

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

УДК 316.323

Рег. № НИОКТР АААА-А20-120070290115-8

Рег. № ИКРБС

УТВЕРЖДАЮ

Проректор НИУ ВШЭ

канд. экон. наук

_____ М.М. Юдкевич

« ____ » _____ 2020 г.

ОТЧЕТ
О НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЕ

ОТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ ДО КОГНИТИВИСТИКИ:
НОВЫЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ, НОВЫЕ ВЫЗОВЫ ИЛИ НОВЫЕ РЕСУРСЫ
СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ?
(заключительный)

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

_____ А.Ф. Филиппов

Москва 2020

СПИСОК ИСПОЛНИТЕЛЕЙ

Руководитель НИР, заведующий НУЛ ЦФС, д.социол.н.	_____	А.Ф. Филиппов (введение, раздел 1, заключение)
	подпись, дата	
Исполнители:		
Вед. науч. сотр., к.филол.н.	_____	С.П. Баньковская (раздел 4)
	подпись, дата	
Вед. науч. сотр., к.юрид.н.	_____	А.В. Марей (раздел 3)
	подпись, дата	
Стар. науч. сотр.	_____	О.В. Кильдюшов (раздел 1, Приложение А)
	подпись, дата	
Стар. науч. сотр., к.социол.н.	_____	А.М. Корбут (раздел 4)
	подпись, дата	
Стар. науч. сотр.	_____	М.Г. Пугачева (список использованных источников)
	подпись, дата	
Стар. науч. сотр., к.филол.н.	_____	К.В. Чепурин (раздел 3)
	подпись, дата	
Стажер-исследователь	_____	В.В. Башков (раздел 1, раздел 2)
	подпись, дата	
Стажер-исследователь	_____	А.А. Бекарева (раздел 1)
	подпись, дата	

Стажер-исследователь

подпись, дата

А.Р. Третьяк
(раздел 3)

Нормоконтроль

подпись, дата

А.М. Корбут

РЕФЕРАТ

Отчет 206 с., 1 кн., 232 источника, 1 прил.

СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ, ВЛАСТЬ, СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ, СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ, КОГНИТИВИСТИКА, МОДЕРН, МНОЖЕСТВО, СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК, ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ

Цель исследования: изучение перспектив развития социологической теории в XXI в., столкнувшейся с вызовами со стороны политической теологии и когнитивных наук.

Задача исследования состоит в комплексном междисциплинарном анализе текстов, релевантных для новой постановки вопроса о месте социологии в системе научного знания о современности. Богословие и право, политическая философия и когнитивистика рассматриваются как ресурсы для обогащения социологического знания и альтернативы фундаментальной теории, способные заменить одностороннее представление о модерне.

Используемые методы: исторический анализ философских, теологических и социологических источников, обобщение материалов эмпирических исследований, теоретическое конструирование понятий и объяснительных схем.

Результаты исследования состоят в следующем:

1. Обнаружен далеко идущий параллелизм в реакции социологии на основные вызовы со стороны политической теологии и современных когнитивных наук. Проанализированы истоки, основные этапы и возможные реакции на эти вызовы.

2. Дан исторический анализ сложного процесса возникновения и развития новой политической теологии как альтернативы классической социологии. Показано движение политико-философской мысли модерна, приводящей, в конце концов, к формированию, с одной стороны, классической социологии, а с другой — политической теологии.

3. Продемонстрированы истоки основных аргументов новейшей политической теологии в сочинениях Кьеркегора и Гегеля, предложивших альтернативные версии интерпретаций модерна.

4. Показана связь новейшей левой политической философии с политической теологией как в ее исторических истоках, так и в перспективах.

5. Сконструирована и предложена для научной дискуссии обширная схема исторического движения политико-социальной мысли, проходящего одни и те же или сходные стадии в противоборстве политической философии и политической теологии.

