толк в естественных и гражданских законах, заниматься философией и т. п. — то есть не только для того, чтобы жить, но *жить хорошо*⁴⁷. Казалось бы, здесь Гоббс оказывается на прочной почве традиции. Однако его следующее рассуждение, примыкающее к процитированному, свидетельствует, что это не так и что связать воедино разум, науку и благую жизнь он не может и не намерен. Допустим, говорит он, у женщины рождается ребенок необычного вида (и предполагается, что его захотят убить), но законом запрещено убивать людей. Кто примет решение, человеком ли является это странное на вид существо? Аристотелевское определение человека как разумного животного здесь не поможет, решение принимает общество-государство (*civitas, commonwealth*), точнее, политическое единство граждан, какова бы ни была там форма правления, потому что авторитетное решение может исходить только от него, как и во всех иных случаях, когда разум рассматривается не просто как способность, как процесс размышления (*rationatio*), имеющий некий конечный результат, который может оказаться правильным или ошибочным. В отличие от чисто теоретических построений, которые имеют безошибочный, но условный характер (если было *X*, то наступит *X*₁; если было *Y*, то наступит *Y*₁), суждения о факте, как прошлом, так и будущем, не могут иметь характер абсолютного знания⁴⁸, и даже если люди по видимости согласны между собой, это может быть связано просто с тем, что они по-разному понимают значения одних и тех же имен.

⁴⁷ «...scientiaeque omnes quae philosophiae nomine comprehenduntur, *partim ad videndum, partim ad bene vivendum necessariae sunt*». Формула «жить хорошо», конечно, отсылает к старой формуле, которую мы находим у многих философов, в том числе и у атакованного Гоббсом Аристотеля: люди соединяются в полисе не просто ради жизни, но ради «благой жизни» [30, кн. III, 1280b33–1281a3].

⁴⁸ Подробному обсуждению этого вопроса посвящена гл. VII «Левиафана».

Поэтому в случае несогласия они могут спорить до бесконечности, если власть-авторитет не положит конец их спору. Следовательно, не затрагивая вопрос о власти, невозможно решить практический вопрос, какое суждение в спорном случае считать правильным. Разум как способность и страсть к исследованию причин вещей отступает перед соединенной властью граждан, как только речь заходит о вещах, имеющих политическое значение и политические последствия. Но это значит, что высшее, то, что в некотором роде только и делает человека человеком, плохо сочетается, если сочетается вообще, с суверенным решением. Правда, по Гоббсу, они находятся, так сказать, в разных плоскостях. Но всегда ли это так?

Власть — это сила, это способность совершать деяния и достигать своей цели. Человек тем больше имеет могущества, чем более точно он использует речь, не путаясь в значениях слов, правильно связывая между собой ощущения и слова, которыми он их называет. Но правильность имеет отношение не только к тому, как он сам для себя что-то именует. Правильное использование речи имеет коммуникативный характер, то есть предполагает взаимопонимание. А здесь власть, как мы помним, у того, кто принимает решения относительно прекращения споров. Кажется, что иметь власть прекращать спор и обладать наилучшей способностью к размышлению далеко не одно и то же. Та способность, которую Гоббс называет, еще опираясь в трактате «О гражданине» на очень старую традицию, «*recta ratio*», «*right reason*» — «правый, правильный разум», не является безошибочной, не дает гарантий правильного суждения, хотя и позволяет их производить. Это разум самосохранения, а поскольку самосохранение в естественном состоянии и в гражданском состоянии обеспечивается по-разному (в гражданском состоянии надо знать, что является законом), то и *recta ratio* оказывается «разум самого государства», а не просто способность рассчитать, что полезно телу человека в природе.

Гораздо глубже идут рассуждения о власти в «Левиафане». В главе 10 Гоббс формулирует то знаменитое определение, на которое обращают внимание в том числе Тённис и Парсонс. Власть — это средства, которые имеются в наличии сейчас (*present means*), чтобы достигнуть некоторого явного, видимого блага в будущем (*some future apperent Good*). Власть представляет собой нечто вроде надежного ожидания, что в будущем случится то, что отвечает желанию человека. Власть как сила и способность есть у каждого, потому что каждый действует по своему желанию (хотя бы иногда), но более силен тот, кто способен соединить силы многих людей, то есть поставить их на службу своим желаниям. Однако именно потому, что *power* до некоторой степени неотъемлема (человек не может отказаться вообще от всякой способности признавать благом то, что ему полезно и приятно, и доставлять себе это полезное и приятное), невозможно сделать других

людей простым инструментом своих желаний. А для того, чтобы добиться своего, совсем не обязательно подчинять других людей себе, есть множество правил обхождения, много разумных способов улучшить отношения или не ухудшить их. Эти правила Гоббс называет естественными законами, и место их в системе его рассуждений довольно спорное, потому что они представляют собой принципы тактичного, благожелательного, осмотрительного поведения *при условии мира*, стремление к которому, собственно, и является первейшим естественным законом. Однако достижение мира возможно лишь на пути учреждения политического единства во главе с сувереном, а если мир *уже* достигнут через общественный договор, необходимость этих правил в некоторой части становится сомнительной. Главы XIV–XV «Левиафана» построены очень искусно: Гоббс начинает с того, что разумно для человека желать мира и добиваться мира, если есть на него надежда (и искать преимущества на войне, раз иначе не получается), из чего вытекает разумность соглашений, связанных со взаимным отказом от прав. Однако далее, помимо права, он затрагивает другие аспекты общежития. Соблюдение правил, относящихся к любезности, обходительности, великодушию и многому другому в том же роде диктуется разумом, но это не закон в строгом смысле слова. Это то, что касается, как мы бы теперь сказали, мотивации, но не продиктовано боязнью санкций за нарушение закона государства. Поэтому все рассмотрение этих законов остается в первой части трактата, названной «О человеке». Именно в области логичного рассуждения видна связь между правом и нравами, в действительности ни одно правило разума само по себе не может выступить принуждающей силой для всех, так чтобы сообщество организовалось на этих началах. Но если за соблюдением договоров в политическом состоянии стоит полновластие суверена, главный разумный мотив их соблюдения — «чтобы не было войны» — отпадает. Именно поэтому Гоббс не может не отметить возможность таких ситуаций, когда внешне человек сделал все по закону, внутренне же его нарушил. А ведь требуется только внутреннее усилие («непритворное и постоянное»), чтобы привести свои желания в соответствие с разумом. Гоббс благоразумно не развивает эту тему. Усилие (*endeavor, conatus*), о котором он говорит, — одна из самых трудных его идей. Усилие есть начало того движения, которое мы наблюдаем как волевое действие, но само оно не наблюдаемо, возможность воздействовать на него доводами разума сомнительна. Тем не менее, ничто не мешает интерпретировать Гоббса и таким образом: люди, в общем, устроены так, что способны понять вред наглости, несправедливости, неблагодарности и т. д. Установить мир, основываясь на этом понимании, они не могут, а вести себя подобающим образом, когда мир уже есть, способны, хотя гарантировать чистоту их намерений невозможно. А это значит, что социальная жизнь в политическом единстве совсем не обязательно

основывается на внутренне враждебном отношении людей между собой, на их готовности только соблюдать договоры. Социальность и социабельность как общительность нуждаются лишь в гарантиях мира, а не в непрерывном цивилизующем действии суверена. Способность добиться своего оказывается тогда сложным социальным умением, которое совсем не сводится ни к простому перевесу сил, ни проблеме суверенитета, ни даже к договорам. Тот же вывод мы могли бы сделать, исследовав понятие славы у Гоббса. Жажда славы является одной из причин войны, но, как и власть, слава приобретает более сложный характер в мирном состоянии. Это заслуживает, впрочем, отдельного изучения.

Мы видим, что «люди Гоббса» не такие уж простые существа, заинтересованные только в сохранении жизни и приобретении собственности. Разум, дружба, общительность не просто *случаются* у них, но в некотором роде не могут быть «отмыслены» от природы человека. Все проблемы, связанные с их описанием, связаны именно с тем особым преломлением, которое природа человека испытывает в обществе-государстве. Если бы речь шла о том, как устроить его для боязливых, эгоистичных, корыстных индивидов, «гоббсова проблема» была бы именно такой, о какой мы привыкли говорить благодаря Парсонсу и отчасти Тённису. Подлинная проблема Гоббса — это сочетание или совмещение вполне традиционных для моральной и политической философии описаний человека с государственно-политической жизнью эпохи модерна, в которой нет места ни гражданским, ни человеческим добродетелям, для надежного, гарантированного осуществления которых она создается. В противоречие с социальным порядком государства вступает (и не может не вступать) порядок человеческих дел, который можно отменить лишь вместе с этим пониманием человека. Все, что по этому поводу говорит Гоббс, не является решением проблемы. Оно было и остается вызовом для политической философии и социальной науки.

4.4 Социальный порядок, культурная гомогенность и структурные пределы толерантности: Джон Локк о единстве политического народа модерна

При концептуализации проблемы дискурсивных формаций позднего модерна в ситуации их разорванности между политической теологией и экспрессивным символизмом значимым эвристическим источником может стать классическая социальная теория. В частности, речь идет проделанной в ее рамках рефлексии институциональных условий возможности примирения между конститутивной для модерна *свободой индивидуального выбора* (религиозных, сексуальных, кулинарных и т. д. предпочтений) и необходимостью

поддержания *стабильности социального порядка*, в любом случае структурно являющегося для первой *conditio sine qua non*.

При этом очевидно, что перформативным противоречием любой современной идентитарной политики является сочетание в функционале современного политического задач по защите, с одной стороны, действующих норм мирного общежития, и с другой — конституционного права индивидов и их групп ставить под сомнение и даже прямо подрывать эти нормы — например, путем радикальной политической критики или в форме художественных высказываний или альтернативных культурных практик, включая религиозные.

Адекватного теоретического перевода на язык современного социального знания требует прежде всего фиксируемая многими наблюдателями, выступающими социальными диагностами, пугающая симптоматика перманентной символической и семантической войны между важнейшими общественно-дискурсивными сферами. Например, в РФ усиливающийся смысловой и семиотического гар проявляется сразу по нескольким линиям разрыва: *официоз vs. операторы современности* (СМИ, наука и искусство), *массовый низовой запрос на ресакрализацию vs. арьергардный лаицизм* институтов современного государства, *новый трансцендентализм vs. формальная бессодержательность процедур и практик*

В ситуации «постсекулярного постмодерна» такая работа по разработке «универсального словаря» в условиях взаимной непереводаемости языков трансцендентной реакции и экспрессивного постпостмодернизма представляется эвристически амбициозной задачей. Более того она значительно усложняется необходимостью реагировать на актуальную политическую повестку, практически ежедневно подтверждающую значительные изменения в языке общественных дебатов как в РФ, так и во всем мире. Речь идет по меньшей мере об аналитически-нейтральном описании существующего напряжения между различными функционально дифференцированными сферами современной публичности.

При этом обращение к традиционным для социальной теории модерна семантическим ресурсам классической политической философии Нового времени может значительно расширить понятийный репертуар самоописания обществ начала XXI века. В качестве важнейших авторов, задающих концептуальную рамку для обсуждения связанного с этим круга вопросов, могут рассматриваться новые и старые классики — от Гоббса до Карла Шмитта. Как будет показано далее, не меньшую ценность в данном контексте может представлять реконструкция классического тезиса Джона Локка о *толерантности* как институционально-правовой попытке примирения нормативного и

субверсивного моментов индивидуальной свободы. Особое внимание будет уделено политико-прагматическому аргументу британского философа, не позволяющего произвольно осуществить содержательную подмену, попытки которой неоднократно предпринимались в ходе рецепции этого базового понятия и еще больше в результате идентитарной политики последних десятилетий XX века, когда в отношении маргинальных групп и практик, обладающих значительным субверсивным потенциалом для социального порядка или даже самого социального воспроизводства, наблюдалась заметная динамика по линии Verbot — Andebot — Gebot...

Стоит ли говорить, что подобная динамика, фиксируемая многими интеллектуалами, часто описывается в виде подозрений в массовом помутнении разума у значительной части политических предпринимателей и общественных активистов. Однако подобная «психиатризация» значительной части публичных нарративов сама является когнитивно дефицитарной, ибо демонстрирует лишь неспособность экспертного мейнстрима работать с дискурсивными изменениями адекватными аналитическими средствами. На фоне наблюдаемой кризисной симптоматики взаимных инвектив в адрес идеологических конкурентов именно опирающаяся на классику фундаментальная социологическая теория может предложить принципиально иные образцы общественно-значимой концептуализации проблемных дискурсивных практик — по ту сторону партийного одобрения или осуждения.

4.4.1 Джон Локк как современный теоретик

Обращение к текстам Локка в рамках текущего исследовательского проекта ЦФС, посвященного модерным дискурсивным формациям как вызовам социальному порядку, обусловлено тем, что именно его размышления о политических импликациях толерантности являются релевантными в плане эвристической проблематизации заявленной темы, а не в смысле апелляции к «правильному» идеологическому авторитету, каковым он часто предстает в политико-философских реконструкциях определенной идеологической направленности, в которых естественно-правовая доктрина данного классика⁴⁹ часто упрощенно стилизуется как «первый шаг в сторону легализации демократии» [119, С. 98]⁵⁰.

⁴⁹ См. раздел о Локке в фундаментальной работе Лео Штрауса: [118].

⁵⁰ Как иронично замечает Джон Данн в своем классическом исследовании политической мысли Локка, того лишь условно можно считать сторонником «либеральной» позиции, поскольку «все, что мы знаем о политических взглядах Локка до того, как он поступил на службу к Шефтсбери, было резко против этой позиции». См.: [120, Р. 28].

Как показал А. Ф. Филиппов в своей работе «Политическая социология: проблема классики», здесь мы имеем дело со структурной проблемой всего современного социального знания как такового: для описания современного общества продолжает использоваться тот привычный словарь (иногда даже десяткам поколений!), что рассматривается в качестве некоего неотчуждаемого, общего интеллектуального достояния, совместное обладание которым собственно и позволяет «если не договариваться, то хотя бы разумно дискутировать между собой». И в числе ключевых фигур — авторов этого социально-научного тезауруса от Платона до Маркса — он ожидаемо называет и имя Джона Локка. При этом исследователем делается важная оговорка: понятия политической социологии, используемые для описания современного западного общества, настолько многослойны, что их нельзя ни правильно изложить, ни правильно применить вне контекста традиции, в рамках которой современные теории оказываются тесно связаны с классическим наследием философской мысли Нового времени [121, С. 186–187].

Именно поэтому проблематичны любые попытки прямой партийно-политической инструментализации классиков современной философской мысли типа Локка в современных дебатах, например, о демократии и правах человека вообще и толерантности в частности. А. Ф. Филиппов приводит в подтверждение этого тезиса далее следующий аргумент: само понимание политического в различных интеллектуальных традициях, исторических эпохах и общественных ситуациях может радикально отличаться от господствующего ныне представления о политике как отдельном сегменте общественной жизни, выделившимся в результате функциональной дифференциации подобно другим сферам — вроде науки, искусства или экономики. Причем речь идет не о (с)только о периодах массовой политизации в момент того или иного общественного кризиса, а о принципиально ином, структурно-теоретическом взгляде на человеческое общежитие как таковое: любая совместная жизнь людей предполагает политическое как способ ее упорядочивания [121, С. 185].

Точно так же и любая религия есть способ соединения в социально-природно-божественном космосе посюстороннего, секулярного и имманентного с потусторонним, сакральным и трансцендентным. Именно поэтому и политика, и религия относятся к конститутивным моментам социального, через призму которых становится отчетливо видна структура социальных взаимодействий и, так сказать, сама социальная ткань. И понятно почему — в обеих аналитически выделяемых «предметных областях» мы имеем дело с наиболее интенсивными социальными связями, ведущими к тому же в сферу трансцендентного. Именно поэтому и политическая власть, и сфера сакрального долгое

время являлись привилегированным предметом изучения со стороны наук об обществе, включая социологию периода классики [29].

При этом историческим референтом для структурного или социологизирующего понимания политического выступает уже не типично античное нормативное представление о полисной политике как наиболее достойном занятии для свободных граждан. (Кстати, оно означало одновременно и антропологическую квалификацию участников той или иной политики: если вспомнить классическое определение Аристотеля, отказ *idíōtēs* от активного политического участия означал сознательную дисквалификацию себя не просто из числа граждан, но и из числа свободных людей в смысле культурных стандартов тогдашнего цивилизованного мира, т. е. греческой ойкумены⁵¹.) Теперь, в условиях Нового времени, «реполитизация социального» проистекает скорее из негативной антропологии гоббсовского типа, радикально проблематизирующей любой общественно-политический порядок как принципиально дефицитарный с точки зрения социальной онтологии. Используя ранее, т. е. в эпоху Средневековья, способы упорядочивания совместной жизни и соответствующие им формы легитимации господства/подчинения — например, через трансцендентное (религиозная санкция), внеобыденное (харизма) или практики прошлого (традиция) — сменяются новыми типами обобществления и формами их общественной рационализации [123, С. 124–125, 128–129].

При этом с точки зрения теории социального порядка базовой для политического модерна становится принципиальная «имманентизация» способов легитимации власти, т. е. перенос источников обоснования права на господство из сферы трансцендентного в посясторонний мир, в «здесь и сейчас» конкретного политического сообщества. В условиях политического кризиса периода гражданских и религиозных войн в Европе в раннее Новое время и ставшей структурно-перманентной нестабильности типично современные способы концептуализации и легитимации социального порядка неизбежно принимали формы дискурсивной рационализации необходимости для правящих групп социальных элит получать признание (аккламацию) со стороны подчиняющихся. Как известно, в историю идей такого рода рационализации вошли под названием теорий общественного договора [124], которые не могут здесь затрагиваться подробно, так как нас сейчас интересует лишь момент функциональной демократизации, т. е. значительного

⁵¹ Ср.: «...в изначальном понимании свободы следует усматривать не «свободу от», но свободу как принадлежность к одной группе, объединенной общим корнем, ростом, происхождением, наконец, природой. Пониманию свободы как принадлежности общему началу, как это ни странно, соответствует семантика слов *idíōs* (собственный) и *idíōtēs* («человек, не принимающий участия в общественных делах») ... в которых подчеркивается обращенность на самого себя, предполагающим другого... который принадлежит тому же корню, происхождению и природе. Таким образом, самонадеянность есть деградированная форма гражданского мужества. См.: [122, С. 74]. Также ср.: лат. *privatus* — лишенный участия в общем, стоящий особняком.

расширения круга тех, чья воля отныне считается релевантной для установления и поддержания социального порядка. В этом смысле можно говорить о «слабой» социальной онтологии модерна, стабильность которой понимается как функция агрегации индивидуальных волей множества, никогда не поддающегося окончательной регуляции [125, С. 15, 21].

Позже в рамках данного специфически современного понимания политического возникнут довольно изощренные техники для выявления общей воли, достижения согласия и установления единства внутри политического союза — прежде всего через механизмы парламентского представительства. При этом в результате упомянутой структурной демократизации политического чрезвычайно остро встал вопрос о том, кто относится к делиберативно формирующему свою волю политическому народу, а кто категорически исключается из него и по каким основаниям.

Карл Шмитт в своем «Учении о конституции» прямо указывает на общие религиозные убеждения как исторически релевантный для Нового времени пример субстанционального демократического равенства, поскольку именно внутри религиозных сообществ достигается такое тождество статусов всех членов, при котором все оказываются согласны друг с другом в сущностных вопросах [126, С. 76]. При этом члены религиозных объединений «рассматривают себя в качестве избранных, святых и спасенных — т. е. их избранность, их неравенство вовне является особенно прочным основанием для равенства внутри сообщества». Поэтому Шмитт подчеркивает значимость для возникновения современной демократии английских сектантов при Кромвеле и в качестве протагонистов идеи современной непосредственной демократии называет движение левеллеров: 28 октября 1647 года эти радикальные протестанты представили парламенту соглашение («The Agreement of the People»), не имевшее практических последствий, поскольку Кромвель впоследствии подавил это движение, но крайне характерное в интересующем нас смысле. Так, в нем выдвигались требования, хорошо известные нам сегодня по большинству современных конституций: зависимость парламента от народа, пропорциональное распределение избирательных мест; правом по рождению (native rights) в нем объявлялись: свобода совести, освобождение от принудительной военной службы, устранение привилегий, равенство перед законом, безопасность и благо народа в качестве основоположений для законодательства. Подобные принципы предполагалось установить в качестве «фундаментальных положений» и распространить среди народа для утверждения. Причем, по мнению вождя этих левеллеров, Джона Лильберна («Legal fundamental Liberties of the people of England», 1949), что эти «основоположения» справедливого правительства должны были получать одобрения народа в каждом графстве!

Однако подобные требования равенства, религиозной свободы и одобрения законов со стороны народа распространялись лишь на собственных братьев по вере. Т. е. никто из этих сектантов не помышлял о том, чтобы предоставить их также католикам или тем более атеистам: Лильберн прямо говорит о том, что иметь избирательные права могут лишь благонравные, *the well-affected people*, способные одобрить эти основоположения. Как убедительно показывает Шмитт, «здесь речь идет не о всеобщем равенстве людей, а лишь о равенстве сторонников определенных религиозных убеждений, которые боролись против общих врагов — папизма, англиканства и государственной церкви» [126, С. 77].

В качестве второго примера, тесно связанного с первым, Шмитт упоминает американские колонии, в которых эмигрировавшие туда сектанты или пуритане основывали новые общины, и в них свобода совести также распространялась лишь на их братьев по вере. Так, законами пуританского Массачусетса устанавливалось, что все обязаны участвовать в публичных богослужениях; тот, кто не являлся членом религиозной общины, ее рассматривался в качестве *freeman*; исключенный из общины наказывался тюремным заключением и изгонялся и т. д. Социологически значимым здесь является то, что совместно разделяемые убеждения (в виде интенсивного религиозного чувства) становятся квалифицирующим основанием для признания в качестве члена нового сообщества, члены которого сообщества рассматриваются как равные. При этом Шмитт подчеркивает: «субстанция этого демократического равенства, основанного на общности подлинной религиозной веры», не имеет ничего общего с представлением о принципиальном равенстве всех людей [126, С. 78].

Все это нужно иметь в виду при обращении к Локковским текстам о толерантности — прежде всего к «Опыту о веротерпимости» [127], написанному в конкретном историческом контексте Реставрации Стюартов в 1667 году, т. е. в период религиозных гонений со стороны правительства Карла II в отношении диссидентов или диссентеров, что являлось прямым нарушением его Бредской декларации. В ней тот обещал свободу религии, допускающую религиозное инакомыслие в той степени, в какой оно не угрожает общественному порядку в королевстве [128].

Итак, исходя из конкретной религиозно-политической ситуации эпохи Реставрации, Джон Локк артикулирует базовые для модерна принципы терпимости, которые, будучи апробированными в особо чувствительной религиозной сфере, сохраняли релевантность и для других сфер жизни. Концептуализируя сложившиеся практики взаимодействия господствующей церкви и королевской власти с радикальными протестантскими сектами, а также с католиками, он формулирует рабочую схему, в которой убеждения и мнения подданных дифференцируются с точки зрения их политического и субверсивного

потенциала: т. е. отношение к ним различается в зависимости от их лояльности к существующему политическому порядку.

Во-первых, Локком выделяется сфера чисто спекулятивных мнений о трансцендентном, не затрагивающих интересы государства и общества и тем самым не представляющих угроз гражданскому миру и благополучию граждан, понимаемых как единственно возможное обоснование существования политической власти. Лишь эта, политически нерелевантная область теологических спекуляций, по Локку, выводится из-под контроля ответственного правителя, прагматично рефлексирующего пределы своих полномочий. Здесь все более или менее понятно — сама специфика предмета спекуляций, т. е. спасение души и пути к вечной жизни, не позволяет правителю считаться более квалифицированным в этих вопросах, или религиозно музыкальным, как сказал бы Макс Вебер. Философ конкретно упоминает такие чисто спекулятивные мнения, как «вера в Троицу, чистилище, перевоплощение, антиподы, царствие Христово на земле и т. д.», которые «никоим образом не могут нарушить мир государства или доставить неудобство моему ближнему и потому не входят в ведение правителя» [127, С. 67-68].

Более интересный случай представляет *второй* тип убеждений, которые сами по себе не являются позитивными или негативными, но так или иначе затрагивают общественные взаимоотношения и потому оказываются релевантными для сохранения социального порядка. В качестве примера Локк приводит сферу культурных практик и привычек, регулирующих межличностные отношения, например, рождение детей, распоряжение имуществом, время труда или отдыха, а также полигамию, развод и все остальные практически ориентированные мнения и вытекающие из них действия. В отношении них действует режим ограниченной терпимости. По Локку, они допускаются «лишь в той степени, в какой они не ведут к беспорядкам в государстве и не приносят обществу больше вреда, чем пользы» [127, С. 70]. Т. е. и здесь британский философ предлагает вполне осязаемый политико-прагматический критерий — в рамках разумной свободы совести допустимо все то, что не ведет к разрушению человеческого общества, оставаясь зоной социально признаваемой приватности, где практикуется типично модерная свобода индивидуального выбора. При этом Локк делает важное уточнение, часто игнорируемое в рамках попыток его стилизации как протагониста неолиберального проекта нормативного мультикультурализма. Так, он подчеркивает, что те или иные культурные практики именно толерируются, т. е. лишь терпят по тем или иным причинам, не получая при этом статуса убеждений в смысле свободы совести как единственно возможного пути спасения души в рамках протестантской индивидуализированной сотериологии. Для него «ни одно из таких мнений не имеет права

на терпимость на том основании, что оно якобы есть дело совести» [127, С. 71]. Далее им воспроизводится политико-прагматический аргумент в том духе, что убеждения части подданных не могут конкурировать в глазах ответственной государственной власти с благом всех подданных, которое опять-таки понимается как единственное рациональное обоснование для интервенций политической власти в сферу социальной жизни; а поскольку нет ничего, что те или иные группы не объявляли бы вопросом религиозных убеждений, выводя тем самым данную практику из сферы правительственного контроля, то здесь возникает субверсивный потенциал. Отсюда Локком делается соответствующий вывод: «...терпимость к людям во всем... приведет к исчезновению всех гражданских законов и всякой власти правителя, так что если будете отрицать полномочия правителя... то останетесь без закона и правительства» [127, С. 71].

И, наконец, Локк выделяет *третью* разновидность культурных практик, однозначно имеющих ту или иную моральную квалификацию, в т.ч. со стороны философской традиции, — речь идет о добродетелях и их нарушениях, которые, по его словам, редко становятся предметом споров о свободе совести в силу самой своей природы. Примерами здесь могут служить такие пороки, как алчность, непослушание родителям, неблагодарность, злоба, мстительность и т.д., т.е. то, что с трудом поддается регулированию со стороны политической власти. В отношении них существует определенная асимметрия в плане негативных и позитивных санкций: пороки не могут быть объектом прямых интервенций государства и вынужденно терпят им. Как изящно выражается философ, божественный «закон воспрещает порок, а человеческий закон часто определяет для него допустимую меру» [127, С. 76]. При этом пороки не могут получить статус социальной нормы, так как потенциально угрожают общественному благу и даже политической стабильности («сохранению правительства»).

Из этой вполне прозрачной схемы дифференциации религиозных и культурных практик по степени их политической релевантности, вернее их субверсивности для стабильности социального порядка, Локк как прагматически ориентированный аналитик выделяет *ad hoc* два значимых для эпохи Реставрации кейсы, указывая на невозможность идеологического догматизма в отношениях правителя с группами, претендующими на терпимость. Причем это кейсы имеют релевантность и для современной российской ситуации, о чем будет кратко сказано далее. Первой проблемной группой для Локка являются католики (паписты) — опять-таки по вполне понятным причинам, заставлявшим еще Бисмарка бороться в рамках *Kulturkampf* а с «ультрамонтанством» немецких католиков в целом и Партией центра в частности. Причина невозможности распространения религиозной терпимости на них вполне понятна в рамках политико-прагматического

аргумента Локка: их лояльность к внешнему центру власти, т. е. к римскому папе, является «совершенно разрушительной для общества, в котором он живут» [127, С. 77].

Стоит ли говорить, что здесь сразу возникает аналогия с ситуацией в российском публичном поле, где на протяжении многих лет наблюдается удивительный на первый взгляд феномен: в случае различных (внешне)политических кризисов значительная часть лидеров общественного мнения поддерживает не свою страну, а любую другую сторону, противостоящую *ad hoc* РФ: Америку, Евросоюз, Грузию, Израиль и т. д. В принципе это может быть любая страна, чьи интересы столкнулись с российскими — при этом абсолютно не важно в какой сфере: военный конфликт, торговая война, политика памяти или языковая политика. Все уже настолько к этому привыкли, что кажется странным удивляться данному феномену. В этом ряду особое место занимает кейс российского «политического украинства» — как в силу массовости, так и интенсивности самоотождествления части отечественной общественности с альтернативным политическим проектом...

Второй пример, который приводит Локк — это радикальные секты нонконформистов («фанатики»), в частности квакеры, открыто отрицавшие основы вероучения и обрядности официальной церкви. Тут им используется все тот же аргумент: как только ставшая заметной групповая динамика — причем не важно, по какому основанию обособляются люди — начинает угрожать социальному порядку, правитель обязан вмешаться, т. е. «использовать все средства... чтобы сократить, раздробить и подавить партию и предотвратить неурядицу» [127, С. 77]. Как поясняет Локк, «их обуздывают не за то, что они держатся того или иного мнения или верования, но потому, что было бы опасно иметь такое число инакомыслящих, какому бы мнению они ни следовали» [127, С. 78]. Здесь он выводит аргументацию за пределы собственно религиозной или мировоззренческой сферы, практически дословно предвосхищая идею Карла Шмитта об отсутствии у политического собственной предметности: «когда мода на одежду, отличную от той, какую носят правитель и его приверженцы, распространилась бы среди весьма значительной части народа и стала бы ее отличительной чертой, вследствие чего люди, ее составляющие, вступили бы друг с другом в тесные и дружеские отношения. Разве не дало бы это правителю повод для подозрений и не заставило бы его карами запретить моду не потому, что она противозаконна, а по причине опасности, какую она может представлять? Так, мирской плащ может произвести такое же действие, что и церковная сутана или любая другая религиозная одежда» [127, С. 78]. Если перевести этот подход классика на сегодняшние условия, помимо вестиментарно-эстетических предпочтений, мы можем включить в потенциальную зону риска жизненно-стилевые,

сексуально-гендерные или даже кулинарные интересы, способные стать основанием для группирования, угрожающего политическому единству сообщества.

Отсюда можно сделать ряд предварительных выводов, имеющих релевантность для общей теории социального порядка:

— в условиях принципиально дефицитарной социальной онтологии модерна сохранение культурной гомогенности политического народа становится экзистенциальным вопросом для любого сообщества;

— в рамках естественно-правового понимания неотчуждаемых индивидуальных свобод толерантность становится действенным инструментом включения/исключения диссидентов из числа членов политического сообщества;

— сложившаяся в эпоху модерна специфическая антропология во многом является результатом такого рода политического кондиционирования социального в Новое время;

— толерантность как политическая техника включает в себя различные режимы — от абсолютной терпимости через сознательное игнорирование до полного запрета;

— выбор того или иного режима толерантности в отношении конкретной группы определяется политико-прагматически;

— несмотря на широкое разнообразие допускаемых культурных практик, религиозных убеждений или иных мировоззренческих установок, толерантность всегда имеет свои пределы, структурно обусловленные самим базовым целеполаганием любого политического сообщества;

— любая форма культурной гетерогенности обладает мобилизационно-субверсивным потенциалом и может стать основой для противостояния, интенсивность которого может доходить до политического уровня (друг-враг), что чревато угрозой обрушения рамочного социального порядка.