6. Показаны основные проблемы социологии в реакции на вызов когнитивных наук и продемонстрированы слабости последних при анализе их аргументов с последовательно этнометодологической точки зрения.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	7
1 Политическая теология и политическая философия XX века: проект Карла Шмитта и случай Якоба Таубеса	21
1.1 Социологический исток политической теологии: Карл Шмитт критикует Макса Вебера.....	21
1.2 Историческая ретроспектива: Макс Вебер в кругу теологов	30
1.3 Дискурсивное поле политической теологии: абрис проекта	43
1.4 Вклад Якоба Таубеса	46
2 Философия Кьеркегора и политическая теология	55
2.1 «Решение» и «исключение» как центральные понятия политико-теологического дискурса	55
2.2 Ирония и юмор против политического демонизма	67
2.3 Антропологический пессимизм и феноменология страха	75
2.4 От рационализации политики до политического мифа: возвращаясь к Карлу Шмитту.....	82
3 Социологическая теория между политической теологией и политической философией модерна.....	93
3.1 «Народ» в политической мысли европейского модерна: Гоббс, Спиноза, Пуфендорф.....	94
3.2 Классовый проект multitude	104
3.3 Немецкий идеализм как ресурс политической теологии сегодня	119
3.3.1 Немецкий идеализм и политико-теологический диагноз модерна	123
3.3.2 Немецкий идеализм между легитимацией и делегитимацией мира	128
4 Социологическая критика когнитивизма: теоретическая и прикладная	135
4.1 К общей постановке проблемы.....	135
4.2 «Cogitamus ergo sum» vs «Cogito ergo sum»: современная критика когнитивистского редукционизма в социологии.....	138
4.3 От политики домашней жизни к когнитивизации социального взаимодействия: случай умных колонок.....	149
4.3.1 Одомашнивание искусственного интеллекта.....	149
4.3.2 Дом и технологии.....	151
4.3.3 Умная колонка как элемент домашней социальности.....	153
4.3.4 Умные колонки и привычные домашние практики.....	157

4.3.5 Коммуникация с умной колонкой	162
4.3.6 Умная колонка: полиобъект или монообъект?	168
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	170
ПРИЛОЖЕНИЕ А. О. Кильдюшов. «Социальный порядок и политическая теология в «Игре престолов»: чем культовый сериал интересен для теоретической социологии»	187

ВВЕДЕНИЕ

Данное исследование посвящено перспективам развития социальной теории, в XXI веке столкнувшейся с двумя серьезными вызовами, без ответа на которые невозможно ни развитие общей социологии, ни ее приложение к наиболее острым проблемам современности. Это вызовы со стороны *политической теологии* и *когнитивных наук*. Радикальный характер этих вызовов и взаимная связь того, что на первый взгляд может показаться слишком далеко отстоящими друг от друга подходами к социально-политической проблематике, нуждаются в предварительном пояснении.

Проблема, на которой мы сосредоточиваем наше внимание, имеет несколько измерений. Простейшим образом ее можно охарактеризовать как *кризис социологии*, хотя это словосочетание скорее способно ввести в заблуждение, чем указать на суть дела. Разговоры о «кризисе социологии» ведутся столь давно, что часто имеют характер внушающей недоверие банальности. Однако в наше время речь должна идти не о том, что было предметом озабоченности социологов в течение нескольких прошедших десятилетий и на что мы неоднократно указывали в наших публикациях и отчетах по проектам предыдущих лет. В частности, уже в 2016 году мы констатировали нарастающее в течение длительного периода разочарование ведущих мировых социологов в возможностях своей дисциплины как главного *научного* объяснительного ресурса и постепенное преобразование фундаментальной науки об обществе в один из ресурсов *фронетического знания*, так или иначе приспособляющегося к массовой потребности в источниках «житейской мудрости» и суждений о неравенстве и справедливости. Эта тенденция, не будучи, конечно, единственной, сохраняет силу и в наши дни. Мы также констатировали значение политической теологии, вторгающейся в те сферы, которые долгое время считались исключительной прерогативой социальных наук. Эта тенденция также не утратила силу, можно говорить о ее нарастании по сравнению с предшествующими десятилетиями. Однако, упоминая о ранее полученных результатах, мы тем более решительно хотим подчеркнуть, что здесь представлено совершенно новое исследование, в котором переосмыслены некоторые важные итоги предшествующей работы коллектива, по-другому расставлены акценты и совершенно иначе определяются перспективы. Именно это и требует некоторого предварительного введения.