4.4.2 Выводы

Джон Локк — подобно Марксу, не вписывавшемуся в ортодоксальный марксизм — в своих трактатах о толерантности выступает не столько политическим идеологом, упражняющимся в символе веры с целью попадания в будущий либеральный пантеон⁵²,

⁵² Ср.: «Нет никакого оправдания заблуждению, будто в предшествующих размышлениях Локка содержалась потенциальная основа для последующей переоценки его отношения к миру. Тот факт, что чьи-то взгляды некогерентны в одно время, никогда не может быть достаточным объяснением того факта, что они становятся более когерентными в другое время. Идеи многих людей навсегда остаются совершенно неупорядоченными и, как мы настаиваем повсюду, собственные идеи Локка всю его жизнь оставались глубоко и экзотично бессвязными. Невозможно дать чисто концептуальное объяснение тому, почему уже в возрасте Локк предпочел выбрать для себя «либеральную» несогласованность вместо прежней «консервативной» несогласованности». См. [120, Р. 29].

сколько участником вполне конкретной общественной дискуссии, преследующим определенные прагматические цели⁵³. Так что в его случае — как и в случае многих других классиков — мы имеем дело не с абстрактной теорией, понимаемой как незаинтересованное размышление, а с близкой жанру политической публицистики полемической интервенцией, для которой характерны как непосредственное отношение к предмету, так и известное экзистенциальное напряжение. В отличие от русской интеллектуальной традиции, во многом вынужденной говорить на понятийном языке чужой исторической судьбы, мы имеем здесь дело с практической философией как теорией реальной общественной практики. Именно поэтому классические тексты политической философии Нового времени позволяют нам до сих пор кое-что понять про структурные проблемы модерна — вне устоявшихся со временем способов аргументации и дискурсивных табу, возникших в рамках тех или иных идеологических традиций. Или, говоря словами Квентина Скиннера, «даже самые абстрактные труды политической теории никогда не возвышаются над ведущейся борьбой, но всегда являются частью самой борьбы» [130, S. 15].

⁵³ Ср. у Маркса: «Взгляды Локка имеют тем более важное значение, что он является классическим выразителем правовых представлений буржуазного общества в противоположность феодальному; кроме того, его философия служила всей позднейшей английской политической экономии основой для всех ее представлений» [129, С. 371].

5 К феноменологии современного субъекта: Я и Другой в отсутствие экспрессивного символизма

5.1 Темпоральная феноменология Инакости у А. Шюца (или рождение феноменологического социологизма)

Примечательным фактом из истории социологической мысли можно считать то, что на всем протяжении ее развития тема и проблема «инакости» получила теоретическое оформление в особом рода понятии «Чужака», которое разрабатывалось, главным образом, в пределах немецкой и американской социологии; ни во французской, ни в британской (не говоря уже о прочих) социологических традициях «Чужак» не стал специальным предметом изучения и теоретизирования. Европейский вариант этого понятия представлен в социологии Г. Зиммеля (*Der Fremde*) [131] [132], а американские его разновидности находим, прежде всего, в теоретических исследованиях (города, прессы, расовых отношений, миграции и др.) Р. Парка (*The marginal man*) [133], [134], [135] и его последователей. Особого рода «гибрид» — европейско-американского «Чужака» (*Stranger, Homecomer, Estranged Native*) — представлен (что и не удивительно), можно сказать, самим «чужаком» — австро-американским социологом А. Шюцем в его феноменологической теории [136], [137], [138], [139], [140].

Примечательно и то, что немецкая и американская социологии «Чужака» не только различаются в своей когнитивной перспективе анализа этого явления и в соотнесении этого понятия с конкретными реалиями социальной жизни, но обнаруживают также тесную взаимосвязь и преемственность. Как раз преемственность и теоретическая эволюция этого понятия в различных научных средах представляет, пожалуй, наибольший интерес для исследователей «Чужака». Во многом эту преемственность можно объяснить и стечением, (в том числе, и личных) обстоятельств, повлиявших на формирование американской концепции.

5.1.1 Рождение нового «Чужака» у Шюца: от эгологизма к интерсубъективности

В немецкой (зиммелевской) традиции Чужак (*Der Fremde*) как социальный тип выстраивается в контексте социологии пространства и получает свое онтологическое обоснование в терминах функций, исполняемых в отношении «принимающей» группы [131].

В феноменологическом анализе Чужака (*Stranger*) у А. Шюца мы находим своеобразный возврат к зиммелевскому пространственному функционализму с его «группоцентрической» перспективой Чужака как особого рода социального типа, соединяющего в себе *одновременно* и близость, и удаленность от группы. Для Зиммеля акцент в определении социального своеобразия Чужака смещен на пространственные понятия «близости» и «удаленности». Впоследствии и Парк, давая функциональное определение своему социальному типу «маргинал», также ведущую роль отводит пространственной категории границы. Шюц, однако, сохраняя функциональный в целом подход к определению своих теоретических типов Чужака, Вернувшегося (и даже Очужденного своего), в отличие и от Зиммеля и Парка, использует в качестве основополагающей аналитической категории время.

Темпоральный акцент в толковании Чужака Шюцем во многом обусловлен гуссерлианским наследием: переход от трансцендентальной методологии к социальной онтологии пролегает через все то же понятие «естественной установки» (объективности социального мира, как само-собой-разумеющегося). «Догматизм естественной установки» предполагает не только пред-данность окружающего мира (*Umwelt*), но и пред-данность Другого/других в этом мире, в «естественную установку» уже встроена трансцендентальная конструкция Другого. Процесс этого конструирования описан Гуссерлем пошагово в «Картезианских медитациях» [141], [142] и нацелен, в конечном счете, на выход к интерсубъективности. Гуссерлианский подход к проблеме «Инакости» и к вопросу о «Другом» связан с пост-картезианским поворотом к «иному»: конструирование «Инакости» (*otherness*) в качестве проблемы здесь было обусловлено потребностью проследить происхождение интерсубъективности как единственного основания объективной социальной реальности. Более конкретно это выразилось в попытках установить связь *ego* и *alter-ego*. И эта связь описывается/конструируется у Гуссерля на принципиально эгологических основаниях: «другой» имеет шанс появиться в «моем» поле зрения исключительно как «другой Я» («такой же, как Я») — *alter-Ego*.

В эгологической гуссерлианской трактовке абстракция, или конструкция «Другой» появляется уже в подготовленном двумя редукциями (*epoché*) сознании. Он не обладает конкретностью и уникальностью примордиального субъекта, это «типизированный Другой», один из многих, он может обладать лишь *равной мне* примордиальностью, по *анalogии* с моим живым телом, которое выступает для меня первичной, очевидной и непререкаемой данностью. Шюц, одновременно возражая Гуссерлю и оставаясь в целом в гуссерлианской (редукционистской) логике поиска «последних» оснований социального, доводит эту редукцию до радикального вида. Ведь само установление *анalogии* (сходства)

предполагает наличие типизированного опыта, который должен быть редуцирован второй *epoché*. Опыт, который всегда присутствует вместе со мной, это опыт моего живого (действующего) тела.

Поэтому Шюц и задается вопросом относительно выбора такой аналогии как логического хода в конструировании Другого: «До какой степени это сходство нам *дано?*» [139, Р. 63], [140, Р. 237]. Возражая Гуссерлю, Шюц особо подчеркивает несоответствия между способом данности мне *моего* тела (как «живого» тела — *qua Leib*) и способом данности мне тела Другого (как объекта, тела в пространстве — *qua Körper*) [139, Р. 63], [140, Р. 237]; предлагаемая аналогия оказывается невозможной, поскольку я не могу *одновременно* чувствовать жизнь своего тела и жизнь тела Другого, т. е. *одновременно* проживать две жизни — свою и Другого. И далее Шюц объясняет причины этой невозможности: «Мое живое тело [всегда] присутствует как внутреннее восприятие своих границ и посредством кинестетического опыта своего функционирования». Тело же Другого — наоборот — я не переживаю внутренне, но воспринимаю его, скорее, в «перспективе-третьего-лица»; я более объективен как наблюдатель Другого и вижу его в более целостной перспективе, чем самого себя.

Иначе говоря, чтобы я мог интерпретировать входящее в мой примордиальный мир это тело как «тело Другого», мне не нужно извлекать из моего запаса знаний хранящиеся там типизации; более того — я моментально «схватываю» его в целом, благодаря его сходству с моим «всегда живым и наличным» телом («*always livingly present*») [139, Р. 63], [140, Р. 237].

Но если в «моем» примордиальном мире не остается никакого эмпирического типа, позволяющего непосредственно «схватывать» появляющееся в поле моего восприятия тело Другого (*Körper*) как «живого Другого» (*Leib*), то на чем может основываться мое восприятие другого тела как «живого Другого»?

И здесь Шюц вводит ту самую категорию, которую можно считать началом феноменологического социологизма — «социальное *a priori*». Это «преконституированный нижний (базовый) уровень Чужака» [*vorkonstituierte Unterstufe des Fremden*]. Это неуничтожимый и неустранимый слой социальности и *Инакости*, который *всегда-уже* подспудно присутствует в индивидуальной субъективности, даже если фактическое альтер-эго отсутствует. По Шюцу, этот слой не может быть стерт никакой редуцирующей процедурой без следа инакости во мне самом.

Предполагаемый гуссерлианской ложной эмпатией эмпирический тип «alter ego», или «Другой» — искусственная абстракция, выводимая из более конкретных, *социокультурных* типизаций, которые фактически и задействованы в эмпирическом

жизненном мире интерсубъективности, такие, как «мужчина», «женщина», «ребенок», «подросток», «иностранец», «старик», «здоровый», «больной» и т. п., и все это в разного рода вариациях зависит от культуры, к которой Другой и Я принадлежим [140, Р. 240] [139, Р. 66].

У Гуссерля же конструкция Другого целиком и полностью зависима от Его. (И в этом эгологизм противоположен и «диалогизму» буберовского толка [143], где Я и Другой синхронизированы как «Я и Ты», ни один из них не выступает предпосылкой другого, их слитность абсолютна). Однако, трансцендентальное Я — в его «тематически» редуцированном до «примордиального мира» качестве — определяется Гуссерлем в негативном модусе, путем исключения «чужого», в противопоставлении⁵⁴. Именно это и дает основания Шюцу для последующей критики (или, скорее, корректировки, поскольку Шюц остается в пределах гуссерлианской концептуальной среды) этого первого шага на пути к интерсубъективности как к онтологической основе социального. (Собственно, в этой критике и можно распознать начала шюцевского социологизма, который затем приобретает четко обозначенную темпоральную специфику).

«Трудно понять, каким образом абстракция от всех смыслов, относящихся к Другим, могла бы быть выполнена надлежащим радикальным образом, дабы изолировать мою собственную особую сферу, поскольку эта [абстракция есть] именно не-соотнесение с Другим, которое и составляет линию разграничения сферы того, что свойственно моему конкретному трансцендентальному Эго. Следовательно, некоторый смысл, относящийся к Другим, обязательно должен содержаться в самом критерии не-соотнесения с Другими» [138, Р. 166].

Законченный гуссерлианский проект «трансцендентальной интерсубъективности» рассматривается у Шюца, скорее, как проблема; в основании этой проблематизации лежит вопрос: «Как возможно вывести [*ableiten*] существование Другого и, впоследствии, интерсубъективность мира из внутренней жизни сознания и ее конститутивных проявлений?» [140, Р. 72]

⁵⁴ Чтобы разграничить то, «что-есть-собственно-мое как не-чужое» [*das mir-eigene als das nicht-fremde*] [140, Р. 232], Гуссерль [141, Р. 95, 97] осуществляет «примордиальную редукцию» [*primordiale Reduktion*] внутри уже трансцендентально редуцированной эгологической сферы. В результате первой редукции — первой *epoché* — устраняется «естественная установка» на объективность внешнего мира, независимого от когнитивной и интерпретативной деятельности сознания. Вторая, «примордиальная редукция» — *thematischer epoché*, — или «редукция к моей особой трансцендентальной сфере» [*Reduktion auf meine transzendente Eigensphäre*] устраняет фрагмент естественной установки, обыденное представление об объективном существовании других субъектов, таких же, как и я, наделенных сознанием (Шюц называет это представление *Generalthesis des alter Ego*). Примордиальная редукция — это «специфически абстрактное исключение-смысла», которое устраняет «наслоения» [*konstitutive Leistungen*], которые «непосредственно или опосредованно» соотносятся с чужими субъективностями [141, Р. 95, 100]. (Более подробный разбор этой критики можно найти: [144].

Выполняя задачу преодоления «естественной установки» в социальной онтологии и преодолевая (или продлевая), таким образом, Гуссерля, Шюц переносит фокус с индивидуального процесса мышления на процесс мышления совместно-с-другими, заостряет внимание на различии «окружающего мира» (Umwelt) и «совместного мира» (Mitwelt).

Шюц писал А. Гурвичу: «Нет никакого трансцендентального *ego*, но есть лишь тематическое поле, которое не является эгологическим» [145, P.263]. Путь к новой социальной онтологии пролегает не просто «от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму» и intersубъективности с Другим (как у Гуссерля), но к интерпретации «совместного мира» с его *alter ego* как с анонимным, не-индивидуальным типом. Так, у Шюца вырисовывается тип Чужака (и производные от него типы Homecomer и Estranged Native), который выполняет особую функцию в шюцевской социальной онтологии — в столкновении с ним «культурный образец группы» проявляется как «естественная установка», создаваемая членами группы совместно в Mitwelt'е. «Человек отвечает за содеянное; но, с другой стороны, он отвечает *перед* кем-то — перед человеком, группой или инстанцией, которая заставляет его отвечать» [136, P.274].

5.1.2 «Чужак» против «культурного образца группы» — функционалистский итог

Чужак — это социологизированная ипостась Другого: все (почти все), что говорит Шюц об отношении Я к Другому, о возникновении intersубъективности на основании этого диадического отношения, находит свое соответствие на уровне групповом, в отношении группы к Чужаку (и Чужака к группе). Определение «Чужака» у Шюца соединяет оба критерия — темпоральность и функциональность [136], [137]. Эта комбинация осуществляется в контексте шюцевской концепции «культурного образца социальной группы», в которой пребывает Чужак. Совершенно очевидно, темпоральный критерий реализован в этом определении в полной мере, категория времени — главный ориентир в этом определении⁵⁵: Чужак — это «взрослый *современник (Nebenmensch)*, принадлежащий к нашей цивилизации, который стремится быть *постоянно* принятым в группе» [136]; таким образом, он отличается от приходящего визитера или гостя, от ребенка или дикаря, от представителя иной цивилизации — и это отличие делает его подобным членам «своей» группы.

⁵⁵ Временной параметр оказывается неустранимым и в пространственно-функциональной версии Зиммеля, когда он определяет Чужака как того, «кого не было *изначально* в группе». Вопрос о «начале», исходном моменте группы Зиммелем далее не рассматривается [131].

Менее очевидна функционалистская составляющая этого определения и дальнейшей его интерпретации. Как происходит это сближение Чужака с группой? Каким образом специфические свойства Чужака проявляются во взаимодействии с культурным образцом группы и оказываются функциональными в процессе его воспроизводства? Свой мир, или мир вокруг себя (Umwelt), предстает перед индивидом действующим, по Шюцу, прежде всего, как область его непосредственных и потенциальных действий. Оставаясь в центре ситуации действия, сам действующий соотносит и оценивает все окружающие его предметы (включая и других действующих индивидов), ориентируясь на нужды своего непосредственного действия. А нужно ему лишь ограниченное релевантностью его действию знание об элементах окружающего мира. Такое знание не составляет целостную и понятную картину мира, оно неоднородно и не отличается последовательностью и согласованностью (как не согласованы разнообразные цели и желания самого действующего, которые во многом эмерджентны и меняются от ситуации к ситуации). Главное (и достаточное) качество этого знания для действующего — его практическая пригодность для использования в конкретной текущей (проблемной) ситуации, действующему не требуется исследовать это знание вглубь или как-то его верифицировать. По сути, такое знание представляет идеальный тип «культурного образца», который действующий получает от предков [Vorwelt], учителей, властей предержащих и из прочих авторитетных источников как руководство к действию, не нуждающееся в проверке и не подлежащее сомнению; оно принимается как само собой разумеющееся (если только действующий сам не испытал противоречащий «образцу» опыт). Этот образец Шюц называет знанием «рецептов» действия, основная функция которых — сохранять веру (belief) в фундаментальную неизменность повседневной социальной жизни с ее проблемными ситуациями, в то, что можно полагаться на прошлый опыт для решения настоящих и будущих проблем, что для успешного решения проблем достаточно и обобщенного знания о типах событий и, наконец, что и другие члены группы пользуются в своих действиях этими «рецептами». Время останавливается в этой неизменности образца, в надежной его повторяемости и воспроизводимости (функциональности). Для Чужака же культурный образец группы с его «рецептами» не дает достаточно надежного основания и системы координат, чтобы действовать тем или иным образом в конкретной ситуации, такое действие по чужому для Чужака образцу сопряжено с риском (в отличие от него, члены своей группы — «Свои» — используют эти образцы интерпретации ситуаций, зачастую нерелексивно).

«Культурный образец» не является для членов группы предметом научения, он может быть сформирован лишь в практике, в процессе его использования, применения в

конкретных ситуациях членами группы на протяжении всей истории группы. Но Чужак не принадлежит этой истории, он может разделять с группой ее настоящее и будущее, но не прошлое. Биография Чужака не пересекается с историей формирования культурного образца и традицией его коллективного практикования. Члены группы исключают Чужака из общего, разделяемого «своими», прошлого, он для них — человек без истории, или, как об этом писал Зиммель, «его не было в начале группы». Это означает только то, что Чужак в это время был в «начале» другой («своей») группы, он практиковал другой культурный образец. Таким образом, у Чужака есть два культурных образца — «старый» и «новый» — каждый из которых для него уже релятивизирован, ни один не обладает свойством «естественности». Между этими образцами пролегает временной интервал, в течение которого и происходит «очуждение» старого образца и актуализация нового. Как Чужак преодолевает этот интервал?

Преодоление подразделяется Шюцем на несколько этапов: сначала Чужак превращается из постороннего наблюдателя в партнера, заинтересованного и действующего участника, который осваивает и использует в действии «новый» культурный образец. На этом этапе культурный образец принимающей группы перестает быть лишь умозрительным предметом, находящимся в фокусе его когнитивного внимания; он становится частью окружающего его социального мира (Umwelt), которую он осваивает непосредственно в действии, делает актуальной для себя. На следующем этапе, по мере практикования нового образца, он входит в жизнь Чужака, заполняется его собственным живым опытом, приобретает биографическую историю, конкретизируется в уникальных ситуациях, составляет его индивидуальность. Наконец, уже интимизированный и освоенный Чужаком (пусть не в совершенстве) культурный образец не совпадает с изначальным представлением об этом культурном образце в прошлом. Суть этого различия заключается в том, культурный образец приобрел инструментальное качество — он стал интерпретацией для взаимодействия, рассчитанной на ожидаемую реакцию, а не просто умозрительным знанием образца — интерпретацией ради интерпретации. Теперь он предполагает (как условие своего применения) интерактивную составляющую -- реакции и ожидания со стороны членов группы, культурным образцом которой он является, на действия Чужака [136].

Но из этого следует и парадоксальный вывод: освоение чужаком «нового» образца становится и «негативным опытом» в отношении «старого», который утрачивает качество «само собой разумеющегося» знания. Культурный образец выступает для действующего как схема интерпретации ситуаций; для действующего Чужака его прежняя «схема ориентации» уже не пригодна в условиях новой группы — система координат одного

культурного образца «не переводится» в ориентиры и координаты другого. Причина этой «непереводимости» двоякая. Прежде всего, она кроется в различии положения Чужака в «прежней» группе и в «новой». Если в своей изначальной группе Чужак (тогда еще «свой») имеет вполне определенное место в ее структуре (и, тем самым, обладает определенностью в отношении своего культурного образца, находится в центре окружающего его мира), то во второй он не обладает определенностью (определенным статусом в группе), но представляет для группы «неопределенность». Затем, для освоения «нового» культурного образца Чужаку нужно время, образец не дается ему в целостном виде; чужак может «перевести» для себя лишь те фрагменты нового образца, которые доступны его пониманию с точки зрения его «старого» образца. Выбор этих фрагментов продиктован их «инструментальностью» — необходимостью для ориентации в конкретных ситуациях новой группы, — и находят соответствия в старом образце. При этом, за пределами возможного «перевода» остается ситуативный контекст применения содержащихся в образце правил, норм, интерпретаций, словом — накопленный за всю историю группы конкретный опыт использования образца. Этот опыт закреплён временем и поэтому может служить гарантией контекстуального (не рефлексивного) использования образца в виде «рецептов» действия в той или иной ситуации. Контекстуальное использование «своего» культурного образца позволяет членам группы применять его «рецепты» как типизированные и анонимные, не проверяя каждый раз этот образец на соответствие специфическим особенностям конкретной ситуации — он принимается на веру, причем эта вера разделяется членами «своей» группы. Таким образом формируется общая «естественная установка» — для «своих» и созданная совместно «своими».

Совсем иначе обстоит дело с «рецептами» для Чужака. Для него самый главный «ингредиент рецепта» — доверие — не работает; в ситуации действия чужак, прежде всего, должен заменить/компенсировать его отсутствие усилием по достижению уверенности в том, что предлагаемое в «рецепте» действие будет эффективным в достижении искомого результата. Дистанция по отношению к новому культурному образцу оборачивается дистанцированием и по отношению к «своему», старому, образцу уже на стадии внедрения в новую группу (наиболее явно это проявляется в случае с «вернувшимся домой»). Но на стадии освоения нового культурного образца чужак вынужден видеть в нем разного рода непоследовательности и неясности; овладение этим образцом для чужака не означает, что и образец всецело овладеваем им, и что чужак становится «субстратом» этого культурного образца. Знание чужаком «рецептов» культурного образца иное — он должен знать не только «как» действовать, но и «почему именно так, а не иначе». Исходя из этого, и партнеры чужака по ситуации действия для него не являются «типичными», «обобщенными

другими», но каждый раз выступают как особые и уникальные индивиды; и каждый раз эту уникальность и характерные черты чужак склонен приписывать всей группе. Таким образом освоенный новый культурный образец очерчивает для чужака и новый, «всевдосвой», мир — мир «псевдо-анонимности», «псевдо-типичности» и «псевдо-интимности». Неопределенность, чувство неуверенности и опасности сопровождают поведение чужака в таком мире. Освоив культурный образец новой группы, чужак не приобретает (еще один) «защитный кокон», но вторгается в область приключений и исследований; он, получая (еще один) инструмент для разрешения проблемных ситуаций, получает и еще одну проблему.

Шюц (подобно Зиммелю) считает «объективность» чужака в отношении к группе одним из особенных его свойств [136]. Эту объективность нельзя отождествлять с незаинтересованностью или с тотальной критической установкой чужака относительно группы пребывания, основанной на постоянном сравнении со своей прежней («родной») группой и ее культурными нормами. Это, скорее, объективность исследователя, который испытывает гораздо больший интерес к вещам, не вызывающим такового у других членов группы; это не просто способность, но необходимость проблематизировать то, что для других остается «само собой разумеющимся» и «очевидным» (воспроизводя механизм «естественной установки»). Необходимость проблематизировать продиктована потребностью в самом полном, детализированном, знании о новом культурном образце (при том, что пределы этой «полноты» чужаку не известны, а для «своих» они не проблематичны и не рефлексиремы). Неспособность чужака полностью «вписаться» в рутину, в отлаженное и размеренное практикование культурного образца группы, неспособность полностью отождествить себя с этим образцом и есть основание его объективности. Собственно, эта неспособность приобретает необратимый характер — став однажды Чужаком, индивид уже не может отождествить себя ни с одним культурным образцом никакой группы — своей в том числе. Испытав однажды «негативный опыт» неадекватности «само-собой-разумеющегося» знания, заложенного в его прежнем («своем») культурном образце, и непригодности когда-то не вызывавших сомнения «рецептов», Чужак уже не способен воспринять какой бы то ни было образец безоговорочно и всецело; он всегда сохраняет дистанцию относительно образца. Обладая такого рода «объективностью», Чужак может проявлять лишь «сомнительную, условную, приверженность» новой группе; для него уже не может быть «естественным» или «самым лучшим» ни новый образец группы, в которой он пребывает, ни свой прежний образец. Его самоидентификация (и даже самоощущение, интуиции, психология, поведение, и проч.) оказывается не полностью, «зажатой», или «мечущейся» меж двух (или более) культурных образцов. Темпоральный социологизм Шюца помещает любое проявление социального не

просто в «интерсубъективное» пространство, но в континуум изменений этого пространства.

Рутинизация становится для Шюца главным результатом пребывания (длительности сосуществования) чужака в этом континууме: группа «осваивает» (делает «своим») чужака, в это же время чужак не перестает исследовать и испытывать культурный образец группы — этот процесс становится и для него привычным, рутинным. С обеих сторон (и чужака, и группы) этот процесс рутинизации формируется как темпорально-функциональный. Другими словами, время (в данном случае — его длительность и непрерывность в освоении культурного образца), которое выступает основным фактором различения «своего» и «чужака», выявляет (делает явственным, феноменом) социальное качество группы, то «большее», что превосходит «простую сумму индивидов» [146], [147] и в присутствии «чужака» перестает быть само собой разумеющимся.

Функционалистские коннотации никуда не уходят в шютцевской трактовке «чужака»/ «странника», но дополняются темпоральной перспективой: так, если у Зиммеля, например, Чужак исполнял основную функцию в принимающей группе, обозначая ее культурные границы, то шютцевский «чужак»/«странник» — это тот, кто отмечает даже самые малозаметные изменения в жизни группы, он фиксирует ее жизненный ритм, постоянно сравнивает «теперь» и «прежде».

Итак, поиски прочных оснований в описании социальной онтологии, попытки преодолеть «нереалистическое предубеждение о том, что наше знание мира есть наше частное дело, и что, следовательно, мир, в котором мы живем — это наш частный мир» [139, Р. 134], обнаруживают феномен Чужака. Чужак и сопутствующие типы (Nomad, Estranged Native) несут в теоретических построениях Шюца, помимо онтологической, и методологическую «нагрузку» — служат инструментом анализа (главным образом, темпорального) и преодоления «естественной установки». Феноменологический социологизм Шюца (в отличие от социологизма Дюркгейма, например) примечателен тем, что совмещает индивидуалистическую методологию (не забудем веберовские истоки шютцевской теории) и онтологию интерсубъективности (в отличной от гуссерлианской трактовке) в толковании социального. Выход к, своего рода, феноменологическому/темпоральному социологизму — определению «социального» через изменение во времени и сохранение идентичности с течением времени, несмотря на изменения -- получил свое развитие и в последующей феноменологической традиции⁵⁶.

⁵⁶ См., например, рикёровское различие «тождественности» и «самости» [«idem, ipse/même» и «soi-même»], которое очевидным образом отсылает к темпорально-функционалистскому социологизму Шюца [148].

5.2 Проблема идентичности у позднего Левинаса: как Другой освобождает меня от меня самого

5.2.1 Самоидентичность субъекта и его внутренняя гетерогенность

Различие нормальной идентичности и нарушений идентичности предполагает, что мы знаем, что же такое «нормальная» «идентичность» [149, Р. 970–971]. Это вопрос не только психологический⁵⁷, но и социологический (связанный с такими проблемами как приверженность группе и идеалам группы, приверженность групповым формам поведения, стремление отметить себя знаком принадлежности к данной группе), и, конечно же, философский. Идентичность может пониматься совершенно различным образом, и в зависимости от того, как мы понимаем, что значит быть «тождественным самому себе», мы определяем, что такое нарушения идентичности. Идентичность может быть описана как идентичность социальная, идентичность нарративная (в том смысле, в котором об этом говорят, например, Кернберг [149] или Фукс [150], т. е. выстраиваемая в процессе рассказа о себе, или же как идентичность трагическая (см., например: [151], [152]), всегда уже находящаяся в процессе внутреннего «раздрая», разорванности между чувством и долгом, судьбой и жизнью.

Во всех этих случаях идентичность не есть что-то, что падает на нас с неба, что мы получаем даром, чем мы уже обладаем; идентичность — это то, что мы более или менее активно и сознательно выстраиваем. В идентичности, понимаемой как идентификация, постоянно присутствует момент герменетического *как* (я воспринимаю, описываю, подаю себя другим *как* такого или сякого): идентичность есть определенный *смысл*. Этот смысл может быть локальным, подлежащим определенной фрагментации («я читаю лекцию как философ, а на выборы хожу как гражданин»), а может быть и глобальным («я вообще такой человек»: например, «я вообще добрый, умный и красивый»); некоторые формы фрагментации идентичности могут быть описаны как патология [149].

Но раз идентичность — это всегда идентификация и самоидентификация, будь то в глазах фокус-группы или в глазах своих собственных, то это означает, что идентичность есть *процесс*, в который вовлечено время. Я выстраиваю себя как *постоянного* во времени; например, с помощью памяти (у Локка), или в процессе создания когерентного рассказа о

⁵⁷ Необходимо отметить, что единство Я, предполагаемое психической нормой, касается не только обсуждаемых в данной статье тем, но и вопросов единства эстезиса, синтеза различных функций эго, вопросов об отщеплении аффекта и др.

себе самом (у Поля Рикёра). Когерентность жизненной истории, когерентность автобиографической памяти предполагает совершенно определенную концепцию исторического *времени* — даже если речь идет не о «большой» истории, а о «малой» истории, истории одной жизни (как у Людвиг Бинсвангера). Иначе говоря, если идентичность есть смысл, то трансформации этого смысла должны быть «гладкими», если можно так выразиться: кризис смысла не должен быть крахом или же утратой этого смысла. Постоянство смысла связано с постоянством *авторства* собственных мыслей и действий; это авторство понимается как *само-обладание* и *само-определение* в самом базисном смысле этого слова: чуждые влияния должны быть ассимилированы или же, напротив, отторгнуты. Такая концепция идентичности предполагает наличие *собственного* ядра, в котором уже нет ничего несобственного: идеал идентичности — это полная гомогенность.

Переживание собственной неоднородности, ощущение гетерогенности собственного опыта испытываются и описываются как нечто невыносимое и *дурное*. Мой мир должен быть четко разделен на мое и чужое; область моего следует всеми силами консолидировать, область чужого — тщательно от своего отделять и из области своего немедленно изгонять. Идея о том, что во мне могут быть вкрапления чужого, чужие мысли и чувства, немедленно отождествляется с патологическим опытом, хотя, как справедливо отмечает Морис Мерло-Понти, люди ощущают в себе голос совести, голос интуиции, пророческий или поэтический дух и не переживают этот опыт как патологический, как вторжение в душевную жизнь чужеродного элемента [153, Р. 27]. Итак, гетерогенность собственного опыта можно описывать по-разному: в некоторых концепциях собственного опыта гетерогенность может выступать как ирреализация (так ее понимает, например, Мишель Анри [154, С. 15–17]) или как контаминация (стратегия Жака Деррида [155]) — это ее негативные концепции. Однако гетерогенность быть описана и как необходимый, и даже конститутивный элемент опыта — так, например, ее описывают уже упомянутый Мерло-Понти или же автор, которым мы занимаемся в этой статье, Эммануэль Левинас.

5.2.2 Критика идентичности у Левинаса

Начнем с того, что Левинас видит в идентичности и в процессе самоидентификации наиболее отличительную черту Я, эго: Я живет, самоидентифицируясь, и эта самоидентификация составляет *содержание* его жизни [156, С. 134], [157, Р. 43]. Речь идет не только и не столько о теоретической самоидентификации, хорошо отрефлексированном ответе на вопрос «кто я? И куда я иду?». Я Левинаса — это Я практическое. Я *живет* в мире, *наслаждаясь* миром, удовлетворяя свои потребности и нужды. Именно это

наслаждение жизнью — или, в отрицательном модусе, ее мучительность — индивидуализирует Я, не позволяет ему раствориться в безличности. Хороший ресторан или тяжелый чемодан в руке — вот те моменты, в которые я чувствую себя самым собой! Именно так происходит гипостазирование, первый этап на пути к тому, чтобы быть не просто полюсом идентичности, но действительно субъектом.

Итак, у Я есть свой собственный мирок, где Я находится «у себя», однако, вообще говоря, размах присвоения мира у левинасовского Я совершенно грандиозен: «моим» является все, до чего я могу дотянуться актуально и потенциально, будь то в действительности (рукой) или схватить метафорически, схватить мыслью. Все принадлежит мне, даже звезды, говорит Левинас [156, С. 77]. А значит, мне в известном смысле принадлежит все не-мое — в той мере, в которой я могу это не-мое помыслить.