Что мы подразумеваем, говоря в данном случае о кризисе социологии? В отличие от предыдущих проектов, речь идет не о потере социальной наукой тех амбиций, с которыми так или иначе было связано само ее появление, и не о том, что социологи, как видно, надолго, если не навсегда утратили в обществе положение «привилегированного

наблюдателя» и даже надежды, вновь обрести его за пределами узкой и очень специфической области массовых опросов (эффективность которых в сфере большой политики в последние годы все чаще ставится под сомнение)¹. Речь, как представляется, идет о большем, а именно, о кризисе *социологии как мировоззренческого проекта, то есть предложения*, которое было сделано западному обществу, а через него — и вполне сознательно — всему цивилизованному человечеству² почти два века назад. Социология, говоря метафорически, сама по себе есть не только и не столько отдельная наука, сколько — повторим это слово еще раз — большой проект, который несколько раз обновлялся, знал периоды расцвета и упадка и наконец, возможно, подошел к завершению вовсе не оттого, что попытки обновления больше не предпринимаются или не могут быть предприняты, но потому, что *подорваны* (или, во всяком случае, в обозримой перспективе могут быть подорваны) сами основания, на которых этот проект строился. Наиболее явственно кризисное состояние социологии сказывается не в сокращении количества кафедр или журналов по социологии. Она знала худшие времена. По сравнению с эпохой ее становления, социология во всем мире выглядит более чем благополучной дисциплиной, и все, кто знаком с ее историей, помнят, что она развивалась, рекрутировала новых сторонников в неблагоприятных условиях. Не останавливается и «фабрика проектов», как назвал ее когда-то Никлас Луман, одним из первых почувствовавший и описавший своеобразие и опасный характер этого кризиса, то есть бесконечная череда исследований, финансируемых научными фондами, государственными и неправительственными организациями и другими заказчиками. Эта рутина может производить тягостное впечатление на тех, кто хотел бы видеть больше радикальных прорывов или надеется на научные революции, но в ней нет ничего ненормального, это именно воплощенная нормальность институционализированной науки.

Однако, если посмотреть на дело с точки зрения с точки зрения *фундаментальной социологии*, то есть с точки зрения *обоснования самой возможности* этой науки как таковой, сохранения или преумножения ее потенциала в части изготовления базовых самоописаний общества, нельзя не заметить, что социология, невзирая не все успехи и весь свой привычный статус, движется во многом по инерции. Это не просто инерция привычки.

¹ См., в частности, еще *до* споров о том, насколько эффективны оказались массовые опросы накануне президентских выборов в США, важную книгу [1], а также критические замечания в статье [2].

² Это не случайно совпадает с появлением современной версии идеи международного права как права цивилизованных народов. Возникновение и развитие социологии в русле позитивизма, равно как и возникновение и развитие международного права обычно не рассматриваются как симптомы одного мирового процесса, однако сродством между ними несомненно. Более обширные и подробные исследования в ближайшем будущем это еще покажут, а пока что отсылаем к нашей недавней публикации [3].

Для существования в обществе социологии есть важная причина: ее функция в этом обществе. Она не исчезает и в каком-то смысле никогда не исчезнет, пока существует мир модерна, потому что за время существования она принесла с собой, то есть сделала частью сначала западной, а потом и мировой научной культуры многообразный инструментарий методически контролируемого наблюдения социальной жизни, сбора и анализа данных, всего того, что позволяет в обществе систематическим образом производить знание о себе самом. Этот методический самоконтроль происходит благодаря усилиям самых разнообразных исследовательских институтов, нуждающихся в подготовленных кадрах и заинтересованных в их воспроизводстве и обеспечении научной коммуникации. Трудно представить себе, что именно должно произойти, чтобы все это в одночасье потеряло ценность и перестало пользоваться спросом. Но зато мы вправе с известной долей уверенности говорить о том, что является условием возможности сохранения этого положения дел. Это общество модерна (понимаемого в данном случае максимально широко и без уточнений в связи с дискуссиями о его стадиях и ситуациях, поскольку даже постмодерн и «постпостмодерн» определяются относительно модерна), которое сохраняется как таковое, репродуцируя устойчивые способы получения знания о себе самом. То, что мы описываем, означает переверачивание, выворачивание наизнанку первоначального описания положения дел. Здесь нам требуется максимальная ясность.

При основании социологии Огюст Конт ставил, как известно, вопрос о сочетании порядка и прогресса. Социология была для него не просто средством постижения мира; она была способом поставить сам вопрос об условиях возможности общества модерна. Социология — можем мы сказать уже в ретроспективе — была одной из немногих *динамических* альтернатив радикальному, революционному преобразованию общества, социализму и коммунизму, которые уже стояли на повестке дня. Лишь с течением времени обнаружилось, что с этой ролью «регулирующей альтернативы» куда лучше справляются экономические науки и инспирированные ими практики, тогда как социология не всегда удачно балансирует между всеобъемлющей концептуализацией социальной жизни в теории и обоснованием прагматичных мер социальной политики на практике. Радикальный социалистический проект стал не только идеологией новых, невиданных до эпохи модерна режимов. Он образовал весьма специфическую амальгаму социально-технологических воззрений с социологией, что и проложило путь к ее нынешнему состоянию вплоть до эпохи последнего большого кризиса, связанного с крушением мировой социалистической системы. В начале 1990-х годов речь шла о том, что альтернатив глобальному капитализму в сущности нет, а значит, это общественное устройство, доказавшее наконец свою безусловную не только экономическую, но и политическую эффективность, не нуждается

в изощренном социальном знании, тем более таком, которое имеет историческое средство и непрекращающуюся склонность к социализму. Почему это происходит?

Какие бы конфигурации социальной науки мы ни встречали, она остается всегда, говоря словами Маргарет Арчер, «пригодной и применимой», то есть даже в самых высших теоретических проявлениях остается не только *социальной наукой*, но и *социальной политикой*. Это значит: есть общество, у него есть проблемы, их помогает решить (или не помогает решить, если не справляется со своими задачами) наука, то есть социология. А поскольку эти проблемы, как предполагается, вызваны неравенством и несправедливостью, отличающими капитализм, социология так или иначе носит антикапиталистический характер. Это не до конца понимали еще некоторые классики социологии³, но это постепенно стало общим местом в XX веке. Итак, внутри общества социология пытается быть инстанцией объяснения. Кроме того, внутри несправедливо, с перекосами устроенного общества она пытается быть инстанцией ранней диагностики проблем и производства средств технологической коррекции того, что может при неудачном стечении обстоятельств вызвать обрушение всех социальных структур. Это ее функциональное место, это ее функциональное оправдание. Единственным значимым риском в таком случае является то, что, в соответствии с основной парадигмой функционального анализа (в версии Роберта Мертона), здесь возможны функциональные заменители, то есть эквиваленты. Функциональное место для социологии есть, но ничто не указывает на то, что его должна занимать именно исторически сложившаяся социология, именно та, которая утвердилась в университетах и исследовательских центрах. Вокруг этого строятся все дискуссии, все стратегии и тактики выживания, вся рутина, которая, повторим, с одной стороны подтверждает хорошие перспективы социологии на сохранение ее места в социальной жизни, а с другой стороны, заставляет наиболее дальновидных авторов беспокойно оглядываться, чтобы не пропустить появление конкурентов. При всей оправданности такой картины общей ситуации, у нас речь пойдет о другом. Мы меняем парадигму описания, переворачивая ее, или, как уже сказано выше, выворачивая наизнанку. Мы говорим о том, что *общество модерна есть условие возможности социологии* и что лишь до тех пор, пока оно сохраняется, пока остаются на своих местах его базовые параметры (то, что Толкотт Парсонс, правда, в контексте обоснования теории действия называл «конституэнтами»), сохраняется и функциональное место социологии. Она, возможно, и даже скорее всего, является лишь частично необходимой для его выживания, но зато она сама выживает, пока это функциональное место сохраняется. Иначе говоря, та или иная, более или менее

³ Некоторые из них, напротив, более охотно идентифицировали себя как носителей.

приверженная своей истории, своей классике, системе образования, тому или иному канону интерпретаций социология будет всегда, пока есть современное общество и пока к производству значимых самоописаний в нем допускаются люди, институты и даже сети, которые можно с большей или меньшей уверенностью идентифицировать как социологические. Собственно, когда мы рассуждаем о том, каковы перспективы социологии и как она меняется в последние десятилетия, мы не ставим под сомнение эту базовую схему, а значит, не делаем ее видимой, наблюдаемой, подлежащей обсуждению как таковая, а не в связи с тем или иным ее наполнением. То, что такого рода обсуждение назрело, что под сомнение ставится или может быть поставлено само функциональное место социальной науки, и является отправным пунктом нашего проекта. Но какие основания у нас есть для того, чтобы поставить вопрос настолько радикально?