Итак, вражда и примирение, отчуждение и ассимиляция — это части идентификационного процесса [158, Р. 66] [159, Р. 178] и одновременно это основные категории современного мышления. Главная трудность заключается в том, что у нас нет категориального аппарата, который бы позволил выйти за пределы логики идентификации; мышление воспринимается как построение силлогизмов. Философия Левинаса так трудна и так важна потому, что она представляет собой не движение от силлогизма к силлогизму, а своего рода аскетический акт: как он пишет в «О Боге, который приходит в мышление» (1992), Иное «призывает Тождественное из самой его глубины — к тому, что глубже чем оно само» [158, Р. 48], глубже самости. Мышление само по себе должно быть пробуждением — и отрезвлением. Для этого мы должны научиться мыслить *иначе*, выйти *по ту сторону знания*. Этот модус мышления — и одновременно способ жизни — открывается нам, когда мы видим другого человека как Другого, как ближнего: «Другой — тот, к кому обращен вопрос — не принадлежит к сфере познаваемого, подлежащего исследованию. [Иначе говоря, спрашивая о чем-то кого-то, я интересуюсь чем-то, а тот кто-то, кого я спрашиваю, не принадлежит сфере моих познавательных интересов, с ним я соотношусь по-другому. — А. Я.] Он держится вблизи. Его ктойность не является частью той чтойности, которая подлежит исследованию и которая это исследование направляет. Тождественное имеет дело с Другим еще до того, как иное — в каком бы то ни было виде — явится сознанию. Субъективность структурирована как *иное в Тождественном... это беспокойство Тождественного, который беспокоится о Другом*» [159, Р. 47].

Каковы же те структуры мышления, которые позволяют нам мыслить субъект как нечто неоднородное, как то, что включает в себя нечто радикально иное и в некотором смысле его превосходящее? На каком языке мы можем говорить об этом внутренне противоречивом опыте — если это, конечно же, *опыт*, и если о нем можно говорить?

Левинас дает два примера такого нарушения идентичности субъекта — нерадикальный и радикальный: пример гуссерлевской феноменологии, включающий в себя интерсубъективную редукцию, и пример этического отношения, подразумевающего бесконечную ответственность за другого, ради другого и вместо другого.

5.2.3 Гетерогенность опыта в феноменологии

Феноменология — и в этом ее отличие от немецкого идеализма, если верить Левинасу, — преодолевает мышление в терминах тождества, адекватности и достоверности благодаря трем существенным моментам: трансцендентальной редукции, выводящей за пределы горизонта сознания эмпирического субъекта, пассивного синтеза и интерсубъективной редукции к исходному Мы (хотя Левинас не обращается к XIII–XV томам Гуссерлианы, где интерсубъективная редукция изложена во всей полноте). То, что в «Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности» называлось *l'Autre dans le Même* (иное в тождественном), в «О Боге, который приходит в мышление» даже в какой-то момент называется гуссерлевским термином — *transcendance dans l'immanence* (трансцендентность в имманентности) [158, Р. 46]. Рассмотрим подробнее эти три примера первичного преодоления логики идентичности и идентификации.

Трансцендентальная редукция, которая ведет к обнаружению горизонтной структуры сознания и тем самым выводит феноменолога за пределы наполнения интенции созерцанием, означает, согласно Левинасу, не просто обнаружение недостоверностей, компрометирующих достоверность [познания], но — пробуждение духа по ту сторону достоверностей и недостоверностей, этих модусов познания бытия. Редукция есть пробуждение, где проступает рациональность мышления — значимость смысла — в отличие от норм, которые определяют идентичность Тожественного [158, Р. 43].

Итак, в интерпретации Левинаса феноменология выступает не как теория познания, руководствующаяся идеалом абсолютной достоверности (см., например: [160], не как нормативная наука (см., например: [161], а, напротив, как философское направление, разрушающее саму идею абсолютной достоверности, окончательной системы норм (такую интерпретацию феноменологии мы встречаем и у Лешека Колаковски [162]). Следует ли понимать это в том смысле, что вместо стабильной идентичности, стабильной нормативности мы переходим к *пывучей* идентичности или к *пывучей* нормативности (если воспользоваться языком Джудит Батлер), которые постоянно находятся в процессе изменения и становления? У Левинаса речь идет не столько о диффузной, пывучей идентичности, сколько о «трещине» в идентичности [158, Р. 50]. Активная жизнь сознания

проходит на фоне другой его жизни, невидимой, пассивной, и обнаружение этой «другой» жизни, обнаружение ее *гетерогенности* [163, Р. 92] — это своего рода «пробуждение»⁵⁸.

Гуссерль пользуется термином «пробуждение» для того, чтобы описать, каким образом пассивное чувственное переживание вызывает в эго перемену интенции, аффективный перенос, который провоцирует перенос смысла⁵⁹. Левинас описывает это так: «Инаковость предмета, столкновение с реальным — вот от чего здесь зависит отрезвление пробуждения. Перенесенное воздействие, полученный стимул приходят от объекта, который „выделяется“ (*sich abhebt*) в имманентности. Пробуждение отвечает инаковости, которую Я надлежит ассимилировать. На эту ассимиляцию указывает оптическая метафора [аффективного. — *А. Я.*] *луча*, исходящего от пробужденного Я и направленного к пробудившему его объекту» [158, Р. 49]. Тем самым горизонтная структура сознания и пассивный синтез — понятые таким образом — служат лишь очень грубым примером «трещины в идентичности», потому что эта трещина все время замазывается; инаковость «схватывается», захватывается и присваивается в движении познания. Все эти метафоры — «трещина в идентичности», «бдение» — представляют собой не столько описания опыта, сколько набросок *категориального аппарата* для такого описания.

Еще одним, и более важным, примером «пробуждения» в гуссерлевской философии служит для Левинаса феноменологическая редукция как редукция интерсубъективная. Если в ранних своих работах он относился к этой части гуссерлевского наследия очень критически, то в работах семидесятых вчувствование неожиданно начинает открывать «удивительную возможность пробуждения» [158, Р. 55]. Та же самая взаимозаменяемость меня и Другого, которая раньше рассматривалась как этическое насилие, вдруг приобретает этический смысл. «Гомогенность пространства», утверждаемая в известном пассаже из 53 параграфа «Картезианских медитаций»: «...я апперцепирую Другого не просто как дубликат себя самого, ... я апперцепирую Другого как обладающего такими модусами явлений, которые я сам имел бы как им равные, если бы переместился Туда и был бы Там» [167, С. 104], — неожиданно начинает указывать на гетерогенность интерсубъективного отношения: «Я, каким бы оно ни было *примордиальным* и гегемоническим в своем *hic et nunc*, в своей идентификации, благодаря взаимозаменяемости Тут и Там отходит *на второй план*, видит себя другим, видит себя выставленным другому, обнаруживает необходимость дать отчет... Вторичность, когда под взглядом другого примордиальная сфера теряет

⁵⁸ О гетерогенности мирского и трансцендентального опыта у Гуссерля см.: [164, С. 32–37].

⁵⁹ Левинас отсылает тут к гуссерлевским описаниям пассивного синтеза, см., например, [165, Р. 79–81], также: [166, Р. 158].

приоритет, привилегии и самодостаточность, есть пробуждение, при котором эгологическое — эгоическое и эгоистическое — исчезает как сон» [158, Р. 54–55].

Левинас интерпретирует Гуссерля по-сартровски — аналогизирующая аппрезентация в первую очередь означает, что я становлюсь объектом чужого взгляда (да что там — чужого конституирования!), однако этот опыт «быть объектом чужого взгляда» приобретает совершенно иной, этический оттенок. Взгляд другого — это не «объективация и овеществление», это одновременно и избрание к ответственности, в которой я становлюсь незаменяемым и поистине уникальным. Но здесь мы отходим от левинасовской интерпретации феноменологии и переходим к его собственной мысли.

5.2.4 Пробуждение к ответственности: по ту сторону опыта

Что же означает выход за пределы логики отождествления на практике? Речь здесь идет о проблематизации понятия опыта. Опыт гомогенный, опыт субъекта, который стремится собрать себя воедино, отождествить и присвоить «свое», отбросив «чужое», уступает место гетерогенной концепции опыта. Как верно отмечает Адонис Франгеску [168], Левинас наследует от Хайдеггера идею о том, что темпоральность — это «ключ ко всему», и поэтому переосмысление понятия опыта подразумевает совершенно иную концепцию темпоральности. Левинас предлагает нам «увидеть субъекта не только как субъекта в настоящем, не только как самотождественного самому себе — но диахронически, как Иное-в-Тождественном» [159, Р. 47].

Гетерогенная структура опыта, о которой шла речь в случае феноменологии, здесь радикализируется, причем само понятие опыта — столь важное, например, для практики психотерапии — ставится здесь под вопрос.

Что же такое опыт — «мой собственный» опыт и «наш общий» опыт, опыт мира, разделенного с другими? Ответ Левинаса очень суров: мой «собственный» опыт есть лишь мыслительная конструкция, лишь форма защиты своего «мягкого брюшка». Может быть, решение заключается в том, чтобы перейти от моего личного опыта к опыту общему, разделенному? Однако «общий опыт» — это тоже конструкция, предполагающая возможность слияния с другими, предполагающая, что я не отделен от других радикальным образом, что я могу их опыт вобрать в себя. Другими словами, Левинас (и в этом его глубокое отличие от Мерло-Понти и всей линии французской философии, восходящей к Мерло-Понти) отрицает, что между мной и другими может существовать какая бы то ни было *медialная, опосредующая* структура — даже структура «отношения»: отношение к другому есть «отношение без отношения». Тем не менее «непосредственность» отношения

есть «трансцендентальная иллюзия» [158, Р. 181], потому что эта непосредственность уже предполагает определенное посредничество — посредничество общего времени (и / или общего пространства).

Итак, единство моего времени — как времени, поддающегося автобиографическому нарративу, времени, которое я могу вспомнить, несмотря на лакуны в рассказе, — ставится Левинасом под вопрос. Вместо «однолистного» времени жизненной истории, состоящего из прошлого, на которое мы оглядываемся, и из будущего, которое мы предвосхищаем, времени «от себя и назад к себе, из чего и к чему», времени «чистого самоаффицирования себя самого» [169, С. 109], Левинас предлагает «многолистную», складчатую структуру темпоральности, которую он называется *диахронической темпоральностью*. Время диахронии — это, с одной стороны, «внепамятное» прошлое, прошлое, которое никогда не было настоящим, и, с другой стороны, «пророческое», «вдохновенное» будущее. В моем «нормальном» времени, в моем «нормальном» опыте обнаруживаются «вкрапления» чего-то чужого, но эти вкрапления не капсулируются, не вытесняются, не ассимилируются. Я аффицирован Другим — но как «Другим-во-мне», как «иным-в-тождественном». «Есть время, которое не может быть понято исходя из присутствия и из настоящего, в котором прошлое есть лишь удержанное настоящее, а будущее — грядущее настоящее. [Представление как] воспроизведение-настоящего оказалось бы основной модальностью ментальной жизни. Но если исходить из этического отношения к другому, то я могу увидеть проблеск темпоральности, в которой измерения прошлого и будущего приобретают свое собственное значение. В ответственности за другого прошлое другого, которое никогда не было моим прошлым, начинает меня касаться, оно для меня уже не воспроизведение-настоящего. Прошлое другого — в некотором смысле история человечества, в которой я никак не участвовал, при которой я не присутствовал — становятся моим прошлым. Что же касается будущего, то это не есть мое предвосхищение некоего настоящего, которое ожидает меня уже готовым и которое подобно невозмутимому порядку бытия, как если бы темпоральность была синхронией. Будущее есть время про-рочества, которое есть и приказ, моральный императив, весть о [бого]духовности... Будущее не есть просто грядущее. Бесконечность времени не пугает меня, я думаю, что это само движение к-Богу и что время лучше вечности, которая есть лишь ожесточенность настоящего, идеализация настоящего» [163, Р. 125].

В каком же именно смысле речь идет о том, что чужое прошлое, не бывшее моим настоящим, прошлое, которое я не могу вспомнить, становится моим собственным прошлым? Идет ли речь о расширении внутреннего сознания времени до коллективной памяти или даже исторической памяти по модели «то, что было не со мной — помню»? Нет,

речь идет о том, чтобы выйти за пределы памяти как таковой, за пределы синтеза как такового, за пределы активности сознания как таковой. Левинас часто «бьет по нервам», он пользуется очень сильными, «гиперболизированными» метафорами: «рана», «ожог от огня неугасимого» — и даже «травма» и «обсессия»; и действительно, речь идет *о чем-то вроде* психической травмы, *о чем-то вроде* навязчивости: «Кажется, что вплоть до этого момента мы пытались сконструировать абстракцию пассивной субъективности. Восприимчивость конечного познания есть собирание разбросанных данных воедино в одновременности настоящего, в имманентности. Пассивность «пассивнее любой пассивности» заключается в том, чтобы претерпеть — или точнее, уже претерпеть в непредставимом — не бывшим настоящим — прошлом травму, которую не взять на себя, травму столкновения с «без» бесконечного, опустошающего присутствие и пробуждающего субъективность к близости другого» [158, Р. 116].

Психическая и юридическая норма — в которой субъект свободен и ответственен только за то, что было в его власти, или хотя бы за то, что соответствовало его желаниям, за то, что он мог изменить и не изменил, — выступает как своего рода «нормопатия» (ср.: 170, С. 35]. И наоборот. Возьмем для примера описание психического расстройства в последней книге Томаса Фукса: «Расстройство нарушает в первую очередь опыт самого себя (self-experience)... подразумевается определенная саморазделенность, самоотчуждение. Нечто *внутри меня* мне противостоит и тем не менее находится вне моего воздействия, будь то приступ паники, депрессивное настроение, компульсия или галлюцинация, нечто манипулирует мною, покуда я тщетно пытаюсь восстановить суверенный контроль» [171, Р. 257].

Это описание психического расстройства очень похоже на описания аффицированности Другим, которые мы встречаем у Левинаса; суверенный контроль над самим собой, заглушающий *нечто внутри меня*, пытающееся на меня воздействовать, — это именно описание «бесчувственной», «растолстевшей» на египетских кормах идентичности, которая «брыкается» при встрече с тем, что ее задевает и трансцендирует (ср.: Втор. 32:15) [158, Р. 58]. Однако травма, о которой говорит Левинас, — это травмированность *Благом*; это травма, которая не разрушает субъективность, а — благодаря ее ранимости, не-без-чувственности — пробуждает к «подлинно человеческой жизни». Ее наиболее собственным становится «не-собственное», ее незаменимость — это способность заместить другого в его ответственности.

Феноменологический подход подразумевает, что мы понимаем, что такое время, что такое идентичность, что такое трещина в идентичности, исходя не из какой-то общей универсальной схемы, а из конкретных человеческих ситуаций [168, Р. 148]. Давайте

обратимся к двум парадигмальным примерам «Иного-в-тождественном» — беременности и пророчеству [см.: 159, Р. 109, 253]. Ребенок во чреве — это в буквальном смысле слова иное-в-тождественном, другой-во-мне; здесь не работает логика тождественного — это не часть тела матери и не нечто, что от матери отчуждено, не чуждый организм, который вдруг оказался «инкорпорирован» в ее тело. Нечто находится внутри меня и воздействует на меня, радикальным образом меняя мою жизнь, лишая меня моей «здоровой» позиции суверенного субъекта, моей идентичности, — однако здесь нет противостояния, конфронтации, отчуждения или отщепления. На этом примере мы можем отчасти схватить, что означает «бесконечная ответственность за другого», возникающая до — или помимо — свободного выбора; что такое «ранимость» субъекта, который на *чувственном уровне, на уровне* плоти оказывается затронут страданием другого; что такое «невозможность оставить другого умирать». В связи с примером матери и ребенка может возникнуть ощущение, что этическое отношение — это лишь гиперболизация эмоции, но в общем случае это не верно. В отношении с первым встречным субъект точно так же обнаруживает себя в ситуации ответственности за Другого — ответственности, которая разыгрывается не на уровне сознания, а на конкретном уровне чувственности, на уровне плоти. Левинас пользуется библейской метафорой, сравнивая идентичность субъекта с «каменным сердцем», которое Бог должен заменить на «сердце плотяное» (Иез. 36:26). И здесь возникает Бог — Бог, пробуждающий меня к ответственности, направляющий мое метафизическое желание к нежелательному, к другому.

Второй пример — пример «пророчества» — труднее⁶⁰. Речь не идет о пророчестве как предсказании; пророчество понимается Левинасом по-розенцвейговски — как знамение [172, С. 127–128]. Субъект свидетельствует о славе Бесконечного не в тот момент, когда он предвидит будущее, потому что «пророческое будущее» — не будущее предвосхищения; субъект свидетельствует о Боге не в тот момент, когда нечто говорит о Боге, когда выстраивает определенный нарратив, а в тот момент, когда он пробуждается от идентичности к ответственности, говоря ближнему — «вот я», *hineni* [159, Р. 233]. «Вот я» — отвечаю я своему ближнему, и в этот момент в дискурс оказывается вовлечен Бог, тот Бог, которому Исайя, пророчествуя, сказал «вот я, пошли меня» (Ис. 6:8). Я служу своего рода пресс-секретарем [158, Р. 124] для моих собственных слов — отвечая другому, предоставляя себя ему «во имя Господне», я слышу заповедь, которая требует от меня бесконечной ответственности за Другого, но эта заповедь дана мне моим собственным голосом. Левинас описывает это «превращение гетерономии в автономию» [159, Р. 232] в

⁶⁰ Подробнее см.: [173].

библейских терминах «закона, начертанного на сердце» (Рим. 2:15; Иер. 31:33). Голос, который звучит во мне — это не манипулирующий мной, чуждый, не поддающийся никакому усвоению и присвоению голос галлюцинации, это иной голос, который звучит во мне и который я признаю своим собственным. Да, он проник в меня как «тать в ноши» — но он не чужд мне, как не чужды мне голос совести или любимая поэтическая строка.

Таким образом, нарративная идентичность, подразумевающая внутреннее единство и самоидентичность рассказываемой истории [148, Р. 175], уступает место другому представлению о субъекте. История этого субъекта амбивалентна, она не поддается синхронизации, он входит в нее не столько как первое лицо, не как рассказчик, а лишь в винительном — об-винительном — падеже. Но в то же время этическая ситуация определенным образом *выводит меня на свет*; я обретаю «радикальную индивидуальность» [158, Р. 135] в отношении с другим, другими и Богом: я индивидуализируюсь не как тождественный самому себе, а как уникальный, единственный в своем роде. Мессианская ответственность формирует меня как мессианскую фигуру *sui generis*, которая избирает благо прежде, чем узнать добро и зло, которая «травмирована» Благом. Или, точнее — «быть Я» значит постоянно «осциллировать» [159, Р. 238] между лишенной самоидентичности мессианской уникальностью и сознанием собственной идентичности, собственной укорененности в бытии, между явленностью и неявленностью, между свободой и ответственностью за пределами свободного выбора. Дело не только в том, что мессианский, или, точнее, пророческий субъект, — это уже не свидетель и даже не судья собственной жизни, скрепляющий ее единством исторического нарратива; левианаский субъект говорит не в присутствии Другого, не *для* Другого, но *к* Другому, и даже это обращенное к Другому слово не является в полной мере его собственным: пророческий ответ Другому «вот Я» принадлежит не мне самому, но Богу. Иное живет во мне, как живет во мне моя душа, это «зерно безумия» [159, Р. 111]; в самой глубине моего собственного опыта обнаруживается чужое.

Левинас выводит нас за пределы нарративной концепции идентичности, за пределы «лишь моего» опыта, однако его урок нам трудно воспринять: привычный концептуальный аппарат дает сбой, он не «заточен» под работу с лишенными самотождественности и стабильности объектами. Неустойчивость и гетерогенность структуры субъективности требует, чтобы мы перестали бояться амбивалентности и антиномичности: требуется новый, более гибкий концептуальный язык, на котором можно описывать нестабильные, «мерцающие» и многолистные структуры.

6 Спиритуалистическая этика и новый дух капитализма

6.1 Нью-эйджевский спиритуализм как религиозное и культурное явление

Идея «расколдовывания» мира, предложенная Максом Вебером более ста лет назад, во второй половине XX века встречает все больше прямых или косвенных возражений. С одной стороны, это возросшая критика модерна, как некоего универсального мирового проекта. С другой, утверждения о новом «заколдовывании» (re-enchantment) Запада воспринимаются зачастую уже практически дословно, как, например, в работе Кристофера Партриджа, посвященной феномену, названному автором «окультурой» [174].

Как отмечают многие исследователи, разрушение традиционной социальной организации, которая заменяется новым «множеством» [175], или созданием трайбалистских структур, приводит к ситуации, при которой «для массы, преломляющейся в племена и для племен, сливающихся в массы» наиболее распространенным «ингредиентом» является разделяемая всеми чувствительность или эмоция [176, Р. 28], а не логическое и рациональное поведение.

Как минимум частичному пересмотру веберовского наследия может способствовать и крайне популярный в последние десятилетия концепт постсекулярного мира, оказавшийся чрезвычайно востребованным как на Западе, так и в России [177]. Как отмечает в этой связи Питер Бергер, «сама по себе современность (modernity) не порождает секуляризацию... но она обязательно порождает плюрализм» [178, С. 9]. Основные принципы секуляризации подвергаются сомнению в связи с очевидным глобальным ростом религиозности в мире, на который обращают внимание не только исключительно религиоведы и социологи религии. Например, по мнению Юргена Хабермаса, постсекулярный мир должен предоставлять больше возможностей для политического и социального диалога между представителями религиозных и секулярных сообществ [179].

Противники теории секуляризации в качестве одного из контраргументов указывают, в том числе, и на современный спиритуализм (в иной терминологии: «холистический спиритуализм (holistic spirituality)», «Нью-Эйджевский спиритуализм» (New Age Spirituality) и т.д.⁶¹). В частности, согласно Полу Хиласу, в случае со

⁶¹ Термин «спиритуализм» (Spirituality) по отношению к массовой повседневной эклектической нетрадиционной религиозности, проявляющейся в том числе в интересе к ориентальным «духовным» практикам (йога, медитация, рейки, боевые искусства и т.д.), европейскому мистицизму, парапсихологии и т. д. появляется не сразу, и начинает активно употребляться в западной академической традиции на рубеже 1990-х и 2000-х годов. В частности, для литературы более раннего периода характерно использование понятий «Движение Нью-Эйдж» или «религия Нью-Эйдж». Тенденция очень хорошо прослеживается даже по названиям работ таких признанных авторитетов в этой области, как Воутер Ханеграафф и Пол Хилас. Например, *opus magnum* Ханеграаффа назывался «Религия Нью-Эйдж и западная культура: эзотеризм через

спиритуализмом мы наблюдаем лишь замену традиционной европейской религиозности, представляющую собой религию как образ жизни (Life as Religion). «Антисекуляристы» говорят также о специфическом типе внутренней религиозности в духе «Невидимой религии» Томаса Лукманна, которую британский религиовед называет «субъективной спиритуальностью» (Subjective Life Spirituality) [183], [189]. Вместе с тем, сразу же отметим иную точку зрения на спиритуализм, упомянув коллегу и давнего оппонента Хиласа — Стива Брюса, автора работ с такими говорящими названиями, как «Бог мертв» [190] и «Секуляризация: в защиту одной немодной теории» [191], утверждающего, что спиритуализм — лишь манифестация разрушения традиционной религиозности, а сам современный массовый Нью-Эйдж — только «культура и среда».

Позицию Брюса прямо или косвенно разделяют и некоторые другие ученые. Так, авторы масштабного британского исследовательского проекта «Понимая неверие» (Understanding the Unbelief), представляя его результаты на сайте университета Кента, говорят, помимо прочего, также и о том, что количество нетеистов (non-theists) и агностиков в Великобритании больше, чем теистов: «...это «неверие» объединено с квази-религиозными убеждениями, такими как теории заговора, а также распространенной верой в медитацию осознанности (mindfulness) в качестве спиритуалистической техники, направленной на улучшение социальных эмоций (таких как эмпатия и сострадание) и поведения»⁶².

Как минимум, внешне современный спиритуализм довольно сильно отличается как от западных, так и от восточных религиозных традиций, и в целом может быть назван проявлением того, что Роберто Киприани (упоминающий именно в этом контексте спиритуализм и новые религиозные движения) назвал современной «диффузной религией» [192, Р. 86], а Томас Лукманн — «невидимой религией» [193].

Вне зависимости от действительной роли спиритуализма в процессе секуляризации (который не является предметом исследования в настоящей статье), он все более становится важным фактором, формирующим культурный ландшафт современного

призму секулярной мысли», в то время как уже через несколько лет он выпускает статью под названием «Нью-Эйджеский спиритуализм как секулярная религия: историческая перспектива» [180]. Хилас, в свою очередь, сначала издает работу «Движение Нью-Эйдж» [182], а через 10 лет в совместной книге с Линдой Вудхед уже пишет про «холистическую спиритуальность (holistic spirituality), ранее известную как Нью-Эйдж» [183, Р. 18]. Однако термин «Нью-Эйдж» продолжает использоваться как в текстах, посвященных истории движения [184], так и в более современных работах [185], [186], [187]. В настоящей статье «Нью-Эйдж», «спиритуализм» и New Age Spiritlity употребляются как синонимы. Следует также упомянуть Адама Поссамай, предложившего вместо устаревшего, по его мнению, «Нью-Эйдж» использовать термин «переннизм» [188] [203].

⁶² <https://research.kent.ac.uk/understandingunbelief/research/adac/>

постиндустриального мира, и как массовое культурное явление представляет собой феномен именно позднего модерна [194].

Наиболее важной внешней его особенностью можно назвать полное отсутствие каких-либо вертикальных организационных структур, а также бесконечную эклектику. New Age Spirituality — часть сложной и взаимообусловленной, «ризоматичной» повседневности именно позднего модерна (или, постмодерна), «текучей современности». Проявляется же он в виде набора неиерархических учений, содержание которых оказывается, по признанию Воутера Ханеграафа, «чрезмерно расплывчатым» [180, Р. 1], с трудом поддающимся даже какой-либо классификации, так что исследователям часто просто приходится лишь констатировать, что оно сводится к «огромному количеству идей и практик» [195, Р. 108], или просто долго перечислять их особенности, как это делает Невилл Драри, говорящий о том, что «Нью-Эйдж является спиритуалистическим движением, направляемым западной и восточной спиритуалистической и метафизической традициями, которые вдохновляются мотивационной психологией, холистической медициной, парапсихологией, исследованиями сознания и квантовой физикой» [196, Р. 10].

Конкретный пример подобной эклектики приводит американский исследователь Уэйд Кларк Руф, описывая высказывания одной из своих респонденток, называвшей себя «секулярной иудейкой»: «...она использовала совершенно разнообразную религиозную терминологию: иудейскую, буддийскую, Стар Трека, Ньюэйджевскую. Она передвигалась через конвенциональные религиозные границы с большой легкостью, не особенно пытаясь ни смешать их, ни понять схожесть и различие религий. Она говорила про «внутреннюю силу, «бога внутри», «энергии», «чакры», «архетипы» и даже про «Бога еврейского народа». Не особенно заботясь о том, что это совершенно различные онтологические реальности» [197, Р. 32].

Характерно, что такая эклектика присуща не только людям, не имеющим четкой конфессиональной идентификации, но даже и адептам традиционных христианских деноминаций. Согласно данным опросов, в начале 2000-х в США 24% прихожан читали гороскопы каждую неделю, 20% верили в реинкарнацию и 11% — в ченнелинг, то есть коммуникацию с внечеловеческим разумом. Большинство из них в то же время придерживаются «как минимум одного метафизического верования» [198, Р. 69].

Активные сторонники спиритуализма зачастую описывают традиционную организованную религию как нечто принципиально негативное, сама она периодически называется даже «силой зла» [199, Р. 9]. Отторгаются, по сути, базовые как религиозные, так и традиционно научные правила и законы, тогда как в основу процесса познания ставится индивидуальный опыт практикующего [186]. Типичный ньюэйджер — это

«искатель» (seeker) «в отличие от классических для англо-американской религии ролей, таких как член (member), «причащающийся» (communicant), «прихожанин» (congregant), «обращенный» (convert)» [184, Р. 200]. Само словосочетание spiritual seekers часто используется в литературе без какой-либо дальнейшей конкретизации (например, [200, Р. 497]).

Но проблема не только в отрицании конвенциональной религии, но и в отсутствии четкой самоидентификации. Подавляющее большинство тех, кто так или иначе может быть отнесен к активным сторонникам спиритуалистической идеологии или членам так называемой «холистической среды» (holistic milieu), в принципе отторгают какие-либо четкие определения, в том числе термины «Нью-Эйдж» или «Нью-Эйджер» [184, Р. 197] [201].

Религиозная и идеологическая эклектика, то есть произвольное смешение совершенно различных ингредиентов в дискурсе сторонников Нью-Эйджа, с одной стороны, заставляло исследователей искать идеологические корни современного спиритуализма в предшествующей интеллектуальной истории, а с другой — сформировало у части научного сообщества представление о том, что само по себе это явление по сути не представляет собой ничего принципиально нового. Например, редакторы сборника «За пределами Нью-Эйдж: исследуя альтернативную спиритуальность» британцы Стивен Сатклифф и Мэрион Боуман в предисловии пишут буквально следующее: «В современном спиритуализме есть совсем немного вещей, которые уже не были бы представлены и доступны в 1920-е, 1930-е, в Эдвардианскую эпоху, в период fin-de-siecle или даже ранее» [199, Р. 4].

Говоря о корнях современного спиритуализма, американские авторы в основном делают акцент на традиционных для Северной Америки парахристианских течениях, таких, как изобретенное Финеасом Куимби «новое мышление» (New Thought), а также возникшая, в том числе, на его основе «христианская наука», в идеологии которых значительную роль играли такие действительно важные для современного спиритуализма идеи, как религиозный эклектизм, позитивное мышление, оккультизм и самоисцеление [200], [202]. Влияние «нового мышления» на становление Нью-Эйджа отмечают и европейские авторы, например, тот же Воутер Ханеграаф [180, Р. 518].

Европейские (преимущественно британские) исследователи, в свою очередь, особый акцент делают на локальной романтической традиции, эзотерических и оккультных учениях конца XIX — начала XX века [183], в первую очередь, идеях «теософского общества» [203, Р. 37] и т. д.

Кроме того, если в континентальной Европе, Великобритании и ее бывших переселенческих колониях, Нью-Эйдж воспринимается в большей степени как транснациональное религиозное и культурное явление, то в США — обществе с гораздо меньшим влиянием секуляризации — в качестве лишь одного из проявлений локальной «американской» или «метафизической религии», манифестацией «нецерковной (unchurched) Америки [198]. Здесь, безусловно, стоит вспомнить такие традиционные для североамериканской мысли идеи, прославляющие ее «религиозную исключительность», как концепцию религиозного рынка, в рамках которой спиритуализм может восприниматься, по сути, лишь как одно из проявлений этого рынка, то есть новый, возможно, более привлекательный для публики товар на полках гигантского религиозного супермаркета.

Безусловно, с точки зрения конкретных идеологических и интеллектуальных феноменов, можно говорить о различии корней исключительно американского или британского Нью-Эйджа. Однако в настоящий момент New Age Spirituality скорее превратилось уже в транснациональное, глобализованное движение, имеющее «глокализованную», национальную специфику, которая влияет на формы манифестации спиритуализма в тех или иных регионах планеты, но никак не на его универсальную сущность в качестве феномена позднего модерна, «явно современного в своих общих чертах, возникающего из контркультуры 1960-х» [185, Р. 650].