Отправной точкой для нас стали не отдельные, пусть даже важные, недостатки и слабости социальных теорий и не конкуренция социологических за — повторим это еще раз — то же самое функциональное место, каким бы сомнительным и шатким оно ни было. Нас привлекли фундаментальные вызовы социологии, которые, в общем, сводятся к двум достаточно сильно различающимся между собой способам мышления и образования понятий. Один из них — политическая теология, другой — когнитивные науки. В нашем проекте мы уделили им далеко не равное внимание. Политическая теология — это старый соперник социологии. Ее возникновение в Новое время может быть отнесено к тому же самому истоку, что и возникновение протосоциологии в политической философии Томаса Гоббса. В свое время Толкотт Парсонс, назвавший «Гоббсовой проблемой» основной вопрос социологии о возможности социального порядка, то есть о тех условиях, при которых этот порядок может возникать и сохраняться, высказал мысль куда более глубокую, чем, возможно, сам подозревал. Не будучи ни специалистом в истории философии, ни специалистом даже в очень узкой, но набиравшей силу в его время области исследований Гоббса, Парсонс во многом опередил свое время. *Гоббсова проблема* легко обнаруживается при первом же непредвзятом взгляде на главный труд английского мыслителя — «Левиафан», вышедший в свет первым изданием на английском языке в 1651 году. Примерно половину этого труда занимает введение в психологию познания и антропологию, за которым следует то, что обессмертило имя Гоббса: учение об общественном договоре. Именно отсюда — то есть из концепции естественного состояния, гипотетически преодолеваемого договором и учреждением политической социальности, чаще всего выводят более поздние концепции классиков политической мысли, ставшие отправной точкой для социологического теоретизирования, будь то работы Фердинанда Тённиса, Эмиля Дюркгейма или самого Парсонса. Однако при этом из виду упускается

вторая половина знаменитого труда, посвященная вопросам сугубо теологическим. Долгие годы без особого внимания оставалось то обстоятельство, что Гоббс не просто критиковал источники, спорил с современными ему интерпретаторами священного писания и предлагал свою, в высшей степени упрощенную версию христианской догматики, но и то, что, в сущности говоря, лежало на поверхности: теологические рассуждения составляют одну из главных частей «Левиафана», причем завершают книгу и, следовательно, не только могут и должны быть поняты в связи с теорией суверенитета и общественного договора, но и содержат ключ к этой теории, ее подлинному смыслу⁴. Смысл «Левиафана» как труда политико-теологического был раскрыт Карлом Шмиттом в книге «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса» [5]⁵, вышедшей менее чем годом позже основополагающего сочинения Парсонса «Структура социального действия» [6]. Таким образом социология и политическая теология перекликались в XX веке чуть ли не напрямую, — если, конечно, не считать того обстоятельства, что никаких свидетельств исторически существовавшей переклички между Шмиттом и Парсонсом не находится. Важно, конечно, что Шмитт обосновывал политическую теологию еще за полтора десятилетия до того и что она была известным, дискутируемым проектом как раз в годы учения Парсонса в Германии, однако мы не сосредоточиваемся на исторических спекуляциях, ограничиваясь более или менее достоверными историческими свидетельствами. Так или иначе, нить тянется от Гоббса, с одной стороны, к классикам социологии, а с другой стороны, — к основоположнику современной политической теологии, и время от времени эти переклички заново повторяются, словно бы возвращение к одной и той же теме происходит на новом витке. Сформулируем это максимально сжатым образом.

В чем историческая уникальность политической философии Гоббса, конечно, не помышлявшего ни о какой социологии и «гоббсовской проблеме»? Гоббс находится на переломе эпох, и во времена гражданских войн, буквально разрушавших сами основания социальности, потому что конфессиональные противоположности раскалывали семьи, сословия и королевства, он попытался соединить несоединимое. Конструкция «Левиафана», то есть огромного политического единства, является совершенно имманентной. К ее созданию не причастен Бог, ее создает лишь человек, в искусстве творения подражающий Богу. В конструкции государства нет никакого действия законов природы или божественных законов, хотя первое Гоббс признает как ученый-естественник, увлеченный математическим естествознанием, а второе — как христианин, предлагающий новации в интерпретации Писания, но отнюдь не отличающийся по этому основанию от

⁴ См. об этом более подробно [4].

⁵ Книга Шмитта первым изданием на языке оригинала вышла в 1938 г.