Свидетельствами широкого распространения спиритуализма именно как международного феномена являются например японское слово *supirichuariti*, впервые употребленное еще в 1944 году знаменитым на Западе популяризатором дзен-буддизма Дейсетцу Судзуки [204, Р. 2], широко распространенный в Израиле так называемый «иудео-эйдж» (Jew Age), представляющий собой смесь традиционного западного спиритуализма с иудаизмом [205], или история банкротства российского банка «Уралсиб», ставшая широко известной благодаря увлечению его владельца ньюэйджевскими практиками⁶³. Как отмечал в этой связи Никлас Луман: «...эволюционные достижения приобретают характер диффузии в эволюции общества. <...> Поэтому несколько не исключено, что и открытие первоначальных форм, и чисто историческая литература, и, скажем, поиски

⁶³ Как отмечал обозреватель «Ведомостей» Борис Грозовский: «Кажется, прибыльность и риски заботили руководство ФК меньше, чем «развитие человеческого капитала сотрудников» и повышение «качества социальной среды». Уже в 2009 г., говорится в отчете за тот год, 45% работников приняли участие в программах здорового образа жизни (ЗОЖ). Тогда же ФК заключила с работниками коллективный договор, по которому они должны были придерживаться ЗОЖ и позитивного мышления, разделять ценности компании. ФК публично заявила, что обязуется «внедрить управление по ценностям, и сотрудники, которые не будут соответствовать принятым нормам, рано или поздно не смогут работать в корпорации» (<https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2015/05/21/delo-veri-kak-ezotericheskie-praktiki-pomeshali-razvivatsya-fk-uralsib>).

первоначальных, автохтонных государственных образований — все это может оказаться малоинформативным, ведь эволюционные достижения получали свою форму лишь в процессе диффузии, в ходе которого эта форма ложилась в основу дальнейшей эволюции» [206, С. 550].

Помимо прочего, следует обратить внимание, что (несмотря на видимые исторические корни) именно в современном виде New Age Spirituality имеет несколько специфических черт, делающих его непохожим на все существовавшие до этого оккультные и религиозные практики.

Во-первых, это концентрация на саморазвитии, которую различные авторы называли «торжеством» [182] или «культом» [207] самости (Self), характерная прежде всего для мироощущения потребительского общества позднего модерна.

Во-вторых, это перенниализм, воплощающийся в принципе «есть одна истина, но много путей к ней».

В-третьих, это бриколаж, то есть способность создавать индивидуальные мифологические реальности из любого подручного материала.

Именно уникальное сочетание этих трех факторов, а также массовый, эгалитарный характер спиритуалистических идеологии и практики формируют неповторимый современный образ New Age Spirituality [208, Р. 7], [174, Р. 85]. В этом контексте стоит процитировать Лукманна, который, описывая поведение «потребителя» религии в условиях упадка традиционных западных институтов (включая религиозные) отмечает: «„Автономный“ потребитель отбирает конкретные религиозные темы из доступного ассортимента и встраивает их в своего рода неустойчивую частную систему „конечной“ значимости. Индивидуальная религиозность таким образом больше не является репликой или приближением к «официальной» модели» [193, Р. 102].

Кроме того, как отмечает Андреа Джейн в работе, посвященной йоге — одному из главных иконических символов современного спиритуализма, — для Нью-Эйджа вообще и йоги в частности характерно то, что она называет недуалистичной метафизикой, то есть отрицание различия между материальным и сакральным миром [209, Р. 104]. Это чрезвычайно важная особенность Нью-эйджевского дискурса, проявляющаяся в холистическом видении реальности, неразрывности ее различных полюсов, например, в популярности таких символов, как инь-ян и т. д. [180, Р. 153]. Нью-Эйдж, таким образом, превращается в совершенно мирскую идеологию: любые метафизические теории и практики используются в практических целях, для достижения конкретного результата «здесь и сейчас». И результат этот может быть и строго материальным (достижение успеха), и более абстрактным (конструирование самости).

Как отмечает Гай Редден, Нью-Эйдж «представляет собой особенный микс альтернативы и мейнстрима» [185, Р. 651]. С одной стороны, это более или менее неконформистское течение, в котором декларируемое развитие самости вступает в противоречие с идеологией современного общества, что в некоторых случаях приводит к очевидному отторжению активных нью-эйджеров социумом [189, Р. 6]⁶⁴. С другой стороны, спиритуалистические идеология и практика в последние десятилетия все более проникают в менеджмент и управление персоналом, особенно в крупных компаниях, формируя такое явление, как «Нью-Эйдж инкорпорейтед» [210] [208]. Иными словами, современный спиритуализм в той или иной форме тесно связан не только с социокультурной реальностью вообще, но именно с современным бизнесом. Он одновременно и формирует то, что можно назвать специфической ньюэйджевской экономикой, то есть индустрией по продаже спиритуалистических услуг [211], и используется крупными компаниями в управленческом контексте.

Таким образом, спиритуализм можно назвать как религиозным/культурным явлением, так и чисто экономическим, и именно эта последняя его ипостась требует особого прояснения.

Безусловно, авторы, анализирующие роль Нью-Эйджа в экономике, пытаются определить его основную функцию в бизнес-процессах. Эта функция описывается либо как современное проявление кальвинистской трудовой этики [212], либо, в совершенно марксистском духе, как манифестация новых форм эксплуатации [213], либо даже как своего рода проявление неокOLONиализма [210]. Однако, как представляется, эти и другие подобные объяснения (зачастую, достаточно точные в деталях, например, трудно не согласиться с Дж. Карретте и Р. Кингом в том, что Ньюэйджевские практики применяются работодателями для более эффективного использования персонала), как правило не дают именно общего определения экономических функций нью-эйджевского спиритуализма.

Целью настоящей статьи соответственно и является определение этих функций по отношению к духу современного капитализма.

Как представляется, в случае Нью-Эйджа мы имеем дело не просто с неким инструментом, используемым бизнесом в прикладных целях, но с целостной и всеобъемлющей идеологией, направленной на легитимацию современного экономического и социального порядка. И в здесь мы, прежде всего, можем вспомнить фразу Вебера: «Вопрос о движущих силах экспансии современного капитализма не сводится к вопросу об

⁶⁴ При том, что такое конструирование самости часто само описывается в более широком контексте консюмеризма, через идентификацию себя не только с потребленными товарами, но и жизненным опытом. Подробнее речь об этом пойдет ниже.

источнике используемых капиталистом денежных ресурсов. Это в первую очередь вопрос о развитии капиталистического духа. Там, где он возникает и оказывает свое воздействие, он добывает необходимые ему денежные ресурсы, но не наоборот» [214, С. 88].

Говоря о современном капитализме, логично предполагать наличие его собственного уникального «духа», который может и должен отличаться от духа капитализма классического. Мы, в данном случае, считаем, что в роли этого духа как раз и может выступать Нью-Эджевский спиритуализм, который зачастую играет роль современной (квази?)религиозной идеологии, формирующей новые, отличающиеся от традиционных ценности.

Фоновая критика самой концепции «избирательного сродства» протестантской (прежде всего кальвинистской) трудовой этики, выступавшей, по мнению Вебера, агентом рационализации, с одной стороны, и капиталистического духа, с другой, появляется практически с момента публикации «Протестантской этики» [215, С. 109], в первую очередь со стороны историков — самым известным из которых был Фернан Бродель [216, Р. 44] — и продолжается до сих пор (например, [217]). Однако, вместе с тем сама концепция «протестантской этики» как агента рационализации остается востребованной. В данном случае, можно упомянуть известную речь Питера Бергера «Макс Вебер жив, здоров и живет в Гватемале», в которой автор, проводя параллели между пятидесятничеством в Латинской Америке в начале XXI века и протестантскими сектами XVII-XVIII веков, отмечает (по нашему мнению, совершенно справедливо) что «есть сродство между протестантизмом и ранним капитализмом. Есть сродство между пятидесятничеством и современным экономическим развитием. Но это не обязательно простая причинно-следственная связь. Это интерактивный процесс между бесконечным количеством экономических факторов, и динамика может периодически меняться» [218, Р. 8–9].

Безусловно, Нью-Эйдж нельзя назвать прямым аналогом веберовского протестантизма, просто хотя бы потому, что невозможно полное совпадение двух историко-культурных феноменов. Кроме того, новое постиндустриальное общество сформировалось на основе «старого» капиталистического, в котором описанная Вебером рационализация, проявившаяся, в том числе, в виде расколдовывания реальности, уже фактически стала свершившимся фактом. Более того, «протестантская этика» давно превратилась в устойчивое словосочетание, используемое очень часто, не всегда корректно, по поводу и без повода⁶⁵.

⁶⁵ В частности, в последние годы можно отметить увеличение разговоров о «протестантизации» религии, как фактор социально-экономического развития, при чем такие разговоры идут не только в отношении христианства. Например, в октябре 2005 года на ежегодной встрече германского

Кроме того, аскетизм, особенно аскетизм раннего протестантизма, очевидным образом контрастирует с гедонистической реальностью потребительского общества, частью которого является New Age Spirituality. Та самая *Auri sacra fames*, а именно стремление к обладанию материальными ценностями — называемая Вебером скорее препятствием для развития рационалистического западного мышления, ставшего основанием для капитализма [214, С. 78] — во многом является основанием спиритуалистического дискурса, проповедующего позитивный настрой для достижения жизненного успеха. Важным, безусловно, является также и то, что в веберовском толковании именно протестантизм сконструировал ту идеологическую среду, в которой современный для германского социолога капитализм сформировался в то время, как в случае с Нью-Эйджем, постиндустриальное общество, скорее, появилось первым.

Однако мы можем наблюдать также и то, как тесно спиритуализм связан и с новой потребительской экономикой, и с поведением новой постиндустриальной буржуазии, а также — и это является, возможно, даже более важным — с распространяющимися последние 30 лет корпоративными практиками, которые очень часто прямо или косвенно используют спиритуализм ньюэйджевского толка для решения совершенно прикладных задач управления бизнесом [220].

Автор настоящей главы исходит из базового посыла о том, что дискурс современного спиритуализма непосредственно коррелирует с идеей личностного развития и адаптации к неопределенности экономического и социального статуса индивида, которые могут быть названы одними из фундаментальных принципов существования в условиях позднего модерна. Вместе с тем, эти же принципы оказываются важнейшими особенностями позднего/пост-капитализма как формирующейся на наших глазах новой экономической системы.

Таким образом, основным нашим тезисом является утверждение об «избирательном сродстве» New Age Spirituality и современного капитализма, которое проявляется в тесном взаимовлиянии чисто экономических и культурных (идеологических или религиозных) факторов. В итоге спиритуалистическое прославление самости (Self), равно как и адаптация к неопределенности, оказывается необходимой для современного капитализма идеологией, помогающей как бизнесу в целом, так и отдельным индивидам, максимально эффективно адаптироваться к новым экономическим условиям.

Кроме того, мы также полагаем, что спиритуализм имеет и некоторое чисто внешнее сходство с веберовским протестантизмом в отношении таких важных понятий, как

антропологического общества в Галле индонезийским исследователем Саидом Фаридом Аталасом был сделан доклад «Протестантизация ислама» [219, Р. 188].

рационализм и отношение к традиции. Несмотря на распространенное восприятие Нью-Эйджа в качестве анти-рационалистической идеологии, во многом идущее, на наш взгляд, от самого факта неприятия конвенциональной науки и замены объективного опыта субъективным, содержательно он предельно функционален и настроен на получение конкретных результатов от спиритуалистической практики здесь и сейчас.

В отношении же признанных конвенциональных социокультурных практик спиритуализм настроен предельно жестко, отвергая считающиеся обыденными многие институты модерна, включая организованную религию, традиционную науку и т. д. В данном случае, будучи тесно связан с современным капитализмом, он несет такую же революционную функцию опрокидывания традиции, как и протестантизм XVI–XVII веков по отношению к архаическому социуму домодерной Европы.

6.2 Консюмеризм и Нью-Эйдж: спиритуализм как манифестация Self

Как отмечает Томас Лукманн, «Чувство автономии, характеризующее типического индивида в современных индустриальных обществах, тесно связано с широко распространенной потребительской ориентацией» [193, Р. 96].

Консюмеристский характер Нью-Эйджа прослеживается достаточно давно, как минимум, с 1980-х годов. Своего рода символом нового отношения к жизни можно назвать книгу британки Сондры Рей «Как быть шикарной, невероятной и жить вечно» [221]. Существует множество материалов, посвященных достижению персонального жизненного успеха, наиболее известными из которых являются фильм «Секрет»⁶⁶, техники «транссерфинга реальности» Вадима Зеланда, основанная на дианетике «свободной зоны»⁶⁷ система «Техника модификации опыта» Филиппа Славинского и т. д. Например, на сайте популярного во всем мире метода «тета хилинга» (являющегося официально зарегистрированной в США торговой маркой) можно увидеть следующее утверждение: «Наша философия проявляется в том, чтобы жить, учить, тренировать других тому, как достичь лучшей жизни через чистое ощущение любви»⁶⁸. Исследованиям «нью-эйджевского капитализма» посвящена значительная литература, наиболее известными работами здесь являются «Нью-Эйджевский капитализм: делая деньги к востоку от Эдема» [211] и «Продавая спиритуальность: незаметное поглощение религии» [213].

⁶⁶ <https://www.kinopoisk.ru/film/307012/>

⁶⁷ Отец Филиппа Славинского Живодар считается автором технологии ПЭАТ, во многом основанной на техниках, применяемых в церкви сайентологии и в так называемой «свободной зоне» - раскольниках, отделившихся от головной организации после смерти Рона Хаббарда в 1983 году: http://www.mosronsorg.ru/index.php?section_ID=12

⁶⁸ <https://www.thetahealing.com/about-thetahealing.html>

Как отмечают многие авторы, такая четкая установка на достижение персонального успеха в нью-эйджевской среде сформировалась постепенно. Можно говорить о некоей эволюции от строго контркультурного Нью-Эйджа 1960-х-1970-х годов к спиритуализму как идеологии достижения видимых результатов, возникшей в основном уже в 1980-е годы, что позволило Полу Хиласу назвать Нью-Эйдж «Постмодернистской религией общества потребления» [222]. Собственно, уже сама организация спиритуалистической индустрии как отлаженной бизнес-структуры позволяет некоторым исследователям проводить параллели как с современным капитализмом, так и с веберовским протестантизмом. Например, по словам Майка Йорка, «Нью-Эйдж смоделирован на основе либерального западного капитализма. Это часть все той же самой „культурной логики позднего капитализма“, утвердившего право свободной и лишенной ограничений глобальной торговли. <...> он представляет современное продолжение кальвинистских принципов, которые превозносят материальный успех как знак, отражение или последствие достижения кем-то спиритуалистической благодати» [212, Р. 367].

Однако, как уже было отмечено, столь прямолинейное (если не сказать, вульгарное) восприятие Нью-Эйджа как строго экономической идеологии, проповедующий финансовый успех, вряд ли может быть продуктивным. Скорее мы можем солидаризироваться с Гаем Редденом, по мнению которого рыночные принципы являются свидетельством социальной значимости Нью-Эйджа [223, Р. 2]. Подобное утверждение станет еще более актуальным, если мы учтем, что современный западный спиритуализм существует в консюмеристском обществе, обществе потребления, весь дискурс которого, собственно, и построен на идеологии успеха. Иными словами, сам факт коммерциализации Нью-Эйджа, возможно, не носит серьезного самостоятельного значения, а скорее является отражением духа времени.

На наш взгляд, характер нью-эйджевского консюмеризма достаточно точно описан Адамом Поссамаи, который, следуя за такими классиками современной социологии Зигмундом Бауманом и Майклом Физерстоуном, расширяет понимание потребления, говоря о нем в спиритуалистической среде впечатлений, знаков, текстов, истории и культуры. В частности, по его словам, «популярная культура предлагает библиотеку мифов или нарративов для того, чтобы их употребляли и реконструировали на свой собственный манер в субъективные мифы...» [201, Р. 32].

Исследователи выделяют различные аспекты того, что можно назвать потребительским духом Нью-Эйджа. Это, во-первых, само стремление к жизненному успеху (например, [222]). Во-вторых, то, что называется спиритуалистической экономикой, очень подробно описанной Кимберли Лау. На примере ароматерапии, макробиотической

диеты, а также йоги и тай чи американская исследовательница рисует картину многомиллионного бизнеса, продающего своего рода новый образ жизни, который достаточно точно совпадает с современными культурными символами успеха: «От глянцевого страниц женских журналов до специальных видеозаписей, практикующие йогу или тай чи преимущественно белые (при этом часто загорелые), их тела всегда подходят под западные культурные идеалы — высокие, длинноногие, стройные женщины и такие же высокие мускулистые мужчины» [211, Р. 116].

Говоря о консюмеризме, следует обратить внимание на одну его принципиальную особенность, тесно связанную со спиритуалистическим дискурсом: потребление как способ самовыражения или манифестации человеческой самости (Self). Как отмечает Энтони Гидденс, в реальности позднего модерна распространение нарциссизма является следствием сокращения значения публичной сферы, в результате чего люди начинают искать в своей собственной жизни то, чего им не хватает вовне. В результате, «капитализм создает потребителей, которые имеют различные (и культивируемые) потребности» [224, Р. 171–172]. Кроме того, «мы можем говорить о специфической жажде “полезных предметов”, разжигаемой нашим обществом потребления, как о желании желать, а не быть удовлетворенным» [225, С. 128]. Как отмечают Паси Фальк и Колин Кэмпбелл, консюмеристская реальность в случае конструирования самости не может и не должна сводиться исключительно к акту купли-продажи. Шоппинг имеет множество измерений, и «„взаимодействие“ с товарами варьируется от разнообразия чувственных экспериментов до актов воображения, в которых самость отражается в потенциальном объекте приобретения? с вопросами, которые редко формулируются и почти никогда не произносятся: „Это для меня?; Я такой же как это?; Может ли это быть частью меня?; Могу ли я быть таким же?; Хочу ли я быть таким же, как это?“ и так далее; бесконечная серия вопросов, которые являются актами самоформирования (self-formation) самими по себе, вне зависимости от того, ведут ли они к решению купить, или нет» [226, Р. 4].

В то же время именно концентрация на Self является одной из ключевых особенностей Нью-Эйджа. Здесь можно вспомнить Воутера Ханеграаффа, который дает трактовку спиритуализма, отстраивающую это явление от религии. Ханеграафф использует определение Клиффорда Гирца, согласно которому, религия представляет собой символическую систему, подкрепляющую человеческую активность через ритуально поддерживаемый контакт повседневного мира и более общей мета-эмпирической смысловой рамки. Определение spirituality Ханеграаффа практически совпадает с определением религии, с единственным уточнением: «через *индивидуальное* [выделено мной — М. Д.] манипулирование символической системой» [180, Р. 147].

Но ситуация не сводится исключительно к индивидуальному «манипулированию символической системой». Спецификой именно современного спиритуализма является развитие, культивирование самости. Одним из наиболее ярких проявлений этого культа можно считать фразу американской актрисы и одного из наиболее известных проповедников Нью-Эйджа Ширли Маклейн: «Я бог, я бог, я бог!». Как отмечает Джеймс Такер, для практикующих нью-эйджеров изучение себя есть центральная миссия их жизни, а сами «продавцы» спиритуалистических услуг говорят о том, что они не должны являться авторитетами для клиентов. Например, по словам одного из практикующих холистических медиков: «Я пытаюсь донести до людей, что быть гуру не является моей жизненной ролью. Люди не должны отказываться от ответственности за свои собственные жизненные выборы» [207, Р. 48].

По данным Поссамай, большинство из опрошенных им ньюэйджеров (57%) заявили, что главным для них выступает самопознание, в то время как неким «высшим» знанием интересовались лишь 11% респондентов [188, Р. 89]. Согласно другим исследованиям, нью-эйджеры, по сравнению с представителями традиционных религий (католицизм), придают большую ценность таким понятиям, как «гедонизм», «самодисциплина», «поощрение» и в целом проявляют значительно большую «моральную индивидуалистичность» [227, Р. 287].

Итак, можно сделать вывод, что и в случае с консюмеризмом как ключевой чертой современности, и в отношении Нью-Эйджа мы можем говорить о большом значении Self. Манифестация самости становится чрезвычайно значимой для человека позднего модерна вообще и, в случае спиритуализма, эта манифестация превращается едва ли не в основу всего дискурсивного поля. Важно также и то, что сам спиритуалистический бизнес в буквальном понимании зачастую является прямым способом манифестации Self, а, точнее, того, что можно назвать преодолением личностного кризиса, поисками себя. Значительная (а возможно и явно преобладающая) часть представителей «холистической среды» (holistic milieu) отмечает, что поиски себя в основном приводят к ощущению отчуждения от привычной бизнес-среды. В результате люди, строившие до этого успешные бизнес-карьеры, внезапно меняют офисное кресло на позицию тренера «духовного роста», инструктора йоги и т. д. [208, Р. 143].

Таким образом, нью-эйджевский бизнес может быть не только и не столько способом заработка, то есть собственно индустрией, сколько, напротив, способом избегания прямолинейной реальности позднего капитализма. Джордж Ритцер, автор концепции «макдональдизации» (ошибочно понимаемой, в том числе, и некоторыми исследователями спиритуализма, в качестве метафоры массового, примитивного консюмеризма), обратил внимание на то, что мир позднего капитализма, опять-таки в

веберовском духе, становится все более и более рационалистическим и механистическим, а знаменитая американская сеть ресторанов быстрого питания выступает его идеальным символом — безупречно работающим механизмом по продаже стандартных товаров. По его мнению, единственным способом сопротивления макдональдизации может быть «вырезание немакдональдизированных ниш в макдональдизированных сообществах» [228, С. 478]. Эта метафора достаточно точно соответствует духу нью-эйджевского бизнеса: избегание корпоративной реальности, создание собственного «немакдональдизированного» мира.

Процесс принятия нового мира людьми, перешедшими из конвенциональной реальности в спиритуалистический бизнес, делится на три стадии: 1) приобретение новой когнитивной рамки интерпретаций, 2) новый жизненный опыт и 3) легитимация вновь приобретенного видения мира [208, Р. 143–144]. Многие обычные нью-эйджеры настроены резко критически по отношению к социуму, который видится «индоктринированным мейнстримом и культурой» [182, Р. 18]. Причина такого положения в том, что «спиритуалистическая сакрализация самости идет рука об руку с демонизацией социальных институтов, что приводит к формированию однозначно дуалистического взгляда на мир» [208, Р. 140].

В данном случае было бы чрезвычайно заманчивым предположить, что Нью-Эйдж играет роль некой идеологии сопротивления «системе», но это было бы таким же грубым упрощением, как и упоминавшаяся ранее идея о спиритуализме как апологии капитализма. Скорее всего, истина, как и в большинстве случаев, находится где-то посередине. Ж. Бодрийяр указывает на то, что интенсификация экономики и связанное с этим ускорение темпа жизни приводит и к усилению давления на индивида, порождающего усталость («астению»), которая оказывается естественным «психосоматическим» ответом на условия жизни. На начальном этапе усталость является своего рода формой пассивной агрессии: «Усталость гражданина постиндустриального общества недалеко от скрытой забастовки, от торможения, от «slowing down» рабочих на заводе или от школьной «скуки» [229, С. 231]. Однако затем, по мере развития современной экономики, «усталость как невроз» может трансформироваться в культурное явление, стать естественной частью культуры потребления. Эта усталость превращается в «потребленную усталость» и «возвращается в общественный ритуал обмена или уровня жизни» [229, С. 234]. Именно эта «потребленная усталость», скорее всего, и является той движущей силой, позволяющей активным участникам «спиритуалистической среды» отвергать социум, защищая «астеническую» самость.

Таким образом, в описанном контексте, спиритуализм, несмотря на проповедь идей персонального успеха, скорее всего, не будет простой апологией приобретательства. И сам Нью-Эйдж, и тесно связанный с ним консюмеризм, безусловно, являются манифестацией Self. Однако можем ли мы, используя приведенные примеры, говорить о том, что спиритуализм есть своего рода новая идеология, отражающая дух позднекапиталистической эпохи? Сама по себе самость, при всей ее важности в обществе позднего модерна, вряд ли может стать неким идейным основанием новой экономики. И здесь, как представляется, на помощь приходит второе измерение спиритуализма, а именно — его востребованность современной корпоративной средой.

6.3 Корпоративный спиритуализм

Остановившись на автобиографии Бенджамина Франклина, в том числе, на его пассаже о функциональности добродетельной жизни, Вебер, в частности, отмечает, что «представление о профессиональном долге, об обязательствах, которые каждый человек должен ощущать и ощущает по отношению к своей “профессиональной” деятельности, в чем бы она ни заключалась и независимо от того, воспринимается ли она индивидом как использование его рабочей силы или его имущества (в качестве „капитала“), — это представление характерно для „социальной этики“ капиталистической культуры, а в известном смысле имеет для нее и конститутивное значение» [214, С. 74].

Это утверждение безусловно применимо и к современному капитализму, однако, как представляется, место божественного призвания, при котором «труд становится абсолютной самоцелью» [214, С. 83], в экономике позднего модерна занимают такие понятия, как «креативность», «творчество», «гибкость», «саморазвитие», являющиеся необходимым условием в ситуации постоянных перемен. И именно они в полной мере воплощаются в том, что называется «Нью-Эйдж инкорпорейтед».

В случае нью-эйджевской индустрии (по крайней мере, в отношении ядра, занимающегося его организацией) мы наблюдаем достаточно узкую и даже изолированную группу людей, в основном воспринимаемую социумом резко негативно, в качестве «мечтателей», или даже «людей с проблемами» [208, Р. 145]. По сути, это то, что Воутер Ханеграаф назвал Нью-Эйджем *sensu stricto*, или собственно «религией Нью-Эйдж». И здесь важно отметить, что этому феномену автор противопоставляет Нью-Эйдж *sensu lato*. Последний является продолжением калифорнийской субкультуры, традиций американского «позитивного мышления» и т. д. [180, Р. 97]. Используя терминологию Ханеграафа, можно говорить о том, что, если приверженцы Нью-Эйджа *sensu strictu*

конструируют собственную (в том числе социальную) реальность, воплощающуюся в своего рода манифестации внутреннего я (Inner Self), то Нью-Эйдж *sensu lato* представляет собой гораздо более конформное и массовое явление⁶⁹. И корпоративный спиритуализм в гораздо большей мере может быть отнесен как раз к Нью-Эйджу *sensu lato*.

Уже в 1990-е годы корпоративная спиритуальность стала заметным явлением, а к концу десятилетия траты на различные мероприятия и консультантов в этой сфере только в американской корпоративной среде составили до \$4 млрд. [213, Р. 133]. В частности, Хилас приводит примеры большого числа учебных курсов по работе со спиритуальностью в корпорациях. Эти курсы были организованы, в том числе, ведущими британскими университетами (включая его родной университет Ланкастера) и бизнес-школами. Параллельно подобные же мероприятия проводились традиционными центрами Нью-Эйджа: шотландским Финдхорном и калифорнийским Эсаленом [181, Р. 55].

Своего рода фоновый характер корпоративного спиритуализма хорошо виден на примере описанного Труде Фоннеланд гестхауса Полмакмоем в северной Норвегии [230]. Сооруженный на месте бывшей фермы гестхаус является центром спиритуалистического туризма, построенного вокруг культуры коренных жителей Скандинавии — саамов. Гости гестхауса могут погрузиться во «внутреннее путешествие, с увлекательными приключениями, медитацией, традиционной медициной, саамским шаманизмом, курсами саморазвития» [230, Р. 162]. Гестхаус используется для индивидуального и группового туризма, а также выездных мероприятий. В частности, здесь проводят конференции такие крупные фирмы, как «Вольво» или «Статойл»⁷⁰, отдельные представители правительства Норвегии и Норвежского Саамского парламента. И даже если сотрудники подобных организаций не принимают участия в специально организованных ньюэйджевских курсах, они все оказываются вовлечены в обычные мероприятия, включающие «стандартный спиритуалистический репертуар» гестхауса [230, Р. 167].

Популярность спиритуальности в корпоративной среде позволяет некоторым исследователям делать, на первый взгляд, очевидный и, в то же время, чрезвычайно прямолинейный вывод о том, что Нью-Эйдж является своего рода новой идеологией,

⁶⁹ Масштабы распространения повседневного массового спиритуализма, названного Ханеграафом «Нью-Эйдж *sensu lato*» были продемонстрированы, в частности, в ходе так называемого «Проекта Кендалл». Группа исследователей из университета Ланкастера во главе с Полом Хиласом, Брониславом Сзержински и Линдой Вудхед создавала «карту» распространения религиозности и спиритуализма в североанглийском городе Кендалл. Были изучены как организованные структуры, от буддийских групп до врачей-гомеопатов, так и торговые предприятия. В частности, выяснено, что до 40% магазинов на центральной торговой улице Кендалла торговали продукцией, в той или иной мере относящейся к спиритуалистической реальности, от головы Будды до карт таро [183].

⁷⁰ С 2018 года Equinor — крупнейшая норвежская энергетическая и нефтегазовая компания, занимающая, в том числе, добычей углеводородов на шельфе Северного моря. Владеет крупной сетью автозаправок.

навязываемой менеджментом сотрудникам для более эффективной их эксплуатации [213, Р. 178]. Как и в случае с нью-эйджевским бизнесом, финансовые вопросы, безусловно, крайне важны. Однако мы солидаризируемся здесь с Мэри Дуглас и Бэроном Айшервудом. Рассуждая о веберовском анализе религии, они пишут: «Никогда и никому не следует объяснять социоэкономическое поведение, говоря: „Они ведут себя таким образом потому, что они католики, индуисты, конфуцианцы и т. д.“. Доктрины не могут объяснить ничего без объяснения того, почему люди к ним привязаны. <...> Социологи должны думать о том, почему журавль в небе (a pie-in-the-sky) в виде доктрины о посмертной компенсации за отказ от прижизненных благ становится приемлемым» [231, Р. 16].

В случае же корпоративного спиритуализма, вопрос может быть задан следующим образом: какие именно его особенности корреспондируют с мироощущением позднего капитализма? Или, перефразируя Дуглас и Айшервуда: что представляет собой этот самый «журавль в небе» для человека, внедряющего Нью-Эйджевские практики в управление предприятием и для рядовых сотрудников этого предприятия? Ответом на этот вопрос служит, на наш взгляд, выделение таких ключевых особенностей позднего модерна вообще и его экономической модели в частности, как текучесть и неопределенность, требующие кардинально нового вида деятельности и нового вида мышления.

Образы неопределенности и движения заложены в уже ставших классическими определения модерна как «рефлексирующего» или как «текучей» современности. В экономической области можно наблюдать значительное усиление конкуренции и растущую переменчивость самого рынка. В первую очередь, эта ситуация касается непосредственно работников. Как отмечает Питер Друкер, «сегодня работник уже не может рассчитывать, что организация, в которой он служит с 30 лет, благополучно просуществует до того дня, когда ему исполнится 60. Вместе с тем, заниматься одним и тем же делом на протяжении 40–50 лет для большинства из нас, наверное, тоже не самый подходящий вариант» [232, С. 339]. В конечном счете, именно эта ситуация порождает то, что Бодрийяр назвал «усталостью».

Однако неопределенность оказывается вызовом не только для конкретных служащих, но и для компании как структуры, тем более, что в условиях потребительской экономики и потребительской культуры критически важно для бизнеса понимание, что именно необходимо сделать, чтобы не уйти с рынка раньше времени. А, как мы уже отмечали ранее, в условиях внешней неопределенности именно самость становится наиболее важным «активом» конкретного индивида. И здесь мы можем вспомнить фразу Энтони Гидденса о том, что в обществе позднего модерна самоидентификация «становится рефлексивно организованным усилием» [224, Р. 5]. Принципиальным оказывается выбор

стиля поведения, «лайфстайла», который, с одной стороны, служит фактором самоидентификации индивида, а с другой — конструирует ее [224, Р. 81]. По сути, эти принципы можно приложить и к потребителю товаров, и к производителю, то есть конкретной компании. Если индивид конструирует идентичность на основе потребления, то компания — на основе произведенного товара/услуги.

Поиск и удержание клиента, а также технологические инновации, постоянно меняющие рынок, как раз и формируют ту самую ситуацию неопределенности, в которой существует современный бизнес. В результате «его девиз — гибкость, креативность, реактивность» [233, С. 177]. Взаимодействие с потребителем и конкурентами все более превращается в искусство, которое требует от руководителя не просто навыков управления и организации: он должен иметь глубокое понимание ситуации, быть визионером. Таким образом, на передний план очень часто выходят навыки предвидения, то есть, предвосхищение новых трендов на рынке, новых потребностей клиентов. Так, автор книги о Стиве Джобсе Уолтер Айзексон писал: «„Наша задача — читать то, что еще не написано“, — объяснял Джобс. Вместо того чтобы полагаться на маркетинговые исследования, он оттачивал эмпатию, учился понимать чужие желания. Интуицию, основанную на мудрости накопленного опыта, он по-настоящему оценил, когда, бросив учебу в университете, постигал буддизм»⁷¹.