множества своих соотечественников и современников. Эта имманентная конструкция в конце концов и станет отличительной чертой социальных наук, которые следуют тому же образцу, что и другие науки, раньше них обретшие автономию. Если для объяснения законов физики не нужна «гипотеза о Боге», если для химии и биологии не требуется постулат о божественном вмешательстве, то для социологии нет никакой нужды допускать какое-то внешнее начало, будь то Бог или абсолютный дух. Но этот имманентизм, оборачивающийся допущением в качестве исходного пункта рассуждений естественности войны всех против всех, является лишь одной из сторон учения Гоббса. Внезапно выясняется, что вся эта конструкция не держится не только без включения в политическое тело, образованное волей граждан, противостоящего им суверена, но без надления государства, которое он олицетворяет, статусом смертного Бога. Отношение смертного Бога с бессмертным, создателем всего сущего, и проясняется в третьей и четвертой частях «Левиафана». Между тем, либеральное учение о государстве, которому философия Гоббса обязана своим возрождением в XIX веке, совершенно игнорировало такую постановку вопроса. В Гоббсе видели в лучшем случае критика религиозных предрассудков и борца с католической церковью, просветителя и чуть ли не атеиста. Дело не в том, что таким образом философия Гоббса полностью выхолащивалась, но в том, что тем самым терялось и понимание подлинной проблемы Гоббса. Те имманентистские учения о социальном, которые возникли в XIX в., могли, несмотря на отчетливо выраженные желания их создателей занять своими изобретениями историческое место религии⁶, перекликаться с первыми частями «Левиафана» или «Общественным договором» Руссо (в том числе и его предложениями, касающимися учреждения гражданской религии), но в них чаще всего не было той удивительной двойственности, которая отличала сочинение великого англичанина. Гоббс не ставил заново сконструированную религию человечества, как бы она ни называлась, на место христианства. Он вообще не мыслил в категориях «человечество» или «человеческий род». Гоббс был именно политический мыслитель, поскольку он концентрировался на исследовании политических общностей, но он был также христианский мыслитель, потому что знал лишь одну истинную религию и не считал другие ее функциональными эквивалентами. Это решение не могло быть удовлетворительным для потомков, оно не могло удержаться и его нельзя возродить, но оно существует как неотменимый факт истории мысли. Последующее параллельное развитие социологии и политической теологии, несмотря на резкий и решительный взлет первой и

⁶ А это можно сказать, конечно, не только о Конте, но и о Прудоне, через которого к М. А. Бакунину идет не только традиция анархизма, но и политическая теология революции, получившая именно в трудах Бакунина свое имя и первое концептуальное обоснование. О Конте см. [7].

долгое скорее сомнительное существование второй в качестве маргинального направления, не годящегося ни для политики, ни для теологии в точном смысле, в ретроспективе оказывается более чем примечательным. Вся история новоевропейского и современного развития политической философии внутри имманентистской парадигмы вполне легитимно рассматривается обычно в парадигме истории социальной науки и — особенно в последнее время — той политической философии, которая лишь в XX веке вновь заговорила собственным голосом, не притворяясь ни социальной философией, ни философией права. Вот этот большой комплекс философских ресурсов, который представляет такую важность как для понимания динамики теоретической социологии, так и для адекватной оценки политической философии в ее новейших реализациях, внезапно оказывается частью истории политической теологии. В русле ее те же самые труды Гоббса, Спинозы, Руссо, Сийеса, Конта, Прудона, а отчасти и Маркса, которые служат для самоидентификации современных социальных наук и политической философии, оказываются стадиями политико-теологически понимаемого процесса секуляризации (и секулярного, обмирщенного) представления тех же самых по сути, но иначе называемых ключевых тем. Трудности здесь очевидны: нет третьего, нейтрального поля, на котором могли бы договориться социология и политическая теология, а потому сама терминология оказывается нашим врагом, когда мы пытаемся найти возможности сравнения между ними. Нет и определенности в отношении перспектив: социология не уходит с исторической сцены, а только отступает; у политической теологии нет достаточных ресурсов⁷ для того, чтобы заменить собой поле социальной мысли и политической философии. Она может быть для них вызовом, потому что наука существует в дискурсивном поле и не может быть нечувствительной к критике. Она пока что остается не более чем вызовом, правда, очень решительным и опасным.

Выход из положения, как и всегда, находится в историческом сопоставительном анализе источников. Политическая теология, теоретическая социология и политическая философия располагают не только некоторым общим набором источников, но и некоторым фундаментальным взаимопониманием в части постановки проблем, которые имеют самое большое значение в современном мире. Другое дело, что это понимание редко прорывается в честных, лишенных стремления отстоять цеховую солидарность текстах. Вот почему для нашего проекта мы выбрали небольшое количество важных фигур, которые могут быть поставлены в один ряд, поскольку их идеи, представленные и в историко-теоретическом, и

⁷ Несмотря на отдельные претензии, это и сегодня очевидно так же, как было очевидно в момент появления амбициозного проекта Милбэнка. См. [8]. Одно дело *оспорить* социальную теорию и выдвинуть в противовес ей свои идеи, другое дело — добиться жизнеспособности проекта, который подхватили и развивали многие. Этого не произошло и уже не произойдет.

в биографическом контекстах, принадлежат к одному и тому же проблемному полю. Мы не можем его назвать, именно в силу отсутствия нейтрального термина, но мы можем его обозначить, то есть определить конкретным образом, что сюда относится, что здесь разрабатывается, что мы получаем благодаря этой разработке, как это было *фактически* в ситуации споров вокруг центральной фигуры политической теологии XX века — Карла Шмитта.

Путеводной нитью для нас оказывается работа Якоба Таубеса «Ad Carl Schmitt: сопряжение противостремительного»⁸, поскольку сам Таубес, совершенно недооцененная у нас фигура, сыграл большую роль в опосредствовании социологии и политической теологии. Ряд работ Таубеса, прежде всего его знаменитая диссертация о западной эсхатологии, а также цикл лекций об апостоле Павле, по существу, заново открываются только в последние годы, что также является важным симптомом возрождения и развития политической теологии. Таубес хорошо разбирался не только в политической философии, но и в теоретической социологии и первым показал идейные связи Шмитта с протосоциологией консервативных мыслителей, оказавших влияние на социологическую классику. Через Таубеса мы проникаем в самую сердцевину сложного духовного процесса, в котором выделяем несколько важнейших моментов. Прежде всего, конечно, это возникновение и развитие политической теологии через критику Шмитта, направленную на Вебера. Но это лишь отправная точка. Новый взгляд на Шмитта мы обретаем, если всерьез принимаем остроумное замечание Таубеса, установившего прямое воздействие на Шмитта совершенно, казалось бы, противоположного ему по духу философа — Серена Кьеркегора. Именно Кьеркегор был «тайным советником» Шмитта в эпоху формирования политической теологии, именно Кьеркегор стал источником его теологического пафоса и своеобразного сочетания романтизма, теологии и политики. Всё дело в том, что чуть ли не самые важные аргументы «Политической теологии» Шмитта строятся вокруг двух понятий, получивших развитие в творчестве Кьеркегора: понятий исключения и решения. Если понятие исключения становится всё более востребованным сегодня, во многом благодаря работам Джорджо Агамбена и его последователей, то понятие решения было магистральным уже в прошлом веке, сводя вместе субъективно-экзистенциальную и политическую проблематику, что отлично видно на примере Лукача и Хайдеггера. Таким образом, обращение к философии Кьеркегора является одним из важнейших ресурсов для понимания того, что как бы подспудно работает в идейном мире Шмитта, всю жизнь

⁸ За время работы над проектом мы смогли выпустить книгу в русском переводе [9].

размышляющего над проблемами, волновавшими его еще с юности. Разумеется, речь идет не просто о чистом мире идей. Здесь историческое и логическое тесно переплетены.

Мы исходим из того, что исторически, как известно, работа над политической теологией в узком смысле, то есть над определенным проектом, начало которому положила небольшая брошюра Шмитта «Политическая теология» 1922 года, продолжалась до 1934 года, когда он, объявив о новых перспективах политической теологии в предисловии к новому изданию брошюры, по существу прекратил свою работу, если не считать исторической (с многочисленными аллюзиями, разумеется) монографии о Гоббсе. Новый этап, также недооцененный по сию пору, наступает у него после войны. Собственно, мы знаем практически все основные вехи его творчества в это время, и тут нас могут ждать неожиданности лишь в части освоения дневников и огромного эпистолярного наследия Шмитта. Однако здесь нужна также и предварительная ориентация, которой мы и посвятили небольшой раздел этого отчета.