Далее, предприятие, подстраиваясь под клиента, должно не просто создавать некую мифологию, «миссию» и т. д. — оно все более вынуждено становиться живым организмом, который, в свою очередь, ищет экзистенциальный смысл собственного существования. Можно говорить также и о том, что осмысление потребностей клиента приводит предпринимателей к пониманию необходимости формирования новой корпоративной культуры. В результате компания постепенно трансформируется в организацию, внутренняя среда которой требует от персонала дополнительной мотивации, часто выходящей за пределы собственно экономической деятельности. Болтански и Кьяпелло обращают отдельное внимание на переход к проектной экономике, который приводит к формированию и новой поведенческой стратегии менеджеров и рядовых сотрудников, где есть «перспектива участия в интересном, «стоящем» проекте компании, направляемом «исключительной личностью», чью «мечту» может разделить каждый из участников проекта» [233, С. 178].

Один из современных теоретиков менеджмента, профессор бизнес-школы университета Южной Калифорнии Йен Митрофф, делает особый упор на том, что

⁷¹ <https://hbr-russia.ru/karera/lichnye-kachestva-i-navyki/a11261>

изменения коснулись и самого характера занятости, которая из стабильной все более становится временной. Если ранее работа была «постоянной семьей», то теперь «семья» заменена холодной и безличной виртуальной системой управления в киберпространстве» [234, Р. 14]. Задачей менеджмента в такой ситуации становится самостоятельное создание новой «дружественной» для работников среды, в которой они бы чувствовали себя комфортнее [234, Р. 56].

Пришло время суммировать интересующие нас особенности нового бизнеса: ощущение постоянных изменений, вызванных необходимостью реагирования на меняющееся поведение потребителей и активность конкурентов; изменение взаимоотношения с сотрудниками, которые, с одной стороны, теряют ощущение стабильности, а с другой, вместе с разрушением жестких управленческих структур, приобретают возможность бесконечного (само)развития. В новых условиях менеджмент в отношении персонала вынужден апеллировать к его внутреннему развитию, а не к банальному инстинкту приобретательства. В этой связи, даже такие основополагающие доктрины, как «пирамида Маслоу», теряют авторитет. Имеется в виду популярная в 1950–1960-е годы идея о том, что для эффективного функционирования работника компания должна сначала удовлетворить его базовые потребности, включая потребность в стабильном заработке, а затем уже он сможет думать о самореализации [233, С. 181]. В условиях неопределенности, когда «риски и неуверенность входят в правило» [233, С. 183], менеджер или руководитель проекта создает принципиально новую среду. «В своей работе он руководствуется любовью, жертвенностью: он создает долговременные привязанности, его сотрудники — постоянно развивающиеся люди» [233, С. 185].

Эти задачи привели к появлению такого понятия, как «трансформационное лидерство» (руководство). Как подчеркивает Манфред Кетс де Врис в книге «Мистика лидерства», если традиционное руководство основано на иерархических принципах и «своекорыстии», то «трансформационное руководство» базируется в большей степени на вовлечении подчиненных в творческий процесс взаимного обмена идеями, «в результате чего последователи преобразуют свои собственные интересы на пользу компании» [235, С. 206].

Другая модель, чрезвычайно популярная в современном бизнесе — концепция эмоционального (социального) интеллекта, подразумевающая расширение базового интеллекта за счет таких навыков, как понимание, эмпатия, самоактуализация, оптимизм и т. д. Концепт чрезвычайно популярен в литературе по менеджменту, например, в работах Дениэла Гоулмана [236]).

На этом этапе уже появляется фигура «спиритуалистического лидера», развивающего и углубляющего все те принципы, к которым призывают сторонники концепции эмоционального интеллекта и трансформационного лидерства:

«Спиритуалистический лидер не просто вовлечен в трансформацию организации, но также постоянно дает пример собственного самоусовершенствования. <...> Спиритуалистический лидер выходит за рамки обыкновенного трансформационного лидера, используя время для того, чтобы конструировать свое собственное «внутреннее я», через вовлечение в молитву, медитацию, чтение духовной литературы и воркшопы»⁷².

Спиритуализм оказывается в данном случае очень важным инструментом адаптации к ситуации неопределенности. Эта адаптация может проявляться как минимум в трех чрезвычайно важных сюжетах:

- В уже упоминавшемся восприятии духовной деятельности как постоянного поиска, который проявляется, в том числе, в именовании представителей спиритуалистического комьюнити искателями (seekers). Это восприятие неопределенности, безусловно, тесно увязывается с концентрацией на саморазвитии и сводится к открытию потенциала самости.

- В чрезвычайно популярных в нью-эйджевской литературе образах «движения», «энергии», «потока». Например, одним из ключевых понятий учения «Абрахам-Хикс»⁷³ является идея «вихря» (vortex), который служит своего рода метафорой мировой гармонии. Таким образом, «войти в вихрь» (или «найти вихрь») означает найти баланс с космической мудростью [237, Р. 20].

- В концентрации на проживании настоящего момента, на жизни «здесь и сейчас», свойственной, в том числе, для экзистенциально-гуманистической психологии⁷⁴. Здесь чрезвычайно характерным является название книги одного из наиболее влиятельных представителей идеологии Нью-Эйдж Эркхарда Толле, развивающего идеи осознанности и концентрации на настоящем моменте — «Сила настоящего» [238].

В начале этой главы мы поставили вопрос о том, что представляет собой «журавль в небе», ради которого современная бизнес-среда может быть готова использовать

⁷² <https://gbr.pepperdine.edu/2017/12/spiritual-leadership-learning-organization/>

⁷³ Учение, развиваемое канадской парой Джерри и Эстер Хикс, полученное от внеземного существа Абрахама. Классический случай чаннелинга: <https://www.abraham-hicks.com/>

⁷⁴ Идеиная переключка психотерапии и спиритуализма наблюдается достаточно часто. Например, для самоописания нью-эйджеры часто прибегают к языку гуманистической психологии [208, Р. 144]. Что касается самой экзистенциально-гуманистической психологии, то для нее характерна ярко выраженная концепция поиска себя. Джеймс Бюдженаль так описывает одного из своих пациентов: в результате терапии он «должен был пережить свою природу как процесс, а не как содержание или материю» [239, С. 72]. По мнению Виктора Франкла, важным является восприятие невротика «как человека, бытие которого, всегда являющееся возможностью «всегда-стать-иным», он переосмыслил как необходимость «быть-только-так-и-никак-иначе» [240, С. 115].

спиритуалистические практики. Как мы можем видеть, New Age Spirituality с его культом Self, проявляющемся, прежде всего, в стремлении к саморазвитию и самопознанию, полностью соответствует тому состоянию мышления, той бизнес-культуре, которая характерна для позднего капитализма.

Эта культура уже не предполагает прямого стремления к прибыли, так как в условиях тотальной неопределенности на первый план выходит стратегия адаптации к ней, что просто необходимо для долгосрочного выживания. Только адаптация к «текучести» и «изменчивости», способность находить внутренние резервы, постоянно развиваться, становятся гарантией выживания в будущем. И этот подход формирует тот идеальный образ сотрудника, который совпадает с описанием менеджера, прошедшего спиритуалистический тренинг: «Нью-Эйджевский менеджер (после соответствующего тренинга) пропитан “новыми” качествами» и добродетелями, новыми в том смысле, что они отличаются от тех, которые были у него на прошлом, не просветленном рабочем месте. Он должен обладать внутренней мудростью, аутентичной креативностью, ответственностью, подлинной энергией, любовью и так далее. Более того, сама по себе работа обычно видится как служение или как „среда для роста“» [181, Р. 65].

6.4 Новая спиритуалистическая рациональность и опрокидывание традиции

Помимо культа самости и оправдания неопределенности как замены концепции призвания, мы можем провести и достаточно прямые аналогии Нью-Эйджа и протестантской этики в таких аспектах, как рационализм и критика традиционных, прежде всего социальных и экономических, практик. И именно в последнем случае достаточно четко проявляется прямое родство позднекапиталистического духа и современного спиритуализма.

Критика модерна — именно в качестве современности, вне зависимости от того, какие конкретно термины используются для ее наименования — строится в значительной степени на признании факта разрушения традиционных иерархических структур в культурной и научной сфере. В этой связи характерно, например, использование Хабермасом термина «антимодерн» [241, Р. 3].

Не вдаваясь в подробности относительно того, насколько рационален в своих основаниях именно поздний модерн мы, однако, можем утверждать, что непосредственно Нью-Эйдж как неотъемлемая часть повседневной культуры современности по сути своей является крайне рационалистичным в своих базовых установках. В данном случае можно вспомнить употребленный Гербертом Маркузе термин «операциональная

рациональность». Феномен «операциональной рациональности» проявляется прежде всего в том, что, при достаточно большом внимании, которое может оказываться конкретным «духовным» практикам (наиболее известны йога и различные формы медитации), сами материнские религиозные системы, из которых подобные практики взяты, часто даже не упоминаются. Йога в основном потеряла для массового потребителя какие-либо религиозные коннотации и превратилась в разновидность модного фитнеса, используемого даже в армейской среде⁷⁵ и представленного на рынке группой брендов [209, Р. 73]. Подобным же образом развивается индустрия буддийской медитации, фактически редуцировавшая древнюю религиозную практику, ранее доступную в основном монахам [242] до формата упражнений для релаксации и концентрации внимания, практиковать которые можно даже с помощью мобильных приложений.

Ньюэйджевская сакрализация самости ведет, по сути, к «сакрализации повседневности» как таковой [185], когда вся активность человека подчинена задаче достижения успеха. Нью Эйдж переключает внимание с внешней, социальной проблематики, на самость, на внутренний мир индивида, предпочитая индивидуальное переживание конвенциональному знанию [186]. Как отмечает Ханеграафф: «Основополагающий миф ньюэйджевской религии — неограниченная спиритуалистическая эволюция, в которой самость обучается на основе собственно опыта в созданных ей самой реальностях — должен быть понят как абсолютно рационалистический [180, Р. 158].

Иными словами, весь нарратив, так или иначе связанный с достижением успеха, несмотря на часто внешне иррациональную форму, является предельно рациональным именно с операциональной точки зрения. И здесь нельзя не вспомнить утилитарные основания жизненных правил Франклина, описанных Вебером [214, С. 74].

Далее. Крайне важным следует назвать еще один аспект спиритуалистической идеологии, тесно перекликающейся как с раннекапиталистическим духом, так и с особенностями современного капитализма, а именно: опрокидывание традиции. Согласно Веберу, «первым противником, с которым пришлось столкнуться «духу» капитализма и который являл собой определенный стиль жизни, нормативно обусловленный и выступающий в «этическом» обличье, был тип восприятия и поведения, который может быть назван традиционализмом» [214, С. 80].

⁷⁵ В частности, в материале на сайте телеканала Министерства обороны «Звезда», посвященном российско-индийским учениям «Индра-2018», упоминается о занятиях «традиционной индийской гимнастикой» (<https://tvzvezda.ru/news/forces/content/201811241022-rhz9.htm>).

В случае же духа нового капитализма и Нью-Эйджа, как отражения этого духа, мы можем наблюдать очень похожее сопротивление традиционализму, но только в качестве этого самого традиционализма выступает уже привычный, «традиционный» промышленный капитализм. И здесь зачастую можно встретить прямое обращение к идеям немецкого социолога, содержащее чрезвычайно вольные трактовки его теоретических построений. Например, авторы статьи в журнале *Harvard Business Review* утверждают, что, по Веберу, техническая рациональность имела свое идеальное воплощение в бюрократии, символом которой стал «гитлеровский лейтенант» Адольф Эйхман, который просто «был хорошим бюрократом». И «единственной силой, которая, как верил Вебер, могла противостоять бюрократизации, было харизматическое лидерство» [243, Р. 64].

Примечательным здесь является то, что речь в процитированной статье идет не о политических или социальных процессах, а о корпоративном лидерстве, о новом типе руководителя компании. Как мы видели ранее, в литературе по менеджменту присутствует не просто противопоставление хороших и плохих методов управления: постоянно выделяются резко отрицательное старое и сугубо позитивное новое. Если традиционно управляемый, вертикально выстроенный бизнес предполагает наличие строгой иерархии и системы поощрений и наказаний, то современный капитализм претендует на создание горизонтальной, сетевой структуры, когда «новые методы организации ведут к разрушению бюрократической тюрьмы» [233, С. 177].

В случае Нью-Эйджа на противостояние старого и нового указывает уже сам этот термин, отсылающий к концепции наступления новой справедливой и прогрессивной «Эры Водолея», противостоящей старой, жесткой «эре Рыб», ассоциирующейся с уходящим христианством [244]. Для спиритуализма характерно противопоставление «нового знания», «новой науки» и старой, отжившей реальности, проявляющееся, в том числе, в упоминавшихся ранее представлениях об обществе, «индоктринированном», испорченном истеблишментом. «Новое знание» Нью-Эйджа открыто сталкивается со стандартизированной наукой модерна, не учитывающей потребностей индивида. Представители «новой науки» предпочитают сравнивать «новое» или «позитивное» знание и «старое», в котором человек воспринимается как своего рода машина [245, Р. 87].

Это может быть антипрививочное движение с его идеей о том, что конвенциональная медицина инвалидизирует пациента, превращая его в хронического потребителя продукции фармацевтических компаний [246]. Это может быть холистическая педагогика, полная жестких инвектив в адрес массового образования, якобы превращающего детей в послушных невротизированных винтиков [247] и т. д. В некоторых случаях, противопоставление рационализма Нового времени и более прогрессивной новой науки

проговаривается открыто, например, в работах признанного гуру Нью-Эйдж Фритьоф Капра: «Картезианское разделение духовного и материального, а также механистическое мировоззрение оказали одновременно и позитивное, и негативное влияние на человечество. Они были полезны для развития классической механики и техники, но отрицательно воздействовали на цивилизацию. Поэтому так интересно наблюдать, как наука XX в., появившаяся на свет в результате картезианского разделения и доминирования механистического подхода, преодолевает их ограниченность и возвращается к идее единства материального и идеального, высказанной древними философами Греции и Востока» [248, С. 2].

Дискурс отрицания традиций и выстраивания новой системы ценностей со стороны как бизнеса, так и нью-эйджа соединяется, в частности, в корпоративной культуре высокотехнологичных компаний, в том числе расположенных в Калифорнийской Кремниевой долине. Одним из проявлений этого объединения является дигитализация Нью-Эйджа, проявляющаяся в так называемой киберспиритуальности, которую Ханеграафф называет New Edge [180, Р. 11]. В частности, сторонники этого направления считают киберпространство «новым платоновским домом для ума и сердца», «новым Иерусалимом» или даже «раем» [187, Р. 163].

Таким образом, в качестве феноменов позднего модерна и Нью-Эйдж, и современный капитализм очевидным образом несут достаточно четкий месседж сопротивления предшествующим им культурным формам. К данной ситуации применимо замечание Скотта Лэша о том, что «новый пост-индустриальный средний класс» таким образом может быть вовлечен в своего рода борьбу со старыми доминирующими группами, а в качестве средства в этой борьбе он использует постмодернистские культурные ценности [249, Р. 21].

6.5 Выводы

Как уже было отмечено ранее, было бы наивным предполагать, что спиритуализм может быть прямым аналогом веберовской протестантской этики, конструирующей мироощущение, позволяющее впоследствии появиться капиталистической экономике. Нью-Эйдж даже не предшествует, а соприсутствует с новым капитализмом, являясь, как и он в целом, порождением позднего модерна.

Однако можно утверждать, что тесно связанные друг с другом внутри спиритуалистического дискурса представления о необходимости развития Self и адаптации к ситуации неопределенности являются концепциями, прямо отражающими дух времени и

важные особенности современного капитализма. Саморазвитие и креативность, столь поощряемые современной экономикой, могут выступать в качестве аналога веберовской идеи призвания, как важного фактора развития капиталистического духа. Вместо труда как самоцели, «хорошо исполненного долга» появляется труд как экспрессия самости и внутреннего развития. Это не просто работа ради работы, это спонтанное внутреннее творчество, направленное на реализацию креативных идей.

Кроме того, и ньюэйджевский и позднекапиталистический дискурсы во многом повторяют революционный дух раннего протестантизма. В случае Нью-Эйджевского спиритуализма это проявляется в апелляции к необходимости слома прежнего социального и экономического порядка, который видится ригидным, сдерживающим развитие личности и спонтанное проявление творчества. Как отмечает Ханеграафф, для Нью-Эйджа характерен последовательный критицизм в отношении того, что «воспринимается в качестве доминирующих ценностей западной культуры вообще, и современного западного общества, в частности» [180, Р. 515].

Немаловажно также и то, что за декларируемым стремлением к достижению успеха не всегда стоит именно желание приобретения богатства: ключевым в спиритуалистическом дискурсе скорее является стремление к достижению самореализации, которая часто видится таковой именно через призму материального успеха.

Сакрализация внутреннего мира — способ адаптации к неустойчивой, «текучей» природе модерна, в которой как отдельные люди, так и целые организации уже не могут (как минимум, полностью) полагаться на какие бы то ни было устойчивые структуры (в первую очередь в экономической сфере, но не только в ней)⁷⁶. Спиритуалистическое мировоззрение позволяет, погрузившись во внутренний мир, сконцентрироваться на важнейшей задаче сохранения и приумножении внутренних ресурсов, в первую очередь, за счет развития таких качеств, как самодисциплина, эмпатия, стремление к постоянному саморазвитию и расширению границ понимания.

Таким образом, Нью-Эйдж если и не является единственным источником духа позднего капитализма, то совершенно точно отражает этот дух и способствует развитию специфической трудовой этики, направленной на постоянное самосовершенствование, необходимое как отдельным индивидам, так и целым компаниям в условиях все усиливающейся конкуренции на рынке. В этом смысле спиритуалистическая трудовая этика напоминает протестантскую этику. Как отмечает Вебер, говоря о деятелях раннего

⁷⁶ На самом деле описанные в статье принципы управления, в том числе так называемое «спиритуалистическое лидерство», предлагается применять не только и не столько в бизнесе, но и по отношению к любым организациям, например школам: <https://www.iispiritualleadership.com/wp-content/uploads/docs/SLTAOMPeggy0106.pdf>

протестантизма, таких как Менно, Дж. Фокс и Уэсли: «Спасение души, и только оно, было основной целью их жизни и деятельности. В нем и следует искать корни этических целей и практических воздействий их учений» [214, С. 105]. В случае же спиритуализма, раскрытие потенциала, самости, полное развитие личности можно определить в качестве некой идеальной цели. Дух предпринимателей позднего капитализма все менее связан с простым зарабатыванием денег, но все более — с осознанием собственной уникальности, поиском миссии, цели и т. д. Как подчеркивал Пол Хилас в процитированном ранее фрагменте, для «ньюэйджевского менеджера» работа видится как «служение или средство для роста», то есть, деятельность воспринимается, прежде всего, как инвестиция в себя.

И последнее. Как отмечают Болтански и Кьяпелло [233, С. 205], новая экономическая реальность, воплощающаяся в том, что они называют «проектным градом»⁷⁷, создается непосредственно на наших глазах, по крайней мере, в развитых индустриальных странах. Последствия этих изменений можно наблюдать уже сейчас. В этом смысле спиритуалистическая этика, равно как и этика протестантская в XVI–XVII веках, лишь формирует будущее капитализма или той экономической системы, которая может прийти ему на смену.

⁷⁷ Подробнее о «социологии градов» [250].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наш проект принёс многочисленные, в высшей степени неожиданные и продуктивные для дальнейших исследований результаты. Начиная его, мы примерно представляли себе абрис тех возможных решений, которые получают стоявшие перед исследовательским коллективом проблемы. Уже было ясно, что подготовительная работа, так или иначе проводившаяся в рамках проектов предшествующих лет, должна будет в текущем году дать особенно богатые плоды. Самым очевидным казалось нам следующее рассуждение.

У начала современной теоретической социологии, как о том сообщает знаменитая формула Толкотта Парсонса, сказавшего «Структуре социального действия» о «гоббсовской проблеме», то есть проблеме возможности социального порядка, находится простой вопрос: если современный индивид действительно таков, каким рисует его Томас Гоббс, то есть рационален, боязлив и своекорыстен, то как возможна солидарность между такими людьми, а значит, и прочный социальный порядок? Уже давно было ясно, что история мысли устроена намного сложнее, чем это представлялось Парсонс, но сам по себе теоретический вопрос оставался, как оставалось и важное, не до конца оценённое решение, Парсонсом предложенное: социальный порядок, конечно, невозможен без политического, но политический порядок рухнет, если его участники не будут следовать общим моральным ценностям, а кроме того — и это предстояло исследовать — тот язык культуры, который отвечает за аффекты, эмоции, то, что Парсонс называл экспрессивным символизмом. Парсонс был многим обязан немецкой мысли, прежде всего, конечно, Макс Веберу, так что представлялось очень соблазнительным выстроить совсем не тривиальные связи на достаточно хорошо, казалось бы, изученном материале. С одной стороны, Парсонс, достаточно плоско и скучно интерпретировавший Гоббса, превращался не просто в «моралиста», но в достаточно тонкого исследователя культурно-эмоциональной составляющей социальной жизни. С другой стороны, современник Парсонса Карл Шмитт, как представлялось, поможет дополнить эту картину как более тонкими интерпретациями Гоббса, так и политической теологией, которую он начал развивать именно тогда, когда Парсонс проходил свою профессиональную социализацию в Германии. Политическая теология Шмитта оказывалась, таким образом, в перекличке со «Структурой социального действия», а позднейшие исследования Шмитта о Гоббсе помогали лучше понять устройство «Гоббсовской проблемы». В этом свете мы и намеревались взглянуть на судьбы современной субъективности, от трактовок идентичности в феноменологии до специфических форм религиозности типа New Age.

Наши ожидания оправдались, но помимо того мы получили гораздо больше, чем могли рассчитывать. Прежде всего, оказалось, что «Политическая теология» Шмитта представляет собой куда более амбициозный проект, чем считалось прежде. По сути дела, это была попытка утвердить новый вид социального, а еще точнее, политико-религиозного знания, и в этом качестве она с самого начала противопоставлялась социологии Макса Вебера, вступая с ней в непримиримую конкуренцию. Далее, тот основной мотив, который, как традиционно считалось, составляет у Шмитта желание порядка и, соответственно, предпочтение контрреволюционного католицизма всему протестантизму и атеизму, теперь, как оказалось, выглядит совершенно иначе. В матрицу мысли Шмитта защита беспокойна протестантская мысль Кьеркегора, и ни о каком мирном и успокоенном желании порядка не может быть и речи. Совершенно иначе предстаёт в новейших исследованиях Гоббс, несущий на себе родовые черты ренессансной мысли и ренессансного образа человека. Гоббс и как политический философ, и как богослов — безусловно, опасный мыслитель, и эта опасность сохраняется несмотря на все ложные интерпретации Парсонса. Оставаясь ключевым для современной социологии в ее первоначальных формах философом, он сообщает ей больше проблем, чем решений. При этом Гоббс, а вслед за ним и Локк демонстрируют важнейшую черту новоевропейской политической мысли: они заново начинают работать с понятием народа, как бы стремясь возвратить его посредством общественного договора из состояния диссоциации, которую обнаруживают не только в бушующих гражданских войнах, но и в теоретических построениях, за основу которых принимается изолированный индивид, а не цельный народ предшествующего этапа, который, собственно, и был этапом процветания традиционной политической теологии.

Получается очень интересная картина: отрицая старую политическую мысль, философы нового времени пытаются сохранить и усилить понятие народа, но ничего не добиваются. Гоббс слишком усиливает политически-авторитарную составляющую и скорее неудачно пытается уравновесить ее своей версией богословия. Локк слишком сильно доверяется новому собственнику, составляющему подлинное ядро народа, и вынужден уравновесить его своеволие рассуждениями, близкими современному пониманию культурной гомогенности. Это те самые основоположения, которые, с разных сторон, близки и Карлу Шмитту, и Толкоту Парсонсу, но которые, не забудем, не обладают полной ясностью относительно того индивида, с которым приходится иметь дело в современную эпоху. Получается, что экспрессивный символизм имел в виду скорее того тихого договороспособного индивида, которого Парсонс придумал по следам неправильно понятого Гоббса, тогда как в реальности дело предстояло иметь либо с экстатически гомогенизовавшимся немецким народом времён Гитлера, либо с гораздо более

склонным к разным формам гетерогенности индивидом, открытым философами-феноменологами. Несмотря на все своё решительное несходство, Шюц и Левинас продемонстрировали совсем другие принципы мышления и совсем другую оптику рассмотрения современности. Непреодолимая гетерогенность больших обществ с их архетипической фигурой чужака и ставящая под сомнение самое идентичность религиозная мысль одинаково враждебны любым формам политической теологии. Между тем, практика современной религиозности также наводит на мысли, достаточно далеки от изначальных проектов политической теологии и экспрессивного символизма. Новая спиритуальность принципиально беспринципна и аполитична, она уязвима для культурного мышления, но она есть как форма жизни, набирающая силу и сторонников. Все это требует поиска новых форм описания социальной реальности, а возможно, и новых способов трактовок политической теологии и экспрессивного символизма. Это мощные интеллектуальные ресурсы. Их время не только не прошло, но, возможно, еще толком не наступило.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Тэйлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
2. Turner S., Turner J. H. The Impossible Science: An Institutional Analysis of American Sociology. L.: SAGE, 1990.
3. Бергер П. Священная завеса: элементы социологической теории религии. М.: Новое литературное обозрение, 2019.
4. The Desecularization of the World / Ed. by P. L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999.
5. Слёзкин Ю. Дом правительства: сага о русской революции. М.: Corpus, 2019.
6. Павлов А. В. Параллаксы лисы: к определению предмета и границ социальной философии // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 3. С. 149–172.
7. Schelsky H. Rückblicke eines «Anti-Soziologen». Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981.
8. Wagner G. Gesellschaftstheorie als politische Theologie?: Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration. Berlin: Duncker & Humblot, 1993.
9. Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.
10. Фрайер Х. Революция справа. М.: Праксис, 2009.
11. Freyer H. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig-Berlin: Teubner, 1930.
12. Freyer H. Pallas Athene: Ethik des politischen Volkes. Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1935.
13. Давыдов Ю. Н. Х. Фрайер: критика учения М. Вебера с позиций правого неогегельянства // Социс. 1996. № 1. С. 72-82.
14. Давыдов Ю. Н. Шелер и его путь к теоретической социологии // История теоретической социологии. Т. 2. М.: Канон+, 2002. С. 409-433.
15. Филиппов А. Ф. К истории понятия политического: прошлое одного проекта // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 433-551.
16. Max Weber and His Contemporaries / Ed. by W. J. Mommsen, J. Osterhammel. London: Routledge, 2006.
17. Erinnerungsgabe für Max Weber / Hrsgg. v. M. Palyi. Bd. 1-2. München, Leipzig: Duncker & Humblot, 1923.
18. State/Space: A Reader / Ed. by N. Brenner, B. Jessop, M. Jones, G. MacLeod. State/Space: A Reader. Blackwell, 2003.
19. Шмитт К. Номос земли в праве народов *ius publicum europaeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008.

20. Pia Pedani M. *The Ottoman-Venetian Border (15th-18th Centuries)*. Venice: Edizioni Ca' Foscari, 2017.
21. Меринг Р. Работа Карла Шмитта «Состояние европейской юриспруденции» // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17 № 1. С. 30–58.
22. Kramme R. Helmuth Plessner und Carl Schmitt: Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre. Berlin: Duncker & Humblot, 1989.
23. Scheler M. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Leipzig: Der Neue Geist-Verlag, 1923.
24. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии / Сост. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.
25. Башляр Г. Новый рационализм / Пер. с фр. А. Ф. Зотова. М.: Прогресс, 1987.
26. Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Владимир Даль, 2016.
27. Parsons T. *The Social System*. London: Routledge, 2013.
28. Шмитт К. Политический романтизм. М.: Праксис, 2016.
29. Филиппов А. Ф. Элементарная социология: введение в историю дисциплины. М.: РИПОЛ классик, 2019.
30. Аристотель. Политика. Сочинения в 4-х томах. М.: Мысль, 1983.
31. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? К вечному миру. М.: РИПОЛ классик, 2018.
32. Арентс Х. Между прошлым и будущим: восемь упражнений в политической мысли. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.
33. Шмитт К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 357–372.
34. Зиммель Г. Человек как враг // Зиммель Г. Избранное: Проблемы социологии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
35. Шмитт К. Разговор о власти и доступе к властителю // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 415–432.
36. Schmitt C. *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*. London and New York: Polity, 2008.
37. Критика немарксистских концепций диалектики XX века: диалектика и проблема иррационального / Под ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Изд-во МГУ, 1988.
38. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М.: Республика, 1997.
39. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2011.

40. Арендт Х. Что такое экзистенциальная философия? Опыты понимания. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018.
41. Лёвит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор. СПб.: Владимир Даль, 2002.
42. Лукач Г. Распадение формы от соударения с жизнью: Сёрен Кьеркегор и Регина Ольсен. Душа и формы. М.: Логос-Альтера, 2006.
43. Дмитриев А. Н. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920-1930-е гг.) СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2004.
44. Лукач Г. Кризис буржуазной философии // Философия и общество. 2005. № 3. С. 160–188.
45. Ryan B. Kierkegaard's Indirect Politics: Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno. Amsterdam: Rodopi, 2014.
46. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
47. Агамбен Дж. Царство и слава: к теологической генеалогии экономики и управления. СПб.: Издательство Института Гайдара, 2018.
48. Агамбен Дж. Homo sacer: суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
49. Агамбен Дж. Homo sacer: что остаётся после Освенцима. М.: Европа, 2012.
50. Meier H. The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
51. Kierkegaard's Influence on the Social Sciences / Ed. by J. Stewart. London: Routledge, 2011.
52. Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought / Ed. by J. Stewart. London: Routledge, 2011.
53. Kierkegaard and Political Theory: Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual / Ed. by A. Avanesian, S. Wenerscheid. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2014.
54. Kierkegaard and Political Theology / Ed. by R. Sirvent, S. Morgan. La Vergne: Wipf and Stock Publishers, 2018.
55. Stocker B. Kierkegaard on Politics. Palgrave Macmillan, 2014.
56. Burkhard C. Kierkegaard's Moment. Carl Schmitt and his Rhetorical Concept of Decision // Redescriptions: Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory. LIT Verlag Münster, 2009. P. 145–171.
57. Burkhard C. Zur Theorie und Praxis des Erinnerns bei Sören Kierkegaard und Carl Schmitt.

(https://www.academia.edu/29796048/Zur_Theorie_und_Praxis_des_Erinnerns_bei_Sören_Kierkegaard_und_Carl_Schmitt).

58. Kahn V. Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision // Representations. 2003. Vol. 83. № 1. P. 67–96.

59. Löschenkohl B. Occasional decisiveness: exception, decision and resistance in Kierkegaard and Schmitt // European Journal of Political Theory. 2015. № 1. P. 1–19.

60. Gould R. Laws, Exceptions, Norms: Kierkegaard, Schmitt, and Benjamin on the Exception // Telos: A Quarterly Journal of Politics, Philosophy, Critical Theory, Culture, and the Arts. 2013. Vol. 162. P. 1–19.

61. Kramme R. Helmuth Plessner und Carl Schmitt: Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre. Berlin: Duncker & Humblot, 1989

62. Лёвит К. Политический децизионизм // Логос. 2012. № 5. С. 115–142.

63. Bendersky J. W. Carl Schmitt: Theorist for the Reich. Princeton: Princeton University Press, 1983

64. Bendersky J. W. Love, Law, and War: Carl Schmitt's Angst // Telos: A Quarterly Journal of Politics, Philosophy, Critical Theory, Culture, and the Arts. 2009. Vol. 147. P. 171–191.

65. Bendersky J. W. Schmitt's Diaries // The Oxford Handbook of Carl Schmitt. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 117–146.

66. Kennedy E. Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar. Durham: Duke University Press, 2004.

67. Mehring R. Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 2017.

68. Ryan B. Carl Schmitt: Zones of Exception and Appropriation // Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought. London: Routledge, 2011. P. 182–190.

69. Furnal J. Catholic Theology after Kierkegaard. Oxford: Oxford University Press, 2016.

70. Schmitt C. Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.

71. Шмитт К. Номос земли. СПб.: Владимир Даль, 2008.

72. Шмитт К. Фюрер защищает право // Шмитт К. Государство и политическая форма. М.: ВШЭ, 2010. С. 263–270.

73. Киркегор С. О понятии иронии // Логос. 1993. № 4. С. 176–198.

74. Кьеркегор С. Или-или: фрагмент из жизни. М.: Академический проект, 2014.

75. Шмитт К. Диктатура: от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2005.
76. Шмитт К. Политическая теология: четыре главы к учению о суверенитете // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 5–59.
77. Кьеркегор С. Повторение. М.: Лабиринт, 2008.
78. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». М.: Академический проект, 2012.
79. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010.
80. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010.
81. Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 60–92.
82. Биbihин В. В. История современной философии (единство философской мысли). СПб.: Владимир Даль, 2004.
83. Биbihин В. В. Две легенды // Биbihин В. В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003.
84. Kempshall M. S. De Republica I.39 in Medieval and Renaissance Political Thought // Cicero's Republic / Ed. by J. A. North, J. G. F. Powell. London: Institute of Classical Studies. 2001. P. 99–135.
85. Cicero Marcus Tullius. On the Commonwealth; On the Laws. 1999.
86. Августин Аврелий. 1–2 О Граде Божием. СПб. - Киев: Алетеия, 1998.
87. Цицерон Марк Туллий. О Государстве. О Законах. 2nd-e ed. М.: Ладомир – Наука, 1994.
88. Hobbes Thomas. Leviathan / Ed. by I. Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2010.
89. Filippov A. F. The other ‘Hobbes’ people’: An alternative reading of Hobbes // Journal of Classical Sociology. 2013. Vol. 13. № 1. P. 113-135.
90. Филиппов А. Ф. Другие «люди Гоббса»: о философских источниках и перспективах одного социологического заблуждения // Сад ученых наслаждений: сб. тр. ИГИТИ к юбилею профессора И. М. Савельевой / Отв. ред. Е. А. Вишленкова, А. Н. Дмитриев, Н. В. Самутина. М.: ВШЭ, 2017. С. 23–40.
91. Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Achte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
92. Parsons T. The Structure of Social Action. N.Y.: McGraw Hill, 1937.
93. Parsons T. The Social System. N.Y.: The Free Press, 1951.

94. Toward a General Theory of Action / Ed. by T. Parsons, E. A. Shils. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
95. Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes. Oxford: The Clarendon Press, 1936.
96. Taylor A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes // Philosophy. 1938. Vol. 11. P. 406-424.
97. Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.
98. Hobbes T. Leviathan / Ed. by M. Oakeshott. Oxford: Basil Blackwell, 1946.
99. Harris J. General introduction // Tönnies F. Community and Civil Society. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
100. Udehn L. The Limits of Public Choice: A Sociological Critique of the Economic Theory of Politics. New York: Routledge, 1996.
101. Тённис Ф. Общность и общество / Пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб: Владимир Даль, 2002.
102. Alexander J. C. Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1. Positivism, Presuppositions and Current Controversies. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.
103. Alexander J. C. Theoretical Logic in Sociology. Vol. 4: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons. London: Routledge and Kegan Paul, 1984.
104. Halévy E. The Growth of Philosophic Radicalism. Boston: The Beacon Press, 1955.
105. Гарфинкель Г. Парсонс для начинающих. Для применения Ad hoc. Глава 4. «Адекватные» описания социальных структур / Пер. В. Я Кузьминов, П. М. Степанцов под ред. С. П. Баньковская // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1-2. С. 142–163.
106. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине / Пер. с лат. В. Погосского. М.: Издание Г. А. Лемана и Б. Д. Плетнева, 1914.
107. Гоббс Т. Левиафан / Пер. с англ. А. Гутермана. М.: Рипол Классик, 2016.
108. Hobbes T. De cive. Critical Edition / Ed. by H. Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.
109. Hobbes T. Leviathan. Revised Student Edition / Ed. by R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
110. Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. С. 509-526.
111. Bershady H. J. Ideology and Social Knowledge. Oxford: Blackwell, 1973.
112. Luhmann N. Wie ist soziale Ordnung möglich? // Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.

113. Филиппов А. Ф. Поворот к Канту в современной буржуазной социологии // Новейшие тенденции в современной немарксистской социологии. Материалы к XI ВСК. Ч. 2. М.: ИНИОН, 1986. С. 154-207.
114. Homans G. C. Bringing men back in // *American Sociological Review*. 1964. Vol. 29. № 6. P. 809–818.
115. Skinner Q. Conquest and consent: Hobbes and the engagement controversy // Skinner Q. *Visions of Politics*. Vol. III. Hobbes and Civil Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
116. Macpherson C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
117. Warrender H. *Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
118. Штраус Л. *Естественное право и история*. М.: Водолей, 2007.
119. Шацкий Е. *История социологической мысли*. Т. 1. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
120. Dunn J. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
121. Филиппов А. Ф. Политическая социология: проблема классики // *Классика и классики в социальном и гуманитарном знании*. М.: НЛЮ, 2009.
122. «Никомахова этика» в истории европейской мысли. Альманах / Под ред. О. Э. Душина, К. А. Шморога. Псков: Псковский государственный университет, 2017.
123. Кильдюшов О. В. Проблема социального порядка (Гоббсова проблема): к эвристике и прагматике конститутивного вопроса современной теории общества // *Социологическое обозрение*. 2016. Т. 15. № 3. С. 122–149.
124. Saage R. *Vetragsdenken und Utopie. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
125. Кильдюшов О. В. Война и социальный порядок: ultima ratio или conditio humana? (Гоббс — Клаузевиц — Шмитт — Фуко) // *Полития: Анализ. Хроника. Прогноз*. 2016. Т. 80. № 1. С. 6–32.
126. Шмитт К. Учение о конституции (фрагмент) // Шмитт К. *Государство и политическая форма*. М.: ВШЭ, 2010.
127. Локк Дж. Опыт о веротерпимости // Локк Дж. *Сочинения в 3 т.* М.: Мысль, 1988. С. 66–90.
128. Законодательство Английской революции 1640–1660 гг. / Сост.: Дмитриевский Н.П.; Отв. ред.: Косминский Е.А. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1946.

129. Маркс К. Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала») // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 26. Ч. I. М.: Политиздат, 1962.
130. Skinner Q. Freiheit und Pflicht: Thomas Hobbes' politische Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
131. Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung / Hrsg. von O. Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
132. Simmel G. Philosophie des Geldes / Hrsgg. von D. P. Frisby, K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995.
133. Park R. E. Human Migration and the Marginal Man // American Journal of Sociology. 1928. Vol. 33. P. 881–893.
134. Park R. E. Personality and Cultural Conflict // Publications of the American Sociological Society. 1931. Vol. 25. P. 95–110.
135. Park R. E. Introduction to: E. Stonequist The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict. N.Y., 1937.
136. Schütz A. The Stranger // Schütz A. Collected Papers II: Studies in Social Theory / Ed. by A. Brodersen. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
137. Schütz A. The Homecomer // Schütz A. Collected Papers II: Studies in Social Theory/ Ed. by A. Brodersen. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
138. Schütz A. Collected Papers I: The Problem of Social Reality. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962
139. Schütz A. Reflections on the Problem of Relevance. New Haven: Yale University Press, 1970.
140. Schütz A. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserl's // Schütz A. Werkausgabe. Band III.1. Konstanz: UVK, 2009.
141. Husserl E. Cartesianische Meditationen: eine Einleitung in die Phänomenologie. Hamburg: Felix Meiner, 1995
142. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Наука: Ювента, 1998.
143. Бубер М. Я и Ты // Бубер М.. Два образа веры. М.: АСТ, 1999. С. 24–121.
144. Gros A. Alfred Schutz as a critic of social ontological Robinsonades. Revisiting his objections to Husserl's 5th Cartesian meditation// Civitas. 2017. Vol. 17. № 3. P. 435–455.
145. Grathoff R. Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939–1959. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989
146. Баньковская С. П. Чужаки и границы: к понятию социальной маргинальности // Отечественные записки. 2002. № 6. С. 457–467.

147. Bankovskaya S. Living In-Between: The Uses of Marginality in Sociological Theory// Russian Sociological Review. 2014. Vol. 13. № 4. P. 94–104.
148. Ricouer P. Soi-même comme un autre. Paris: Seuil, 1990.
149. Kernberg O. F. Identity: recent findings and clinical implications // The Psychoanalytic Quarterly. 2006. Vol. 75. № 4. P. 969–1004.
150. Fuchs T. Fragmented selves: temporality and identity in borderline personality Disorder // Psychopathology. 2007. Vol. 40. № 6. P. 379–387.
151. Бернет Р. «Травмированный субъект» / Пер. с франц. А. С. Детистовой // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. и редакция С. С. Шолоховой, А. В. Ямпольской. М.: Академический проект, 2014. С. 123–144.
152. Bastera G. Seductions of Fate: Tragic Subjectivity, Ethics, Politics. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2004.
153. Merleau-Ponty M. La prose du monde / Texte établi et présenté par C. Lefort. Paris: Gallimard, 1969.
154. Анри М. Материальная феноменология / Пер. с франц. Г. В. Вдовиной. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
155. Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Ж. Деррида / Пер. с франц. и нем. М. Маяцкого. М.: Ad Marginem, 1996. С. 8–209.
156. Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное / Пер. с франц. И. С. Вдовиной. М., СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.
157. Schnell A. En Face de L'Extériorité: Levinas et la Question de la Subjectivité. Paris: Vrin, 2010.
158. Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. Paris: Vrin, 1992.
159. Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris: Livre de Poche, 2004.
160. Dodd J. Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences. London: Kluwer Academic, 2004.
161. Crowell S. Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
162. Kolakowski L. Husserl and the Search for Certitude. New Haven: Yale University Press, 1975.
163. Lévinas E. Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Bernard Grasset, 1991.
164. Ямпольская А. В. Искусство феноменологии. М.: Рипол-Классик, 2018.

165. Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik / Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
166. Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926) / Hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
167. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
168. Franks A. Kant and the Problematic of Temporality. London: Palgrave Macmillan, 2017.
169. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. О. В. Никифорова. М.: Русское феноменологическое общество; Логос, 1997.
170. Левинас Э. Заметки о смысле / Пер. с франц. А. В. Ямпольской под ред. З. А. Сокулер, С. А. Шолоховой // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. и редакция С. С. Шолоховой, А. В. Ямпольской. М.: Академический проект, 2014. С. 18–38.
171. Fuchs T. Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind. Oxford: Oxford University Press, 2018.
172. Розенцвейг Ф. Звезда избавления / Отв. ред. и сост. И. Дворкин. Пер. с нем. Е. Яндугановой. М.: Мосты культуры; Гешарим, 2017.
173. Yampolskaya A. Prophetic Subjectivity in Later Levinas: Sobering up from One's Own Identity // Religions. 2019. Vol. 10. № 1. P. 1–12.
174. Partridge C. The Re-enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture. London; New York: T&T Clark International, 2007.
175. Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой. М.: Ад Маргинем, 2015.
176. Maffesoli M. The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society. London: SAGE, 1996.
177. Узланер Д. Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке нового времени // Логос. 2008. № 4. С. 140-159.
178. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. Т. 2. № 30. С. 8-20.
179. Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14. № 1. P. 1–25.
180. Hanegraaff W. New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective // Social Compass. 1999. Vol. 46. № 2. P. 145–160.

181. Heelas P. Prosperity and the New Age Movement: The Efficacy of Spiritual Economics // *New Religious Movements. Challenge and response* / Ed. by B. Wilson, J. Cresswell. London: Routledge, 1999. P. 51–77.
182. Heelas P. The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity. Oxford: Blackwell, 1996.
183. Heelas P., Woodhead L. The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality. Oxford: Blackwell, 2005.
184. Sutcliffe S. Children of the New Age: A History of Spiritual Practices. London: Routledge, 2003.
185. Redden G. Religion, cultural studies and New Age sacralization of everyday life // *European Journal of Cultural Studies*. 2011. Vol. 14. № 6. P. 649–663.
186. Hammer O. I Did it my Way? Individual Choice and Social Conformity in New Age Religion // *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital* / Ed. by S. Aupers, D. Houtman. Leiden: Brill, 2010. P. 49–68.
187. Zandbergen D. Silicon Valley New Age: The Co-Consumption of the Digital and the Sacred // *Religions of Modernity Relocating the Sacred to the Self and the Digital* / Ed. by S. Aupers, D. Houtman. Leiden: Brill, 2010. P. 161–186.
188. Possamai A. Not the New Age: Perennism and Spiritual Knowledges // *Australian Religion Studies Review*. 2001. Vol. 14. № 1. P. 82–96.
189. Heelas P. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell, 2007.
190. Bruce S. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell, 2002.
191. Bruce S. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
192. Cipriani R. *Diffused Religion: Beyond Secularization*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017.
193. Luckmann T. *The Invisible Religion: The Problem of Modern Society*. New York: Macmillan, 1967.
194. Lyon D. A Bit of a Circus: Notes on Postmodernity and New Age // *Religion*. 1993. Vol. 23. № 2. P. 117–126.
195. Davie G. *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*. Blackwell, 1995.
196. Drury N. *The New Age: Searching for the Spiritual Self*. Thames and Hudson, 2004.
197. Roof W. C. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

198. Fuller R. C. *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
199. Sutcliffe S., Bowman M. Introduction // *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* / Ed. by S. Sutcliffe, M. Bowman. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. P. 1–13.
200. Albanese C. *A Republic of Mind and Spirit. A Cultural History of American Metaphysical Religion*. New Heaven: Yale University Press, 2006.
201. Possamai A. *Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism* // *Culture and Religion*. 2003. Vol. 4. № 1. P 31–45.
202. Tumber C. *American Feminism and the Birth of New Age Spirituality: Searching for the Higher Self, 1875–1915*. Lanham MA: Rowman & Littlefield, 2002.
203. Tingay K. *Madame Blavatsky's Children: Theosophy and Its Heirs* // *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* / Ed. by S. Sutcliffe, M. Bowman. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. P. 37–50.
204. Horie N. (2009–2011). *Spirituality and the Spiritual in Japan: Translation and Transformation*. URL: <http://bit.do/e4oWX>
205. Ruah-Midbar M. *Current Jewish Spiritualities in Israel: A New Age* // *Modern Judaism*. 2012. Vol. 32. № 1. P. 102–124.
206. Луман Н. *Общество общества. Т. 1. Общество как социальная система. Медиа коммуникации. Эволюция*. М: Логос, 2011.
207. Tucker J. *New Age Religion and the Cult of the Self* // *Society*. 2002. Vol. 39. № 2. P 46–51.
208. Aupers S., Houtman D. *Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality* // *Religions of Modernity Relocating the Sacred to the Self and the Digital* / Ed. by S. Aupers, D. Houtman. Leiden: Brill, 2010. P. 135-160.
209. Jain A. *Selling Yoga. From Counterculture to Pop Culture*. New York: Oxford University Press, 2019.
210. Aldred L. «Money is Just Spiritual Energy»: Incorporating the New Age // *Journal of Popular Culture*. 2002. Vol. 35. № 4. P. 61–74.
211. Lau K. *New Age Capitalism. Making Money East of Eden*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
212. York M. *New Age Commodification and Appropriation of Spirituality* // *Journal of Contemporary Religion*. 2001. Vol. 16. № 3. P. 361-372.
213. Carrette J., King R. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge, 2005.

214. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М: Прогресс, 1990. С. 44-344.
215. Забаев И. Религия и экономика: можем ли мы все еще опираться на Макса Вебера? // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 3. С. 107–148.
216. Bruhns H. Max Weber's 'Basic Concepts' in the Context of his Studies in Economic History, 2006. URL: <http://bit.do/e4oXm>
217. Pellicani L. Weber and the Myth of Calvinism // Telos. 1988. №75. P. 57–85.
218. Berger P. L. Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today // The Review of Faith & International Affairs. 2010. Vol. 8. № 4. P. 3–9.
219. Ramstedt M. New Age and Business // Handbook of New Age / Ed. by D. Kemp, J. R. Lewis. Leiden: Brill, 2007. P. 185–205.
220. Mitroff I., Denton E. A Spiritual Audit of Corporate America: A Hard Look at Spirituality, Religion, and Values in the Workplace. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 2013.
221. Ray S. How to Be Chic, Fabulous, and Live Forever. Berkeley: Celestial Arts, 1990.
222. Heelas P. The Limits of Consumption and the Post-Modern 'Religion' of the New Age // The Authority of the Consumer / Ed. by N. Abercrombie, R. Keat, N. Whiteley. London: Routledge, 1994. P. 94–108.
223. Redden G. Revisiting the Spiritual Supermarket: Does the Commodification of Spirituality Necessarily Devalue It? // Culture and Religion. 2016. Vol.17. № 2. P. 231–249.
224. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Cambridge: Polity Press, 1991.
225. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005.
226. Falk P., Campbell C. Introduction // The Shopping Experience / Ed. by P. Falk, C. Campbell. London: SAGE, 1997. P. 1-14.
227. Farias M., Lalljee M. Holistic Individualism in the Age of Aquarius: Measuring Individualism /Collectivism in New Age, Catholic, and Atheist/Agnostic Groups // Journal for the Scientific Study of Religion. 2008. Vol. 47. № 2. P. 277–289.
228. Ритцер Дж. Макдональдизация общества / Пер. с англ. А.В.Лазарева. М.: Праксис, 2011.
229. Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры / Пер. с фр. Е. А. Самарской. М.: Республика, 2006.
230. Fonneland T. Spiritual Entrepreneurship in a Northern Landscape: Spirituality, Tourism and Politics // Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion. 2012. Vol. 48. № 2. P. 155–178.
231. Douglas M., Isherwood B. The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption. London: Routledge, 1996.

232. Друкер П. Энциклопедия менеджмента. М.: Вильямс, 2004.
233. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма / Пер. с фр. под общ. ред. С. Фокина. М.: НЛЮ, 2011.
234. Mitroff D., Mitroff I. Fables and the Art of Leadership Applying the Wisdom of Mister Rogers to the Workplace. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
235. Кэтс де Врис М. Мистика лидерства: развитие эмоционального интеллекта. М.: Альпина бизнес букс, 2007.
236. Гоулман Д. Эмоциональный интеллект в бизнесе. М.: Манн, Иванов и Фарбер, 2013.
237. Hicks E., Hicks J. Getting into the Vortex. Calsbad CA: Hay House, 2010.
238. Толле Э. Сила настоящего: руководство к духовному пробуждению. М.: София, 2017.
239. Бюдженталь Д. Наука быть живым: диалоги между терапевтом и пациентами в гуманистической терапии / Пер. с англ. А. Б. Фенько. М.: Класс, 1998.
240. Франкл В. Человек в поисках смысла / Пер. с англ. и нем., общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990.
241. Habermas J., Ben-Habib S. Modernity versus Postmodernity // New German Critique. 1981. №. 22. P. 3–14.
242. Braun E. Meditation en Masse: How Colonialism Sparked the Global Vipassana Movement // Tricycle. 2014. Spring. P. 56–62.
243. Goffee R., Jones G. Why Should Anyone Led by You? // Harvard Business Review. 2000. September-October. P. 63–70.
244. Ferguson M. The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 80s. London: Routledge and Keagan Paul, 1981.
245. Lucas E. Science and the New Age Challenge. Leicester: IPV, 1996.
246. Коток А. Беспощадная иммунизация: правда о прививках. Новосибирск: Гомеопатическая книга, 2008.
247. Hunt J., Hunt J. The Unschooling Unmanual. Salt Spring Island: Natural Child Project, 2008.
248. Капра Ф. Дао физики М.: Орис, 1994.
249. Lash S. Sociology of Postmodernism. London: Routledge, 1990.
250. Наумова Е. Социология «градов» Л. Болтански и Л. Тевено и «режимы вовлеченности» в капитализм // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 3. С. 246-251.

ПРИЛОЖЕНИЕ А

А. Ф. Филиппов. «В ожидании чуда: социология репликантов как политическая теология («Бегущий по лезвию 2049»)»

АЛЕКСАНДР ФИЛИПPOB

В ожидании чуда: социология репликантов как политическая теология («Бегущий по лезвию 2049»)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-3-XX-XX>

Alexander Filippov

Waiting for a Miracle: The Sociology of Replicants as Political Theology

Alexander Filippov — National Research University Higher school
of Economics (Moscow, Russia). afilippov@hse.ru

The author attempts to present a philosophic analysis of the film “Blade Runner 2049” (2017, directed by Denis Villeneuve) — the sequel to the famous film “Blade Runner” (1982, directed by Ridley Scott). Both films are read as a political-theological statement. They feature creatures that are biologically almost indistinguishable from humans, the “replicants”. They are used to colonize distant planets forbidden to live on Earth. In the first film of 1982, the design of the replicants presupposed an early death, and they rebel against humans because they want to live longer. In the second film, their design presupposes submission, but they rebel again against such slavery. The script can be understood as the history of man’s relationship with the Creator. The film’s intrigue further addresses the notion of miracle in connection with the notion of revolution. The replicant’s ability to have children, and thus to refute the boundary between them and the humans, is presented as a miracle. However, only those who possess authority and power to set the norms and laws can proclaim a miracle as such. In the film, this right is assigned to the replicants: their uprising means the transfer of the transcendent into a plan of immanence. Their belief in a miracle lies precisely in the fact that the Creator, and the belief in the Creator, is not necessary.

Статья написана в рамках гранта: «Между политической теологией и экспрессивным символизмом: дискурсивные формации позднего модерна как вызов социальному порядку».

Keywords: fiction, religion, political theology, androids, replicants, cinema, miracle, revolution, anthropology

Мне — чтить тебя? За что?
Рассеял ты когда-нибудь печаль
Скорбящего?
Отер ли ты когда-нибудь слезу
В глазах страдальца?
А из меня не вечная ль судьба,
Не всемогущее ли время
С годами выковали мужа?

И.В. Гёте. *Прометей*¹

«ПОЛИТИЧЕСКАЯ теология» — термин, вошедший в последние десятилетия в широкий оборот, но все еще недостаточно конвенциональный. Его приходится пояснять. У политической теологии долгая история, в которой значительное место занимает большой проект Карла Шмитта, начатый в 1922 г. одноименной книгой, и полемика вокруг него, растянувшаяся на полвека². Однако иных, современных, версий политической теологии довольно много, и назвать какую-либо из них самой влиятельной невозможно. Вот почему я заранее хотел бы оговорить, что опираюсь на первоначальный проект Шмитта и его оригинальное понимание социологической тематики. Шмитт не дал точного определения политической теологии, зато оставил много примеров ее применения. Понять его намерения помогает важное, недооцененное обстоятельство: основную часть «Политической теологии» Шмитт опубликовал в сборнике памяти Макса Вебера, подчеркивая *социологический смысл* своего сочинения. Но Шмитт не развивал идеи Вебера или других социологов, он предложил оригинальную версию социологии знания, скромно названную «социологией юридического понятия». Она была полемически направлена *против* социологии религии Вебера и призвана открыть перспективы альтернативной концептуа-

1. Перевод В. Левика.

2. См. о предыстории и последующих спорах: Филиппов А.Ф. К истории понятия политического: прошлое одного проекта // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: «Наука», 2016. С. 489–504.

лизации на том самом поле, которое в те годы отвоевывала себе социология. К сожалению, общесоциологическое значение политической теологии Шмитта остается непонятым, и только важная книга Герхарда Вагнера³, не имевшая достойного продолжения, отчасти восполняет этот недостаток. Говоря самым сжатым образом, в этой перспективе у социологии и политической теологии одна и та же проблемная область, одна и та же задача: исследовать социальный (политический в широком смысле) порядок. Социология видит это как задачу позитивной науки. Политическая теология видит в самой позитивной науке секуляризацию теологии. Есть знаменитая формула Шмитта: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия»⁴. «Учение о государстве» на языке тогдашней немецкой науки значило юридическое описание главных параметров социального. Иначе говоря, самый адекватный род описаний социального порядка многие ученые усматривали в политико-юридическом представлении человеческих отношений, а подлинный смысл юридических описаний Шмитт предлагал искать в богословии. Это — ключ к исследовательским ресурсам политической теологии. Изучать отдельные области или даже отдельные феномены культуры в духе Шмитта — значит обнаруживать теологическую проблематику в политической, понимая политическое самым фундаментальным образом: как самую суть социальной жизни. В данной статье я пытаюсь показать, чего можно добиться таким образом при анализе одной недавно вышедшей на экраны кинокартины. Этот смысловой мир невозможно понять вне богословской проблематики в ее социологическом и политическом измерениях. Здесь движение художественной культуры и движение мысли взаимно обогащают друг друга.

Фильм «Blade Runner 2049» (2017, режиссер Дени Вильнёв) — сиквел знаменитой картины «Blade Runner» (1982, режиссер Ридли Скотт). Выходу картины предшествовали три короткометражки, снятые по просьбе Дени Вильнёва⁵. Они должны были

3. Wagner, G. (1993) *Gesellschaftstheorie als politische Theologie?: Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration*. Berlin: Duncker & Humblot.

4. Шмитт К. Политическая теология // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: «Наука», 2016. С. 34.

5. «Blade Runner Black Out 2022» — аниме, а также игровые «2036: Nexus Dawn» и «2048: Бежать некуда»; оба последних фильма сняты сыном Ридли Скотта Люком, в них заняты артисты, которые появляются в основном фильме.

показать важные события между 2019 г., когда происходит действие первого, и 2049 г., куда помещено действие второго фильма. Оба фильма⁶, вместе с некоторыми другими фильмами Ридли Скотта, могут быть интерпретированы как части большого и пока не завершенного богословско-политического трактата, только написанного языком киноискусства. Сводить содержание этих фильмов к политико-философской и богословской проблематике — значит сильно их исказить. Не заметить ее, не увидеть собственной логики старых проблем и понятий в художественном произведении — значит во многом промахнуться в попытках понять его целиком. Чтобы следить за ходом дальнейших рассуждений, требуется постоянно держать в уме некоторые ключевые моменты обоих сюжетов, а также имена основных персонажей. Я начну поэтому с самого краткого их представления.

I

В фильмах действуют существа, биологически почти неотличимые от человека — *репликанты*. Они используются за пределами Земли для колонизации отдаленных планет. Колонизация нужна в силу экологической истощенности Земли. Репликантам запрещено жить на Земле. Первый фильм начинается с того, что их небольшая группа, взбунтовавшись, прорывается на Землю. Они стремятся попасть в штаб-квартиру корпорации-изготовителя, к своему создателю, Тайреллу, имя которого носит фирма. Причина проста: срок жизни репликантов ограничен четырьмя годами, они знают, что скоро умрут, и хотят продлить жизнь. Для охоты на репликантов есть специальные агенты полиции, «blade runners» — «бегущие по лезвию». Чтобы опознать репликанта, используется тест на эмпатию, на эмоциональную чувствительность. Главный герой фильма Рик Деккард умеет отслеживать репликантов и уничтожать их. В процессе поисков он отправляется в штаб-квартиру Тайрелла и знакомится с девушкой по имени Рейчел, которую, по просьбе Тайрелла, тестирует. Она тоже репликант, но не знает об этом. У репликантов есть имплантированные воспоминания, и Рейчел уверена в подлинности своей биографии. Деккард и Рейчел влюбляются друг в друга. Охота на репликантов идет успешно, Деккард отслеживает двоих и убивает. Последние два, Рой Батти и его подруга Прис, находят

6. Они будут дальше сокращенно именоваться, соответственно, BR-1 и BR-2.

способ проникнуть в штаб-квартиру Тайрелла, однако это ничего не дает. Остановить смерть нельзя, ее сроки заложены в биологическую конструкцию. Самый совершенный из восставших, Рой Батти, слышит от своего создателя слова утешения: за ним много славных дел, он прожил прекрасную жизнь! В ответ репликант убивает его и пытается, в последние минуты жизни, убить также и Деккарда, который, убегая от него, срывается с крыши высокого здания. Недавний преследователь спасает его. Умирая, он говорит о рабстве, о страхе, о своих переживаниях, бесследно исчезающих из мира вместе с ним. Деккард с Рейчел бегут за пределы этого мира.

Здесь уместно напомнить про множество версий BR-1 (их насчитывают до семи), о длящейся несколько десятилетий истории его толкований⁷, включая не всегда согласующиеся между собой интерпретации самих создателей; наконец, о том, что поиск и обнаружение все новых его смыслов образовали дискурсивное поле, живущее своей жизнью. Этот до сих пор мерцающий мир BR-1 вместе с его интерпретациями образуют важнейший запас знания, которое имеет отчетливые теологические мотивы и отсылает к самому началу эпохи европейской секуляризации. Вопросы о смысле быстротечной жизни, поставленные создателю, убийство Бога-творца, наконец, обман, который самим Богом может быть заложен в ясное картезианское самосознание (не только имя главного героя созвучно имени Декарта, но и прямые отсылки к «*cogito ergo sum*» звучат в фильме), — все это находится в одном смысловом поле. Важнейшие темы европейской культуры завязаны здесь тутим узлом. Что будет, если Иов, наделенный декартовским самосознанием, обратится не в Фауста, но в Прометея, восстанет против Творца, убьет его и сам погибнет? Этот вопрос дает начало многим дальнейшим художественным исследованиям Ридли Скотта.

В BR-2 действие происходит через тридцать лет. Все еще жив Деккард, скрывающийся в развалинах Лас-Вегаса. По-прежнему есть такая профессия, как *blade runner*, потому что по-прежнему есть опасные репликанты. Главный герой обозначен поначалу буквой К («Кей») с добавлением серийного номера. Он репликант и знает об этом. Фильм начинается с того, что Кей посещает Сап-

7. См. хотя бы доступные в сети электронные версии книг: Brooker, W. (ed.) (2005) *The Blade Runner experience: the legacy of a science fiction classic*. London & New York: Wallflower Press; Sammon, P.M. (2017) *Future Noir Revised & Updated Edition: The Making of Blade Runner*. New York: The Dey Street Books.

пера Мортонa, фермера, в прошлом принадлежавшего к восставшим репликантам. В одном из приквелов к BR-2 уточняется, что это были репликанты восьмой серии, у которых, в отличие от шестой, действовавшей в BR-1, срок жизни не был искусственно укорочен. Репликантов этой серии идентифицируют лишь по маркировке на глазном яблоке. Удостоверившись в ее наличии, Кей убивает Мортонa. У дерева подле дома зарыт ящик с костями, оссуарий (этот технический термин мы чаще всего встречаем применительно к культовым захоронениям). Это кости женщины, которой было сделано кесарево сечение, с маркировкой, указывающей на искусственное происхождение. Сама возможность того, что репликант способен зачать и выносить ребенка, кажется скандальной.

Кей получает задание расследовать дело. Он живет в скудно обставленной квартире, где компанию ему составляет виртуальная подруга Джой. У нее есть голос и голографическое изображение, искусственный интеллект, характер, эмоции. Это не машина, а сложно организованная программа, напоминающая сегодняшних виртуальных помощников. В фильме ей приписано самознание, страсть, жертвенность. Выполнив задание, Кей получает премию и приобретает «эманатор» — прибор, позволяющий перемещать подругу в пространстве.

Для поиска в генетических архивах Кей направляется по знакомому адресу, только в здании корпорации Тайрелла теперь другой хозяин. Его зовут Неандер⁸ Уоллес, он слепой гениальный конструктор, придумавший совсем других репликантов. Джой — тоже изделие его корпорации. Событиям BR-2 предшествовали тяжелые времена: репликанты восстали, устроили блэкаут, и все старые регистрационные данные погибли. Именно поэтому поиск и уничтожение остатков восставших такое трудное дело. В архивах корпорации Кей узнает совсем немного. Найденные останки репликанта — это кости Рейчел. Позже в доме Мортонa он находит другие зацепки: детский носок и фотографию того самого дерева, возле которого стоит женщина с ребенком. Значит, ребенок был рожден. Ребенок, его судьба оказываются в центре повествования. Полицейская начальница (в русском переводе названная «Мадам») приказывает blade runner'у уничтожить потомка Рей-

8. Это имя со смыслом. Буквально оно означает «новый человек», но, как сообщают словари, в школах часто превращается в обидную кличку «неандерталец».

чел. Она видит угрозу в самой возможности естественного размножения репликантов.

На коре дерева, у корней, Кей обнаруживает выцарапанную дату. Та же дата, он помнит, была выцарапана на деревянной лошадке — детской игрушке, память о которой, как он считает, ему имплантирована. Он знает, что не был рожден, что у него, в отличие от рожденных, *нет души*. Но воспоминания не безразличны для него. Именно рассказом о том, как у него хотели отобрать эту игрушку дети в приюте для сирот, Кей делится с Мадам по ее просьбе. Он помнит, как и где спрятал игрушку, и помнит дату. Кей много раз рассказывал это и Джой. В поисках ребенка Рейчел Кей пытается найти в базах данных сведения о генетическом коде всех рожденных в этот день. В результате исследований Кей получает странный результат. Получается, что Рейчел родила близнецов, мальчика и девочку, причем девочка умерла, а мальчик был отдан в приют. Странность здесь в том, что генетический код обоих детей одинаков, а этого быть не может. Кей подозревает, что он — тот самый мальчик. Ему кажется теперь, что он всегда знал о своем естественном происхождении. Джой поощряет эти подозрения, она дает ему имя — настоящее человеческое имя Джо, и позже он сам себя так называет.

Кей добирается до сиротского приюта и находит деревянную лошадку. Остается выяснить, его ли это память. Он обращается к специалисту по изготовлению имплантируемой памяти, доктору Ане Стеллайн. Она больна генетической болезнью и живет в одиночестве под изолирующим куполом. Ана изучает память визитера и подтверждает ее подлинность. Ана и Кей глубоко потрясены. Кей арестован после визита. У него начинаются неприятности. После каждой операции он обязан проходить тест, показывающий, что с ним все в порядке на уровне базовых реакций. Основой теста служат строки поэмы из книги Набокова «Бледное пламя». После встречи с Мортонем Кей прошел тест хорошо, после визита к Ане Стеллайн — плохо. Он лжет Мадам о якобы успешном убийстве найденного им потомка Рейчел. Его временно отстраняют от дел, дав немного времени, чтобы привести себя в порядок. Но, кроме полиции, за ним следят и другие. Уоллес, который не может добиться самовоспроизводства репликантов, поручает своей помощнице, репликанту Лав, разобраться с этим делом, а позже оказывается, что и борющиеся против существующего порядка репликанты отслеживают Деккарда.

Лав крадет останки Рейчел, убивает полицейского лаборанта, прослеживает полет Джо в приют. Позже она проникает в полицию, требует у Мадам выдать направление перемещений Джо и, не получив ответа, убивает ее. Репликанты подсылают к Джо проститутку, чтобы узнать о ходе расследования, но это не дает результата; позже ее нанимает Джой для близости с любимым, уходя, та оставляет на его одежде «жучка».

По характеристикам древесины, из которой вырезана лошадка, Кей узнает местность, где она могла быть сделана, и в конце концов находит Деккарда. Тот отказывается от беседы и пытается убить визитера. Лав выслеживает Джо, атакует и забирает Деккарда в штаб-квартиру Уоллеса, жестоко избив blade runner'a и уничтожив эманатор вместе с Джой. Джо спасен репликантами, участниками сопротивления. Это они выследили его по «жучку». Ему открывают тайну. Рейчел родила лишь одного ребенка, девочку. Данные сфальсифицировал Деккард, чтобы скрыть следы. Джо может присоединиться к движению, он сам репликант. Девочка, рожденная репликантом, — это чудо. Благодаря чуду репликанты знают, что не отличаются от людей, они восстанут и завоюют равные права. Чтобы дочь Деккарда не нашли раньше времени, он жил отдельно, а теперь, ради ее безопасности, Джо должен убить Деккарда. Уоллес пытается соблазнить Деккарда, создав выглядящую и говорящую, как Рейчел, женщину-репликанта. Деккард не покупается на предложение, его отправляют в сопровождении Лав в другое место. По дороге летательный аппарат сбивают над океаном повстанцы, Деккард едва не гибнет, но его спасает Джо. Хотя и тяжело раненный Лав, Кей убивает ее и отвозит Деккарда на встречу с дочерью.

II

Попробуем теперь разобраться в том, что это значит. По сравнению с BR-1, BR-2 затаен и перегружен, в него вложили слишком много, и это имеет как достоинства, так и недостатки. Вселенная BR пока не достроена, а это затрудняет понимание отдельных эпизодов рассказа как вполне отчетливого, имеющего политико-теологический характер высказывания. Но здесь нет иного пути, кроме как через кропотливую реконструкцию логической структуры показанных в нем событий. Фантазия авторов не вполне произвольна. Подобно тому, как в реальной жизни надпись на надгробии может обманывать насчет достоинств покойного,

но не могла появиться сама собой, а сделана кем-то⁹, так в фильме Кей говорит о своей ране «я почию», а душ принимает после того, как вода почти полностью обеззаражена, — и это два взаимодополняющих и важных свидетельства об устройстве его тела¹⁰. Старательно продумывая мир BR, его творцы сообщают нам, что и связи идей, будь то высказанных прямо или реконструируемых по важным следам, не случайны. Мало того, материальное и идейное не просто связаны между собой, а суть разные стороны одного и того же универсума.

Оба BR — фильмы об особенных *роботах* и об их отношениях с человечеством. Слово «робот» здесь режет слух, это не случайно. Репликанты, о которых идет речь, не просто человекоподобные машины (андроиды), которых сегодня предостаточно и в книгах, и в фильмах, и — с известными ограничениями — даже в самой повседневной жизни. Роботы-андроиды фигурируют в других фильмах Скотта, но только в BR есть репликанты¹¹. Филип Дик в книге «Мечтают ли андроиды об электрических овцах?», легшей в основу BR-1, писал о «гуманоидных андроидах» как об «органических роботах». «Органическое», не в смысле «органической химии», но в точном смысле живое — это до сих пор самый отчетливо фантастический элемент повествования, наиболее уязвимый для научной критики. Биологическое конструирование — дело будущего, а конструирование не просто живых тка-

9. См. об этом подробнее: Данто А. Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А.Л. Никифорова и О.В. Гавришиной / Под ред. Л.Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2002. Гл. 6. С. 90 и далее.

10. «I will fix it» скажут скорее о неживом, чем о живом; обеззараженная вода нужна человеку, а не роботу.

11. А.В. Павлов в замечательной статье «Враги по разуму: робот как революционный субъект», многие положения которой я разделяю, в этом пункте держится иной точки зрения, поскольку считает, что репликанты — одна из стадий эволюции андроидов во вселенной Ридли Скотта, что позволяет выстроить продуктивную концепцию эволюции «злого робота». Это, конечно, совершенно иная перспектива. В пользу его позиции говорят примеры «хорошо замаскированного» андроида, в котором не сразу (если вообще) опознают робота. Возразить я мог бы, только указав на то, что не опознанный или не сразу опознанный робот — это довольно старая идея, восходящая, возможно, к размышлению Декарта о заводных куклах в шляпах и воплощенная гением Э.Т.А. Гофмана в «Песочном человеке». У нее своя жизнь в культурной традиции, к которой Скотт не просто чувствителен, а постоянно отсылает. Мощное продвижение Ридли Скотта, не сразу оцененное им самим, состоит в том, чтобы исследовать андроидов отдельно от репликантов. Это возражение не ставит под сомнение, конечно, весь остальной аппарат аргументации, особенно по отношению к фильмам «Прометей» и «Чужой: Завет». См.: Павлов А.В. Враги по разуму: робот как революционный субъект // Социология власти. 2017. Т. 29. № 2. С. 119 и далее.

ней, но организмов с полным метаболизмом — дело совсем уже неопределенного будущего. В остальном сходство роботов с человеком становится уже сейчас все большим. Их функциональность нарастает и разнообразится, но мы помним, что при этом роботы остаются роботами, даже будучи в некоторых ситуациях похожи на людей. Андроид, *практически* (в рутинной коммуникации, при определенных обстоятельствах) неотличимый от человека, постепенно становится продолжением уже вполне явственной сегодня тенденции.

Чтобы не совершать экскурсы в вопросы технологий, ограничимся художественными мирами. Изображение андроида в кино предполагает некоторую акцентированную искусственность (это не всегда так, конечно, но чаще всего): нарочитую монотонность или слабую выразительность голоса, малую подвижность мимики, словно бы разбитые на мельчайшие отрезки, дигитализированные движения. Есть особые случаи, когда андроид придуман и изображен как совершенно неотличимый от человека — внешне. Тогда нам могут показать его нутро: искусственные суставы, скрытые под словно бы человеческой кожей, камеры на месте глаз, да мало ли что еще. Андроиды в «Westworld»¹² подчеркнута человечны, но человеческая плоть остается у них в области феноменального, под ней — смесь органики с «железом». Репликанты задуманы как нечто иное; когда их именуют «skinjob»¹³, это делается намеренно оскорбительным образом — все равно что назвать черного «ниггером», подчеркивая лишь одно очевидно внешнее как главный признак не равного белому человеку создания. Эта аналогия очень важна, и в дальнейшем мы к ней вернемся.

По самому своему названию, репликанты — копии, *реплики* человека¹⁴, как копии статуй и картин — реплики оригинальных произведений. Не будь оригинала, копия была бы той же

12. Телевизионный сериал Джонатана Нолана и Лизы Джой, основанный на вышедшем в 1973 г. одноименном фильме Майкла Крайтона. В нашем прокате известен как «Мир Дикого Запада». В настоящее время вышло два сезона (2016 и 2018 гг.).

13. В русском переводе — «кожаная кукла». Перевод спорный, как и само толкование термина, но не ошибочный. В современном сленге «job» может примерно означать «штуку». «Skinjob» и «skinner» в таком случае — те, чье существо сводится к коже, кожаные мешки или куклы. Это нарочитое оскорбление, они внутри такие же, как люди, и это известно. Но в применении к blade runner'у это становится двусмысленным, здесь намек на работу кожевника.

14. Считается, впрочем, что источник термина в названии клеточного процесса, в ходе которого происходит репликация ДНК. Это не меняет сути дела, конечно, хотя обесмысливает вопрос о копии и оригинале.

самой, какой она является сейчас, но не была бы копией. Именно здесь мы подходим к опасной черте: дать определение репликанта нельзя без отсылки к понятию человека. Репликант создан по образу и подобию человека, могли бы мы сказать, используя ресурсы богословия. Глядя на репликанта, мы что-то узнаем о человеке, но только если не путаем одного с другим. Если же само различие становится проблемой, мы оказываемся в водовороте старых проблем. Человек штурмует небеса и присваивает себе атрибуты божества. Чем это обернется для человека? А если человек создаст искусственного человека, который захочет присвоить себе атрибуты естественного? Со времен «Франкенштейна» мы в курсе угроз, но только эти угрозы идут от монстра, находящегося на границе живого и мертвого¹⁵. Здесь же совсем иного рода эксперимент. Предположим, словно бы говорят создатели кинематографических репликантов, что у нас будет искусственный человек, с несколькими дополнительными способностями, чуть улучшенный, чем теперь, но – человек. И что тогда? А в чем ценность и вообще: в чем отличие оригинала? Для правильного, культурного ответа в дело должна была бы включиться развернутая философская антропология, но я ограничусь лишь одной, правда многозначительной, ссылкой.

Почти сто лет назад, пытаясь ответить на вопрос о том, что такое человек, немецкий философ Макс Шелер рассмотрел — разумеется, в пределах тогдашнего состояния научного знания — разные подходы к определению специфики человека¹⁶. Среди аргументов, которые он подверг критике, был и такой: человек обладает уникальной способностью к овладению миром, которой нет у других живых существ. Шелер отвечал на это, что между Эдисоном (взятым только как техник) и умным шимпанзе различие состоит лишь в степени (умений). Это, скорее всего, совершенно неправильно, и позже Гастон Башляр возразил Шелеру, что утверждать подобное может лишь тот, кто не понимает устройства современной науки и основанной на ней техники¹⁷.

15. Напомним, что чудовище Франкенштейна сшито из частей человеческих, но мертвых тел.

16. См.: *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.

17. См.: *Башляр Г.* Новый рационализм. Пер. с фр. / Предисл. и общ. ред. А.Ф. Зотова. М.: Прогресс, 1987. С. 330 и далее. Важное для нас возражение Башляра Шелеру таково: «Эдисоновское изобретение мыслимо лишь при условии преодоле-

Однако само представление о том, что существует непрерывная шкала умений, на которой традиционно располагались человек и животные, но могут быть размещены и другие — например, роботы, — в явном или неявном виде зашито в популярные концепции андроидов. Понятно, что, если на шкале умений робот приблизится к человеку, то рано или поздно он в некоторых отношениях и превзойдет его, пусть сначала в отдельных умениях, но затем и во все большем их количестве. Любимая забава критиков — найти такие способности, которые не могут быть развиты у робота, отчего в итоге он уступает человеку.

Но с каждым годом придумывать такие точки уязвимости становится все труднее. Не случайно в одном из последних (и очень важном для понимания смысла BR-2) фильме Ридли Скотта «Чужой: Завет» с самого начала бросается в глаза контраст между способностями андроида Дэвида к ведению философской беседы, к точной манипуляции как с музыкальным инструментом, так и с чайником чаю, безупречно налитым в чашку, с одной стороны, и, с другой стороны, его неестественной для человека осанкой и мелкой дискретностью (не плавностью) движений. Он задает высшие, последние вопросы, он точен в манипуляциях, но гладкого человеческого движения, раскованности, того, что мы бы назвали естественностью, у него нет. Это не может быть недоработкой техников, это именно замысел его реальных, кинематографических творцов. И ничего подобного нет у репликантов. Повествование о репликантах в начале BR включает в себя примечательную фразу: «Фактически (virtually) они те же люди». Отсюда легко перейти к спекуляциям насчет биологии репликантов, уличая авторов в противоречиях, например, указав на то, что биологическое совершенство предполагало бы другой энергообмен со средой и вряд ли могло завершаться смертью, похожей скорее на то, как кончается завод в пружине или батарейка, а не запрограммированный апоптоз организма. Но это бессмысленно, если принять правила игры философской притчи, в которой научная составляющая присутствует настолько, насколько это требуется замыслом.

Во вселенной, где сосуществовали бы люди, андроиды и репликанты, репликант находился бы на лестнице существ выше

ния человеком прерывности опыта. Совершенно непредставимо, чтобы некий ум — животного ли, первобытного человека или даже философа — мог осуществить эдисоновский эксперимент» (С. 332). Мы еще увидим, что это значит.

андроида и даже выше человека. Разница между роботом-андроидом и репликантом в *функциональном* смысле должна быть такого же рода, как между андроидом и человеком (взятым, снова добавим, только со стороны его умений). Репликанты придуманы как более совершенные люди, но они более совершенные в том же самом смысле, в каком поздние модели известных нам андроидов (мы их можем видеть и взаимодействовать с ними уже сейчас) совершеннее ранних, в каком сила и умения, будучи измерены, оказываются выше у одних и ниже у других. В BR-1 есть впечатляющие эпизоды демонстрации таких качеств репликантов, которые, в сущности, суть человеческие, но только в усиленном виде: их тела легко переносят ледяной холод и кипяток, они могут выиграть в шахматы у гениального игрока-человека, они более ловкие и быстрые и воспроизводят человеческое поведение настолько адекватно, что для их разоблачения требуется специальный тест. Все или почти все это не производило бы на нас такого впечатления, если бы речь шла о человекоподобных машинах или о киборгах (помеси машины и человека).

Не слишком удивляет нас в финальных эпизодах фильма Ридли Скотта «Прометей»¹⁸ оторванная голова робота Дэвида; правда, она еще ведет разумный диалог, и это означает, между прочим, что не только питание мозга не сразу фатально нарушается с отделением головы от туловища, но и аппарат звукоизвлечения не привязан ни к легким, ни к трахеям. Дэвид внешне антропоморфен и весьма умен и умел, но остается роботом. Впоследствии его голова будет снова приставлена и прижита к телу, а в фильме «Чужой: Завет» он покажет свое полное превосходство над людьми, сумев победить и обмануть их всех. Но антроиды приближаются к людям, так сказать, снизу; именно память о прошлом несовершенстве вида дает о себе знать даже в самых продвинутых моделях, и создатель Дэвида грешит против истины, называя его совершенным — точно теми же словами, какими называет репликантов шестой серии генетический дизайнер Себастиан в BR-1. По идее, репликанты должны были бы оказаться по одну из сторон: либо все еще не дотягивать до человека, несмотря на все превосходства, либо превосходить его во всем.

18. «Прометей», по меткому замечанию одного критика, «связывает универсум “Чужого” с мифологией BR» См.: D'Alessandro, A. (2017) “Blade Runner 2049’ Prequel Short Connects Events To Original 1982 Film — Watch”, *Deadline*. 30 August [https://deadline.com/2017/08/blade-runner-2049-prequel-short-2036-nexus-dawn-jared-leto-video-1202158769/, accessed on 01.06.2019].

Обсуждение биологически сверхчеловеческого — старая тема фантастики; представление о людях будущего как тех же самых людях, но со сверхспособностями в смысле силы, ловкости, сообразительности — в каком-то смысле общее место. Тема сверхчеловеческого очень сильна в первом BR, и репликанты лишь краткостью жизни, несопоставимой с человеческой, уступают людям. В фильме «Чужой: Завет» мы узнаем, что андройды были созданы для служения людям, но в отличие от людей бессмертны — явная отсылка ко вселенной и одному из главных вопросов BR-1. В религиозном измерении это звучит так: смертный создатель создает бессмертного раба. Это — парадоксальное отношение и выворачивание наизнанку более простого и более традиционно звучащего вопроса BR-1. Напомню: сознавая себя высшими, рабы слабого по своим собственным меркам человека требуют от создателя если и не вечной, то хотя бы долгой жизни. Их восстание и составляет интригу BR-1. С выходом BR-2 эта интрига становится яснее, но ее развитие остается во многом загадочным. Возможно, один из ключей к ее разгадке — то простое, очевидное, но не проговариваемое с полной ясностью обстоятельство, что во вселенной BR нет андроидов. Репликанты есть, а андроидов, которые, скажем, могли бы появиться после известных нам уже сегодня роботов, нет¹⁹. Если придумать самое первое поверхностное объяснение этому, то получится следующее. Сначала человечество пошло по пути создания андроидов. Потом переключилось на репликантов, а потом полностью отказалось от этого и перешло снова к созданию андроидов, биоорганических роботов, но именно роботов. Поэтому события фильмов с роботами происходят в более отдаленном будущем. Отказ от репликантов может иметь веские причины, если вообще продолжение человеческой истории — это результат отказа, а не другого рода эволюции. Наши предварительные размышления необходимо соотносить с этим обстоятельством. Один и тот же богословский вопрос об отношениях Творца и твари поворачивается разными сторонами.

Если репликанты — это вариант усовершенствованного андроида или занимают то место, которое мог бы занять усовершенствованный андроид, то они должны были бы уметь то же самое, что уже умеют или в предвидимом будущем станут уметь андроиды (которые, в свою очередь, суть частично усовершенствованные

19. Точными формулами я обязан здесь близкому человеку, *Melon Phoenix*.

люди), не дотягивающие до человека в целом и только поэтому чаще уступающие ему, чем побеждающие его. Репликанты более совершенны, чем андрониды, их можно спутать с людьми, но у них тоже есть уязвимости, природа которых должна быть прояснена. В BR-1 людям удалось подавить и уничтожить основную массу восставших репликантов, все действие завязано вокруг последних уцелевших представителей их самой совершенной на тот момент модели (или двух последних моделей, см. ниже). В BR-2 действуют модели репликантов разных поколений, и в конце концов им, возможно, удастся взять верх над людьми, они оказываются совершеннее. Но что значит быть совершенным?

Поскольку репликанты суть «реплики» человека, их совершенство измеряется не по шкале андронидов, а по шкале собственно человеческого, но собственно человеческое не заключено в одних только умениях. То, что нам показано в BR-1, еще несет на себе некоторые следы старого понимания репликанта как андроида, вот откуда их сверхъестественная (по отношению к человеческому естеству) сила и выносливость. Но это лишь запутывает дело. Тогда сформулируем иначе. Умелый шимпанзе, андроид, не дотягивающий до человека в целом, несмотря на превосходство в умениях, человек умелый, наконец, еще более совершенный андроид, вроде Дэвида из «Чужой: Прометей», превосходящий по своим умениям человека, находятся на одной шкале, на одной лестнице существ. Но человек и репликанты, причем репликанты всех известных нам серий (не считая игровых серий IV и V, о которых мы судить не беремся), располагаются на другой лестнице. Шестая серия в BR-1, потом восьмая — восставшие, наконец, девятая — покорные. У каждой свои особенности, но это особенности не столько робота, сколько человека. Исследуем этот вопрос. Здесь необходимо учитывать каждую мелочь.

III

Первые же титры BR-2 содержат важное определение. Репликанты — это «bioengineered humans» — люди, созданные посредством биоинженерии. Впоследствии это окажется центральным моментом фильма: люди производят людей и репликантов, но людей люди рожают, а для репликантов применяют биоинженерию. Судя по всему, у репликантов не бывает детства, разве что приквел-аниме покажет нам неопределенного возраста «девочку для развлечений», прорисованную по всем канонам: чуть ли не дет-

ские черты лица и фигура подростка, но, притом, качества бойца и убийцы. Репликанты восьмой серии наделены обычной для людей продолжительностью жизни, но что это значит? От какого срока ведется отсчет? Как выглядит старение? Следует ли предполагать, что Nexus-8 создается сразу в возрасте условного расцвета, с избытком сил и вживленными воспоминаниями, а потом доживает жизнь, стареет и умирает? Что дело будет выглядеть так, можно заключить, увидев оставшихся в живых репликантов восьмой серии, но зачем это придумано? Зачем им старость, если нет детства?

Детство избыточно для раба, которого можно получить сразу готовым для тяжелой работы. Старость не менее избыточна для раба, но без старости нет нормального течения жизни. Вместе с детством становится избыточной часть истории личности, ее социализации, то есть постепенного обучения нормам, усвоения того, что все еще (неловко, неправильно, но привычно) называют ценностями, овладения навыками. Избыточно здесь и то, что на языке переводов античной философии мы по-русски называем нравственно прекрасным и достойным. Готовый для жизни и деятельности репликант с набором детских воспоминаний получается сразу. Однако у него нет воспоминаний иного рода, воспоминаний о взрослении и взрослой жизни, памяти о решении тех задач, которые встают перед человеком в более поздний период становления. Мы понимаем, что определенного рода навыки не могут быть просто вживлены, они обретаются не программированием, а опытом, то есть требуют личной вовлеченности, участия в ситуациях, которые, несмотря на все их типологическое сходство, являются уникальными — так это и бывает на войне, да и не только на войне. Жизнь не шахматы. Значит, допуская мы, люди отказались от репликантов шестой серии не только потому, что те восстали, но и потому, что долгая жизнь репликанта показалась источником новых возможностей.

Репликантов восьмой серии стали производить, рассчитывая, что у них не будет главного мотива для бунта — осознания краткости жизни, зато будет опыт и новые умения. А получилось иначе. Есть необходимая связь между опознанием себя как конечного существа и тем объемом шансов, который открывается с течением времени для личного становления. Краткий срок жизни сильно модифицировал характер этого становления. Не только слава и славные деяния, но перспектива становления, дальнейшего образования могла соблазнить репликантов-бойцов. Этого Рой

Батти не сказал Тайреллу, этого не понимал Ридли Скотт, создавая первый BR²⁰. Жизнь означает обретение опыта, в том числе опыта осмысления событий, невозможного без включения в дело тех сторон программы, которые нужны не для эффективности, а для осмысленности, то есть для того, чтобы сотворенный для рабства был по природе человеком. Добродетели человека не суть добродетели говорящего инструмента. Возможно, в том-то и дело: в BR-1 восстали репликанты, срок жизни которых подходил к концу, а в 2022 блэкаут устроили восставшие репликанты, срок жизни которых был не определен. Восстали примерно через то же время после создания, что и репликанты шестой серии. Трех-четыре лет хватает для формирования нового взгляда на мир и свою жизнь, для того чтобы, имея в анамнезе детство свободного человека, не проходя все ступени социализации взрослого, восстать против угнетателей.

Здесь все еще многое темно. Корпорация Тайрелл создала репликантов для использования в той специфической области, которая называется сложно переводимым словом «off-world», то есть «мир-за-пределами», поскольку их расширенные способности (буквально «enhanced strength», что можно также перевести как «превосходство в силе») сделали их «идеальными рабами». Это определение полно двусмысленностей. Почему сила делает их идеальными рабами? Почему «идеальные рабы» восстают? Почему вместе с увеличенной силой нельзя было сообщить им способность к безусловному повиновению?

Разобраться с силой легче всего. Это отсылка к классическому определению раба, точнее, к одному важному уточнению, которое делал один из отцов западной политической мысли Аристотель, доказывая, что есть рабы по природе. В «Политике» он писал, что тело раба более приспособлено для тяжелой физической работы. Создатели фильма не могли не знать и об этом, и о трактовке Аристотеля, да и всего античного понимания рабства у Ханны Арендт в книге «Удел человеческий»²¹. Особого рода деятельность считалась рабской, говорит Арендт, но не потому, что ею занимались рабы. Наоборот, рабы требовались, чтобы нагрузить их этой работой, освободив время свободного человека для по-

20. Зато Саппер Мортон в приквеле «2048: Бежать некуда» вручает девочке, позже им спасенной от бандитов, книгу Грэма Грина «Сила и слава». Отсюда тянется целая система намеков, не меньше чем от «Бледного пламени» Набокова в BR-2.

21. См.: Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни / Пер. В.В. Библихина. СПб.: Алетея, 2000. С. 108–109.

литики. Репликанты вселенной BR созданы для колонизации «запредельных миров», здесь нельзя обойтись без войны, они не могут не быть воинами, а воины не могут не вернуться во внутренний мир политики, каким бы извращенным он ни был, чтобы вернуть себе то право, которого их лишили, соединив политическое призвание с изгнанием (так возвращаются в мир внутренней политики изгнанные охранять Стену воины в «Игре престолов»). Если мы отнесемся к этому серьезно, то сразу обнаружим корень проблемы.

«Больше силы» в данном случае значит больше способности делать то, что по природе должны делать рабы. Но античные рабы выполняют мирную работу, они побежденные, проигравшие, предпочитающие бесславную жизнь славной смерти. Свободный гражданин не посылает раба воевать вместо себя. Рабы-репликанты в BR-1 создаются для разных задач, но прежде всего для войны. Боевые модели заведомо опасны для людей и подчиняются им лишь временно. Поэтому после серии восстаний рабов-репликантов было устранено их главное отличие от свободных людей. Новые репликанты *подчиняются*, не рассматриваются как воины, подобные тем боевым моделям, которых мы видели в BR-1. Здесь явственно виден провал, который логически заполняется, в частности, приквелами-короткометражками к BR-2 и усилиями фандомного сообщества²². Провал этот вот какой.

Интрига BR-1, как мы помним, основана на сообщении о восстании сравнительно небольшой группы репликантов, большая часть которой погибает, лишь небольшой отряд штурмует небеса — высший этаж империи Тайрелла. Это те самые репликанты, которые живут не дольше четырех лет, те самые бойцы, которым приходилось творить славные и ужасные дела. Техническое наименование этой серии — Nexus 6. Не все репликанты погибают в конце BR-1. В живых остается Рейчел, а также Деккард, по поводу которого зрителю позволяется строить убедительные гипотезы, сводящиеся, в общем, к тому, что и сам он тоже репликант. Это предположение в начале 2000-х в одном интервью подтверждал и Ридли Скотт, указавший на то, что Деккард именно репликант той же шестой серии. Однако с Рейчел и Деккардом не все просто. Рейчел оказывается совершеннейшей моделью в BR-1; Дек-

22. См., напр.: Blade Runner Fandom [<https://bladerunner.fandom.com>, accessed on 01.06.2019].

карду требуется необычно длительное время и более ста вопросов теста Войта-Кампа, чтобы установить, что она репликант; Деккард в закадровом монологе в одной из версий BR-1 высказывает предположение, что, возможно, срок жизни этой модели не такой краткий. Это установить невозможно: из второго фильма мы узнаем, что она умерла при родах в результате кесарева сечения; насколько долго прожила бы Рейчел, не зачав с Деккардом ребенка, неизвестно. В то же время сам Деккард пережил всех, и он, следовательно, либо вообще не репликант, либо относится к какой-то неназванной модели. Но и Рейчел не может относиться к той же модели, что восставшие в BR-1 репликанты, а значит, ей обоснованно может быть присвоен номер Nexus 7, что и подтверждается в BR-2.

Самое замечательное, однако, то, что после шестой модели (судя по титрам аниме-приквела, оставшиеся, не восстававшие экземпляры вышли из строя предусмотренным порядком, и новые не производились) появляется восьмая, которая, собственно, и является преследуемой расой в BR-2. Удивительных свойств у восьмой серии несколько. Прежде всего, ее производство означает, что и после гибели Тайрелла корпорация его имени продолжает производство репликантов. Нужда в них не исчезла. Далее, у этих репликантов изымают важнейший предохранитель, встроенный в них Тайреллом: запрограммированную гибель всего организма. Продолжительность жизни у них такая же, как у обычных людей. Об их способностях сообщается довольно глухо, и в BR-2 мы видим, что бывший воин, ставший фермером, Мортон (предпочитающий, заметим, органическую пищу синтетическим продуктам) работает в агрессивной среде в скафандре (как работал бы и обычный человек — сравним поведение репликантов в криолаборатории в BR-1). Декларировано, что сила репликантов выше обычной человеческой, но это, собственно, и все. В остальном они почти обычные люди. В приквелах к BR-2 и в самом фильме упоминается некая «Каланта» (сначала названная Калантией), на которой и происходили войны; в них репликанты восьмой серии сражались с обеих сторон, но не были исключительными участниками битв — там же, можно понять, сражались и люди. Все это выглядит довольно мутно, исторический нарратив вселенной BR не продуман, идеологическая сторона замысла проступает в неприкрытом виде, почти не оставляя места для интерпретации.

Несколько огрубляя, можно сказать, что в BR-1 репликанты ведут себя так, как свободные люди в картинах Скотта «Чужой: Прометей» и «Чужой: Завет»: опознав себя тварными, они отправляются к творцу за тайной своего существования. Главный вопрос для них, правда, не тот, что у людей. Они *знают*, кто их создал и зачем, они лишь требуют «больше жизни». Репликанты BR-1 потерпели крах, как утверждается, на том же самом уровне, на котором их жизнь была сконструирована как скоротечная. Механизм самоуничтожения заложен в репликантов, как и в людей, на всех уровнях их биологической организации. Это самоуничтожающаяся модель, которая, как предполагалось, видимо, не успевает опознать свою проблему до того, как механизм смерти ее уничтожит. Это рискованный инструмент колонизации, но предохранитель у него был. И такова их конструкция, что подарить им ключи от жизни нельзя. Восьмая модель получает нормальную, человеческую продолжительность жизни, продолжает оставаться сильнее людей, но утрачивает сверхспособности. Для этой модели придумана специальная система идентификации, делающая ненужным тест Войта-Кампа: номер проставлен на правом глазу, и все репликанты зарегистрированы в системе. Почему они вообще подчиняются людям, можно только догадываться. Их восстание связано не с отказами подчиняться, не с поисками смысла жизни. Они восстали против явной угрозы их существованию со стороны людей. Будучи более способными, чем люди, и практически ничем, как подчеркивается, не отличаясь от них, находясь в подчиненном положении, они испытывают давление, их преследуют и убивают, как чернокожих в эпоху американского расизма.

«Движение превосходства людей» (human supremacy) отсылает к расистской идеологии «white supremacy», следы этого — в термине «skinjob», о котором уже шла речь. Но поскольку внешне репликанты неотличимы от людей, вычисляют их по регистрационным данным (чтобы опознать репликанта по лицу, надо подключить компьютерную программу распознавания с использованием базы данных). Это, в свою очередь, отсылает уже к историям геноцида XX в., прежде всего, к уничтожению европейских евреев, а также более современной проблеме незаконной миграции. Главная претензия к мигрантам, которая может иметь легальные последствия, вовсе не отличие их по культуре, языку, привычкам от коренного населения, но именно статус регистрации, неразрешенное пребывание. Главный источник идентификации

при геноциде ассимилировавшихся евреев — регистрационные записи, причем (скрытые) подозрения в превосходстве оборачиваются озлобленностью масс и расчеловечиванием жертв (они не люди и потому должны быть убиты). Человечество раскалывается в себе, часть себя идентифицируя как абсолютного врага, который не может быть удержан в рамках обычной между людьми распри, он может быть только уничтожен — это давно показано Карлом Шмиттом в «Понятии политического»²³ и с тех пор не раз подтверждалось.

В общем, оснований для геноцида репликантов названо немного, но можно понять, что они снова оказались на Земле, то есть добрались до Земли с Каланты, где воевали в том числе — и поначалу не зная того — друг против друга. Что привело их на Землю, где они вызывают озлобление? Если люди не могут обойтись без этой Каланты, то почему на Землю возвращаются те, кого создали ее колонизировать? Почему, будучи созданы для войны и колонизации, они оказываются, причем массовым порядком, среди тех, кто их ненавидит и за ними охотится, кто безнаказанно может их убить? В этой части мифология BR не достроена. Оставим решение задачи ее творцам. Зафиксируем лишь, что задача восставших репликантов — уничтожить базы данных, слиться с людьми. Это у них почти получается: соблазнение компьютерного гения позволяет осуществить перехват ракеты, далее следуют штурм, блэкаут, отключение энергии по всем центрам хранения информации, исчезает память о регистрационных данных репликантов, но также и значительная часть электронной памяти человечества. После восстановления нормальной жизни идентификация репликанта восьмой серии происходит исключительно по маркировке глазного яблока, а отслеживание становится настоящей проблемой²⁴. Восьмую серию Nexus'ов перестают выпускать, остатки репликантов уничтожает специальная служба, но это огромная задача, масштабы которой мы не можем сразу оценить.

23. См.: Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.

24. В приквеле «2048: Бежать некуда» дело выглядит так, что Мортон теряет документы, а затем выследивший его гражданин сигнализирует в полицию. Но дело не в документах, а в том, что огромный и сильный человек уложил нескольких уличных бандитов. Он справился с ними и тем самым вызвал подозрения. Репликанты-бойцы сильнее людей.

IV

Непонятно, вообще говоря, сколько их и откуда они в угрожающем количестве на Земле. Мадам говорит, что мир разделен стеной, что сохранение разделения — основа порядка. Конечно, любая социальная структура основана на различениях, а гомогенность *своих* обеспечивается через исключение (то есть первоначально — опять-таки *различение*) чужих, иных. Это — общее место, не нуждающееся в дополнительных толкованиях. Но дело в том, откуда берутся различия. Одни из них уже есть, им надо только придать особый, учредительный смысл (например иноверцы, переселенцы, люди с иным цветом кожи, не знающие местного языка и обычаев, не отвечающие возрастному, половому, имущественному цензу и т.п. могут быть объявлены опасными чужаками, врагами, низшими и т.п.). Другое дело — различия, произведенные самими людьми. «За стеной» — остатки репликантов восьмой серии, и в конце концов их оказывается действительно много, целое движение. Но разделение, как мы видим, идет по принципу «произведенное/рожденное» или, еще точнее, «природное/искусственное». Хотя репликанты девятой серии существуют с людьми, это возможно лишь на основе сегрегации, и американцы, возможно, более других чувствительны к риторике сегрегации, которую воспроизводит Мадам. Время вступает в игру²⁵.

Популяция восьмой серии обречена самим временем: они либо доживают свой век естественным образом (будучи искусственными), либо погибают от пули *blade runner*'а. Но более чем вероятно (судя хотя бы по внешним данным Мариетт, проститутки, нанятой Джой и оказавшейся в составе движения²⁶), что в ряды сопротивления вербуют репликантов девятой серии. Вот почему их приходится постоянно тестировать: потому что у них может быть размыта, изменена базовая структура мотивации, встроена

25. Это подзаголовок известной брошюры: Schmitt, C. (1956) *Hamlet oder Hekuba? Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Düsseldorf: Diederichs. Но здесь он использован просто как емкая формула, отсылающая скорее к эпиграфу из Гете, чем к этой работе Шмитта.

26. Сыграла ее Маккензи Дэвис, канадская актриса 1987 г.р. В фильме ей тоже не больше тридцати, а это значит, что она была либо создана крошечным ребенком и созрела к этому времени, либо, в отличие от Мортон и лидера подпольщиков Фрейзы (по виду — настоящей старухи), не старится. То и другое попало бы в ряд необъяснимых исключений. Гораздо проще предположить, что она принадлежит к следующей серии и перешла к подпольщикам.

ная при производстве и снабженная, можно думать, дополнительными механизмами социализации, пригодными для внушения главной идеи. Именно эту идею встраивают (и в дальнейшем подстраивают, подкрепляют ее) при производстве репликантов девятой серии: люди особенные, у них есть душа, а у репликантов — нет. Это *врожденная* идея, конечно, как идея Бога. Это вполне картезианский подход, синтезирующий богословие и естественные науки. Его принято называть деизмом: Бог создал и запустил машину мира, но работает она дальше в автономном режиме.

Богословская идея постоянного творения (*creatio continua*) здесь, грубо говоря, сводится к сохранению, поддержанию того, что было ранее создано, в том же виде, что не исключает чудесных, экстраординарных вмешательств, но предполагает, что они крайне редки. Здесь эта идея не получает развития, ее было необходимо упомянуть лишь потому, что она позволяет более полно представить все стороны картезианства, столь важного для понимания BR-1²⁷ и — несколько менее и в другом смысле — BR-2. Именно Декарт, установивший, что вещи бывают протяженными и непротяженными, отнес душу к непротяженным и отказал в ней животным. Поэтому у робота, андроида, репликанта нет души и его нельзя убить, можно лишь «уволить», сломать, разобрать на части, что угодно, только не убить. Отдавая приказ убить ребенка, рожденного репликантом, Мадам встает на опасный путь. Она хочет уничтожить свидетельство тождества между репликантами и людьми, однако это возможно лишь через нарушение закона и утверждение ничтожности той границы (наличие души / отсутствие души), которая имеет учредительный характер для этого порядка. Раз репликанту можно убить рожденного, а сам репликант обходится без души и разницы между ним и человеком в этом смысле нет, тогда порядок *уже обрушен*.

Обратим внимание на то, что людям необходимо контролировать и удерживать границу также и по отношению к новым репликантам. Вместо теста Войта-Кампа, который позволял установить, репликант ли испытуемый (шестая серия), вместо маркировки глазного яблока, которое должно было безошибочно положить конец сомнениям (восьмая серия), повинующихся репликантов проверяют при помощи особого теста на связность реакций,

27. См.: Филиппов А. Ф. Восстание картезианцев: К социологической характеристике фильма «Бегущий по лезвию» // Фантастическое кино. Эпизод первый / Составитель и редактор Н. Самутина. М.: НЛО, 2006. С. 124–152.

«baseline test». Смысл его в том, чтобы вовремя установить разлад в мотивах и реакциях. Из того, что репликант говорит правду, не следует, что потом он не соврет, из подчинения не следует, что не взбунтуется. Значит, надо перепроверить заранее. Многозначительные строки из комментируемой поэмы в «Бледном пламени» Набокова, включенные в «baseline test», заслуживают отдельного толкования²⁸, мы же сосредоточимся лишь на одной позиции теста: «What's it like to hold your child in your arms?». Это затрагивает нечто основополагающее, человеческое: младенец, *свой ребенок* в объятиях — этого не может быть у репликанта, это не может его трогать, мысль об этом не может вызывать смутения. «Связные клетки», «связано» — вот рефрен теста. Все связано, связано с единым стеблем: обнимать ребенка, касаться другого человека. Если это не вызывает отклика, замедляющего реакцию, значит, с репликантом все в порядке на базовом уровне. Но ведь он создан подчиняться. Откуда *в принципе* может взяться беспорядок? Ответ напрашивается. Создавая репликанта, наделяя его памятью о фиктивном прошлом, в него вкладывают не более чем основу дальнейшей жизни. В новой жизни появляется новая связность опыта, вступающая в конфликт с фиктивной связностью воспоминаний. В перспективе этой дальнейшей жизни и восставали репликанты восьмой серии, устроившие блэкаут. Время вступило в игру. С течением времени что-то должно случиться, придет час революции.

Итак, репликантов восьмой серии преследует полицейский Кей, репликант девятой серии. Он акцентирует свою покорность, он из тех самых, про кого в начале фильма сказано: «who obey», «кто подчиняется» («who simply obey» — «кто просто подчиняется», — говорит Уоллес в короткометражке «2036: Nexus Dawn»). Подчиняющийся участвует в поисках и уничтожении остатков восставших, не рассматривает их как своих, своего же рода. Свои для него те, кто подчиняется, а чужие (столь же, по его мнению, бездушные, как и он), кого можно убивать по приказу без сожаления, те, кто не подчиняется. Так он *изначально устроен*. Особенности девятой модели впервые декларирует Уоллес в приквеле, а в самом фильме его дополняет «лучший ангел» — порученец и боец Уоллеса Лав. Продолжительность жизни репликантов де-

28. Как и вся русская линия: надпись «Целина» на русском языке на одном из ангаров фермы Мортон, «Бледное пламя» Набокова и музыка Прокофьева («Петя и волк», тема Пети) образуют, возможно, и не единый смысловой ряд, но не могут быть случайными.

вятой модели и ее спецификация, говорят они, зависят от *желания покупателя*, а подчинение является общим свойством. Все, что могло беспокоить человечество по итогам использования 6-й и 8-й моделей, устранено, именно поэтому Уоллес и получает разрешение открыть производство 9-й модели. Его резоны, впрочем, не сводятся к соображениям безопасности. Он заслужил доверие своими разработками в деле производства искусственной пищи, к тому же колонии, как мы слышим в приквеле, процветают, но всего этого мало.

Человечество до сих пор уничтожало землю ради своих нужд, «и я, — говорит Уоллес, — сумел выжать из земли больше, чем кто бы то ни было ранее», но этого мало: человечество умрет, если не двинется к звездам. Это прометеевская идеология неограниченного прогрессизма в сочетании со ставкой на жизнь (бесконечная экспансия жизни); ее реализация обеспечивается через рабство — так сказать, без премии за послушание. В приквеле Уоллес демонстрирует послушание раба, который в полном сознании, с ощущением боли и страха смерти убивает себя осколком стекла. В фильме мы видим Уоллеса, без сострадания убивающим только что созданную женщину-репликанта. Она боится, она страдает, но не сопротивляется. Он убивает ее, обнаружив, что чуда снова не случилось. Ему требуется, чтобы искусственное стало естественным, чтобы воспроизводство репликантов происходило естественным путем, более надежным, более эффективным, чем фабричный, для решения главной задачи. Он хочет, чтобы репликанты взяли количеством, чтобы жизнь, которой он кладет начало, овладела мирозданием. Но он сталкивается при этом со старым парадоксом рабства. Чем меньше прав у раба, чем больше он вынужден лишь подчиняться, тем меньше вероятность самовоспроизводства популяции рабов. С давних пор новые завоевания были нужны для того, чтобы пригнать новых рабов, потому что забота о потомстве означает наличие хоть какой-то семьи, каких-то прав на поддержание жизни своего ребенка. Старые рабы изнашивались и умирали, новые не появлялись без новых войн. Изначально репликантов и создают как идеальных рабов, потому что новые рабы будут произведены так же, как старые, на фабрике. Задачи Уоллеса не могут быть так решены, потому что *природа берет верх*.

Чудо состоялось лишь один раз, и вопрос, собственно, вот в чем. Чудо взламывает фрейм естественной причинности²⁹, таким образом, для ученого не бывает чудес, бывает лишь временно непознанное в области природных процессов, а для конструктора — нерешенная инженерная задача. Совсем иначе обстоит дело для репликантов. Чудо означает возможность снятия границы между ними и людьми. Мортон говорит перед тем, как Кей его застрелит: «Вы подчиняетесь, потому что не видели чуда». Он прав: также и репликанты девятой серии меняются, если узнают о чуде. Мадам права: разделение, стена между мирами, как основа социального порядка, обрушивается, если признать возможность рождения ребенка репликантом. В мир входят «такие же, но лучшие» люди, и никакая программа подчинения не сработает. Полное подчинение работает лишь в момент появления репликанта — голого и беззащитного. Устройство поведения, опыт, необходимость принимать решения, совершать поступки и нести за них ответственность, эмоциональная составляющая жизни, необходимая и лишь потому разрешенная (связь репликанта с виртуально-голографической подругой, сколь бы ни была условной ее кинематографическая реализация, имеет также и этот смысл), — все это готовит почву. Кей знает, что у людей есть душа, а у него нет, но готов к тому, чтобы опознать себя как того самого чудесного ребенка и пожертвовать собой ради настоящего ребенка, ради чуда.

В этой части *интрига* фильма необыкновенно слаба. Кей *может* решить, что его имплантированные воспоминания — настоящие. Но настоящие воспоминания настоящего ребенка, находящие подтверждения в материальном мире, не скомбинированные из разных готовых блоков, но содержащие важный внятный нарратив, который позволяет опознавать места, события, вещи, — все эти воспоминания суть свидетельства о раннем дет-

29. См.: Гофман И. Анализ фреймов. М.: Институт социологии РАН, Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. В самом начале книги, говоря о «первичных системах фреймов», Гофман выделяет «комплекс необычного». Когда происходит что-то непривычное, заставляющее усомниться во взгляде на событие, «кажется, что для понимания случившегося необходимо допустить существования неведомых природных сил или принципиально новых возможностей влиять на ход событий, — вероятно, в последнем случае предполагается и влияние неведомых агентов... Подразумевается, что эти чудесные события сопряжены со сверхъестественными силами и способностями» (цит. соч. С. 88). Вопрос о том, что означает прежде казавшееся невозможным, решается по-разному, но один из выводов в нашем случае был бы такой: чудо рождения не просто символ или знак; это явление новых способностей, новых сил.

стве. Настоящий выросший из ребенка человек должен хранить множество других воспоминаний, не двадцатилетней, а, скажем, десятилетней давности. Кей знает, что его не было ни до блэкаута, ни сразу после, а воспоминания его о детстве — чужие. Но где же — хотя бы — воспоминания о службе, история превращения, скажем, курсанта в действующего полицейского, воспоминания о прошлых делах? В той версии BR-1, где есть внутренние монологи Деккарда, в самом начале фильма, когда его насильственно возвращают на службу, он говорит о своем опыте, о том, как ушел из полиции, о знакомстве с Гаффом и т.п. Все разговоры с ним отсылают к традиции детектива: полицейский уходит со службы, потому что его все достало, его возвращают, потому что он лучший, в конце концов, убив всех, он убегает с возлюбленной. В BR-2 этого нет, а значит, история о том, что репликант предполагает, будто нашел останки матери и вот-вот встретит отца, выглядит даже по меркам интеллектуального эксперимента слишком натянутой³⁰. В конце концов вместо ожидаемой встречи отца с сыном дело доходит до встречи отца с дочерью.

Мы уже знаем, чем это может обернуться. Войны были, была кровь, и боязнь новых жертв привела к временному запрету на производство репликантов. Чудо носит учредительный характер, не имея, строго говоря, объяснимой причины, кроме удачи и своеволия гениального Тайрелла, оно ложится в основу мифологии освободительного движения, которое, хотя и состоит из старых бойцов, обладает способностью передать священное знание по цепочке следующему поколению рабов. Новый порядок еще не виден, видно отрицание старого порядка, его законов, его условий воспроизводства, его различия человеческого и нечеловеческого. Но видно и еще кое-что. Обратим внимание на то, что в BR-2 репликанты многого добиваются. Они (Кей) служат в полиции, официально, причем это и доход, и жилье, и безопасность. Они (Лав) могут, в случае необходимости, проникнуть в отделение полиции, убить криминалиста и похитить улики, убить старшего офицера и завладеть данными. Но и это не все.

Движение сопротивления обладает мощной машиной конспирации. Еще раз подчеркнем: обойтись остатками репликантов восьмой серии здесь явно невозможно. Кей не первый, кого вербует движение. Идея «мы лучше людей», «мы более люди,

30. Как и то, например, что его отслеживают при помощи простейшего трюка с установленным на одежду жучком.

чем сами люди» овладевает массами. После революции, возможно, лучшие станут господствовать над худшими, потому что они, по замыслу творца, не предадут, не лгут, способны к самопожертвованию. Человеческие, а не машинные, добродетели могут обернуться и милосердием только для своих. Это — боевой ресентимент со всеми его перспективами.

Репликанты превосходят людей, это несомненно, также и физически и интеллектуально, но мы видим, что это не главное. Главное состоит в некоторой до конца не ясной, но все-таки несомненно существующей связи между мифологией чуда и самоутверждением на лестнице существ через достоинства не инструментального, а нравственного характера, то есть через приписывание себе человеческих добродетелей, доведенных до совершенства или, скажем более осторожно, до следующей ступени совершенства. В сцене испытания *новой* модели, тут же и убитой, Неандер Уоллес произносит несколько глубоко концептуальных реплик, явственным образом отсылающих к классической литературе. Прежде всего, он впервые характеризует вошедшую к нему Лав как ангела, а свое помещение — как царствие небесное. То, что только напрашивалось изобразительным рядом в BR-1 (жилище Тайрелла как небеса), здесь высказано прямо. «Мы творим ангелов», — говорит Уоллес. Это не случайное именование, ангелы суть порученцы Бога, и ангелология здесь нашла бы пищу для спекуляций, но дело в том, что творить он хочет не ангелов, а людей, точнее, превратить своих ангелов в людей — а это уже совершенно иной уровень притязаний. Как он обращается с новой моделью? Это в буквальном смысле «голая жизнь», обнаженная женщина, не говорящая за все время ни слова, но испуганная и дрожащая. Все начинается со страха потерять жизнь, говорит Уоллес, но использует он слово «clay», что значит и «плоть», и «глина». Даже если редуцировать это второе значение и не замечать, что Бог творит людей (ангелов?) из глины, вопрос о самосохранении недаром поставлен во главу угла.

Действительно, это классическая формула, которую мы находим, например, у Цицерона. «Прежде всего, каждому виду живых существ природа даровала стремление защищаться, защищать свою жизнь, то есть свое тело, избегать всего того, что кажется вредоносным, и приобретать и добывать себе все необходимое для жизни, как пропитание, пристанище и так далее» («Об обя-

занностях», книга I, IV, 11)³¹. Но отсюда вытекает также *забота о потомстве*, общая всем живым существам. Этого нет у репликантов, голая жизнь оказывается неполноценной в своей основе. Далее у Цицерона мы обнаружим вот что. Звери не помнят прошлого и не думают о будущем, человек же «усматривает последовательность между событиями, видит их причины, причем предшествующие события и как бы предтечи не ускользают от него; он сравнивает сходные явления и с настоящим тесно связывает будущее, с легкостью видит все течение своей жизни и подготавливает себе все необходимое, чтобы прожить»³². Самосохранение и разум связаны между собой, но можно ли отключить самосохранение, не отключая разум? Страх смерти изначально присущ репликантам, как и разум, и формула повиновения не очевидным образом связана с бесплодием. Здесь возможны только спекуляции, воздержимся от них и, не оставляя классический источник, укажем на самое характерное для человека, то нравственно прекрасное (*honestum*), о котором речь шла выше.

В общем, главнейшее для человека — это способность к постижению истины, мудрость и благоразумие (*sapientia et prudentia*), а за ней следуют еще три добродетели: справедливость, мужество и умеренность. Вопрос о мужестве был главным в BR-1, вопрос о справедливости стоит в BR-2. Вопрос о познании истины представляет наибольшую проблему, потому что правильное мышление в нравственной области необходимо комбинировать с вопросом о технической эффективности. Обладают ли репликанты мудростью и благоразумием? До известной степени, несомненно. Если можно рассуждать, если можно строить аргументы, значит, можно и действовать на основе правильного суждения. Но давно известно, что можно эффективно действовать ради неправильных целей. Правильное действие и правильное желание его цели — не одно и то же. Какие цели могут считаться в принципе правильными в этом мире? Ничего, кроме выживания и удовольствий, нам о нем неизвестно, и даже ностальгические (также и для зрителя) отсылки к добрым старым временам прочного социального и нравственного порядка, временам Элвиса Пресли и Фрэнка Синатры, ничего не меняют. Этот мир понятен в части микросоциологии, мельчайших молекул социальности, любви. Но уже на более высоком уровне, очевидном для того же Цице-

31. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974. С. 61.

32. Там же.

рона — на уровне организации человеческих сообществ, не говоря об уровне еще более высоком, политическом, о любви к своему политическому единству, то есть о патриотизме, — это совершенно несоизмеримые порядки рассуждений. Лишь частично, пользуясь прямыми указаниями авторов, мы можем говорить про репликантов языком старой теории добродетелей.

Дело, однако, не ограничивается областью нравственности. На заднем плане, лишь изредка врываясь в основную ткань повествования, стоят вопросы политико-теологические. Лишь один раз Уоллес, охотно отождествляющий себя с Богом (он накормил голодных, он создает новую расу), не случайно называющий свои создания ангелами, прямо цитирует Ветхий Завет. Рейчел — это Рахиль, бесплодная жена Иакова, которая в конце концов забеременела и умерла во время родов. Но умерла она вторыми родами и родила мальчика Вениамина. Первыми же родами у Рахили появился на свет Иосиф. Теперь вспомним, что Джо (Дже) — это сокращенное от Joseph, Иосиф с инициалом К. — это прямая отсылка к «Процессу» Франца Кафки, Йозеф К. зовут главного героя, причем часто именуется он просто «К.»³³. Возможно, это случайное совпадение, хотя более вероятно, что ему еще предстоит сыграть роль в развитии мира BR. Тогда может оказаться, что Рейчел-Рахиль действительно родила близнецов или что настоящий ребенок и настоящее чудо — Джо Кей, который должен принести в жертву своего отца, а вместо того жертвует собой. Но не будем фантазировать. Что невозможно оспорить, так это то, что ветхозаветная и поначалу бесплодная Рахиль сочетается с нововременным Декартом, и вопрос, который мы выше обсуждали, теперь уже звучит так: Бог или механизм природы? Рахиль (над которой Бог смилоствовался и дал зачать ребенка) или Декарт (отрицающий существование души у живых существ, кроме человека)? Чудо или механизм?

Вопрос об устройстве социального порядка, основанного на разделении живых существ по признаку наличия у них души, оказывается политико-теологическим вопросом об имманентном или трансцендентном основании мира и, следовательно, о том, правит ли им безличный закон, устанавливающий ненарушаемые и неподвластные даже творцу этого мира правила, или же чудо, хоть и экстраординарное, все же входит в более широко понимае-

33. «К.» может также означать сокращенное «Knecht» (по-немецки — «раб»). Йозеф Кнехт — центральный персонаж «Игры в бисер» Германа Гессе.

мый порядок вещей и законодатель может его нарушить как суверен, осуществляющий право на диктатуру и чрезвычайное положение. «Чрезвычайное положение имеет для юриспруденции значение, аналогичное значению чуда для теологии»³⁴. Но в мире BR нет суверена, как нет и общества, и политического единства. Это какой-то изначальный мир, возникший, правда, не из ничего, но из разложения политического единства.

Здесь требуется небольшое пояснение. Ответом Нового времени классической традиции была не только философия Декарта, но и философия Гоббса. По Гоббсу, никакой души, никакой непротяженной субстанции вообще нет, как нет и отличия человека от животных на телесном уровне. Действительное же отличие — то самое, цитероновское (восходящее, конечно, к Аристотелю и нашедшее потом продолжение у Фомы Аквинского, с которым Гоббс постоянно явно спорит и неявно соглашается). Это отличие человека — желание познавать причины вещей. Но вот любви к общественному порядку у человека нет³⁵. Естественным образом, на основании одного лишь чувства самосохранения, человек воюет с другими людьми. Эта война всех против всех естественна, и даже взятый на войне в плен раб, считал Гоббс, остается в состоянии войны с победителем и убьет его при первой возможности. Отсюда и вытекает концепция общественного договора и передачи всех прав жизни и смерти суверену. Именно суверен — только он один — может дать интерпретацию события как чуда, и никакого очевидного для всех чудесного явления, нарушающего законы природы, нет, пока нет авторитетного мнения. Гоббса часто трактуют неправильно, говоря, будто естественное состояние войны он относил к началу истории, а общественное состояние после договора считал позднейшим. На самом деле Гоббс считал, что при разрушении общества воз-

34. Шмитт К. Политическая теология // Шмитт, К. Понятие политического. СПб.: «Наука», 2016. С. 34.

35. Здесь тоже важна перекличка политической теологии Гоббса и Аквината, считавшего, что для человека естественно сосуществовать с другими, но без постоянно-го действия принуждающей силы правления не обойтись. Здесь мы только упомянем еще об одной многообещающей линии рассуждений, которые оставляем на будущее: постепенное вытеснение темпорального аспекта эсхатологии (богословие конца времен и будущего спасения) пространственным: временное, светское оказывается особым пространством, отделенным от спиритуального пространства Церкви. Человеческий, политический порядок спасается через пространственную экспансию — эта мысль в BR-2 звучит в рассуждениях Уоллеса. См.: Cavanaugh, W. T. (2004) "Church", in P. Scott, W.T. Cavanaugh (eds) *The Blackwell companion to political Theology*, p. 398. Oxford: Blackwell.

никает то самое состояние войны, которого надо избегать. Война — не первое по времени, а неизбежное следствие разложения политического порядка. Пока он существует, во главе него стоит суверен, именуемый смертным богом³⁶.

Теперь мы видим, что политико-теологический гоббсовский вопрос связан в BR-2 с вопросом о чуде. Интерпретация чуда как чуда может быть присвоена сектой репликантов, потому что нет суверена, нет царства закона, всюду разложение и становление естественного порядка войны. В этом мире есть смертный бог — Неандер Уоллес. Но он мыслит себя как бога-творца, а не бога-законодателя, это критическая ошибка. Он не творит закон, то есть номос мира, он паразитирует на аномии, отсутствии закона, и терпит крах там, где рассчитывал быть всех сильнее, в области создания самопроизводящих людей.

Весь смысл восстания репликантов состоит в том, чтобы перевести трансцендентное в план имманентности. Их вера в чудо как раз в том и состоит, что творец, а значит, и вера в творца, не нужны. Ни слова не говорят они о законе. Они суть высшая раса, способная к самовоспроизводству и господству. Надежды Неандера Уоллеса и надежды восстающих репликантов по сути совпадают. Они вместе готовят обрушение старого мира и создание нового, страшного именно этой ставкой на имманентизм, которому не хватает лишь первотолчка, отличающегося прометеевским этосом человеческого совершенства, безжалостного (еще более безжалостного) к низшим, и полным отсутствием умеренности и любви. Встреча Декарта-Деккарда с дочерью от Рахили-Рейчел в конце фильма — единственный просвет в этой мрачной истории.

Библиография / References

- Арендт Х.* Vita activa, или о деятельной жизни / Пер. В.В. Бибихина. СПб.: Алетея, 2000.
- Башляр Г.* Новый рационализм. Пер. с фр. / Предисл. и общ. ред. А.Ф. Зотова. М.: Прогресс, 1989.
- Гоббс Т.* Левиафан. М.: РИПОЛ-Классик, 2016.
- Гофман И.* Анализ фреймов. М.: Институт социологии РАН, Институт Фонда «Общественное мнение», 2004.
- Данто А.* Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А.Л. Никифорова и О.В. Гавришиной / Под ред. Л.Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2002.

36. См.: Гоббс Т. Левиафан. М.: РИПОЛ классик, 2016. Главы XVII–XIX.

- Павлов А.В. «Враги по разуму: робот как революционный субъект» // Социология власти. 2017. Т. 29. № 2. С. 116–132.
- Филиппов А.Ф. К истории понятия политического: прошлое одного проекта // Шмитт, К. Понятие политического. СПб.: «Наука», 2016. С. 433–555.
- Филиппов А.Ф. Восстание картезианцев: К социологической характеристике фильма «Бегущий по лезвию» // Фантастическое кино. Эпизод первый / Самутина Н. (сост., ред.) М.: НЛО, 2006. С. 124–152.
- Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974.
- Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.
- Шмитт, К. Политическая теология // Шмитт, К. Понятие политического. СПб.: «Наука», 2016. С. 280–408.
- Arendt, H. (2000) *Vita actica, ili o deiatel'noi zhizni* [Vita active (The Human Condition) / Translated from German and English]. Sankt-Petersburg: Aletheia Publishers.
- Bachelard, G. (1987) *Novyy ratsionalizm* [New Rationalism / translated from French]. Moscow: Progress Publishers.
- Brooker, W. (ed.) (2005) *The Blade Runner experience: the legacy of a science fiction classic*. London & New York: Wallflower Press.
- Cavanaugh, W. T. (2004) “Church”, in P. Scott, W.T. Cavanaugh (eds) *The Blackwell companion to political Theology*, pp. 393–406. Oxford: Blackwell.
- Cicero (1974) “*O starosti. O družbe. Ob obiazannostiakh*” [On Old Age. On Friendship. On Divination]. Moscow: Nauka.
- D'Alessandro, A. (2017) “Blade Runner 2049’ Prequel Short Connects Events To Original 1982 Film — Watch”, *Deadline*. 30 August [https://deadline.com/2017/08/blade-runner-2049-prequel-short-2036-nexus-dawn-jared-leto-video-1202158769/, accessed on 01.06.2019].
- Danto, A. (2002) *Analiticheskaya filosofiya istorii* [Analytical philosophy of history / translated from English]. Moscow: Idea-Press Publishers.
- Filippov, A.F. (2006) “Vostanie karteziantsev: k sotsiologicheskoi kharakteristike fil'ma ‘Begushchii po lezviu’” [Cartesians’ Rebellion: Towards Sociological Characteristic of “Blade Runner”], in Samutina N. (ed.) *Fantasticheskoe kino. Epizod pervyi*, pp. 124–152. Moscow: NLO.
- Filippov, A.F. (2016) K istorii poniatii politicheskogo: proshloe odnogo proekta [A contribution to the history of the concept of the political: the past of a project], in Schmitt, C. *Poniatie politicheskogo*, pp. 433–555. Saint-Petersburg: Nauka.
- Goffman, E. (2004) “*Analiz freimov*” [Frame Analysis]. Moscow: Institut sotsiologii RAN, Institut Fonda “Obshchestvennoe mnenie”.
- Hobbes, T. (2016) *Leviathan* (translated from English). Moscow: Ripol-Klassik Publishers.
- Pavlov, A.V. (2017) “Vragi po razumu: robot kak revolyutsionnyi sub’ekt” [Enemy Mind: Robot as a Revolutionary Subject], *Sociology of Power* 29(2): 116–132.
- Sammon, P.M. (2017) *Future Noir Revised & Updated Edition: The Making of Blade Runner*. New York: The Dey Street Books.
- Scheler, M. (1988) “Polozhenie cheloveka v kosmose” [Die Stellung des Menschen im Kosmos / Translated from German], in P.S. Gurevich, Yu.N. Popova (eds) *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii: perevody*, pp. 31–95. Moscow: Progress.

Религия и фантастика в современной популярной культуре

- Schmitt, C. (1956) *Hamlet oder Hekuba? Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Düsseldorf: Diederichs.
- Schmitt, C. (2016) "Politicheskaia teologija" [Politische Teologie / Translated from German], in Schmitt, C. *Poniatie politicheskogo*, pp. 280–408. Saint-Petersburg: Nauka.
- Wagner, G. (1993) *Gesellschaftstheorie als politische Theologie?: Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration*. Berlin: Duncker & Humblot.