Кратко поясним, о чем здесь пойдет речь. Политическая теология Шмитта еще до Второй мировой войны может быть обнаружена в его работах о большом пространстве, которые и сам он, и его читатели того времени понимали слишком актуально-политически [10]. Шмитта справедливо осуждали за оправдание немецкого империализма, но как сам он широко опирался на труды англичан, бывших тогда противниками Германии, так мы сейчас можем отделить его теоретический аппарат от политических целей и выводов. Сегодня мы видим, что сначала в книге о порядке больших пространств в праве народов, а затем в брошюре «Земля и море», вышедшей в разгар войны, но имеющей вид теоретической притчи, никак не связанной с текущими событиями, его геополитика опознается как теория, не ограниченная внутренним конституционным устройством государства. В записках из тюремной камеры [11] и в главном послевоенном труде о праве народов, Шмитт неоднократно обращается к теологии, разъясняя свой взгляд на закон и беззаконие, а также на то, кто и каким образом удерживает мир от гибели и пришествия Антихриста⁹. Любопытно, что параллельно со Шмиттом этим вопросом озаботился крупнейший немецкий социолог Ханс Фрайер, обратившийся после войны к философии всемирной истории и пытавшийся работать с понятием катехона, удерживающего. Так размечалось поле, но слово все еще не было произнесено! До появления второй «Политической теологии» должно было пройти еще немало лет. Новая политическая теология вмещает в

⁹ При этом он всегда остается юристом, а не теологом. Теология и право — два способа организации и интерпретации порядка, которые находились, по Шмитту, когда-то в своеобразном и неповторимом единстве. Изнутри теологии, так, как он короткое время пытался рассуждать в статьях, опубликованных в журнале «Summa» в 1917–1918 годах или в апологетическом сочинении «Римский католицизм и политическая форма» в 1923 году, Шмитт публично не брался уже рассуждать никогда.

себя у Шмитта *всё* политическое, он не упускает из виду ни противостояние Востока и Запада, ни придворные интриги, ни пиратство, ни партизан, ни, наконец, попытки еврокоммунистов прийти к власти легальным путем. Вот оно — всё политическое, которое является ареной борьбы таких сил, о которых уже невозможно было полноценно рассуждать, вынося за скобки специфику политической теологии. Однако дискурсивное поле, на котором можно было вести об этом серьезные разговоры, было, так сказать, заминировано вскоре после выхода в свет упомянутого выше издания «Политической теологии».

Напомним эту историю в общих чертах. Эрик Петерсон, немецкий теолог, в брошюре «Монотеизм как политическая проблема» [12], как долгое время считалось, доказал, что политическая теология Шмитта несостоятельна, не основана на христианской теологии, потому что противоречит тринитарной доктрине. Петерсон считал, что Шмитт проводит параллель между монархией (а в новейшее время — диктатурой вождя) и единобожием христианства. Но если для христиан принципиально именно признание тринитарной доктрины, то в политической реальности ей ничего не соответствует, Шмитт ошибается и оправдать диктатуру через христианство невозможно. Именно это сам Шмитт впоследствии называл «легендой о том, что с политической теологией покончено». Ответный удар он наносит лишь в 1970 году, выпуская «Политическую теологию II» [13]. У этой книги несколько целей, и расчет с Петерсоном — лишь одна из них. Помимо прочего, Шмитт вступает здесь в полемику с Хансом Блюменбергом, а тем самым и с той версией интерпретации политической теологии, которая пробивает себе дорогу в это время. Эксплицитно помещая свой проект в русло просвещенческой традиции, Блюменберг критиковал то представление, что модерн представляет собой продолжение христианства при помощи иных средств, и видел в идее секуляризации попытку делегитимации мира модерна, сведения его к операции прикрытия, к захвату изначально христианских содержания и структур без признания факта этого захвата. Вместо этого, как на то указывает само полемически заряженное название его важнейшей работы о модерне, «Легитимность Нового времени» [14]¹⁰, Блюменберг стремился легитимировать современный мир как самостоятельную эпоху — эпоху «имманентного самоутверждения разума». Тем самым он также отвергал термин «политическая теология», ассоциируемый им со шмиттевской делегитимацией модернити в пользу трансцендентности. И тем не

¹⁰ В первом издании содержалась критика Шмитта, на которую тот ответил в «Политической теологии II». Во втором издании 1973 года Блюменберг принял во внимание эту критику и отказался от ряда своих замечаний, однако сформулировал новые. Он продолжал критику Шмитта, в частности, в большом труде «Работа над мифом», в переписке и при других обстоятельствах. Шмитт больше публично не отвечал на критику Блюменберга.

менее, в более широкой перспективе работа Блюменберга сама занимается тем, что можно рассматривать как центральную проблематику политической теологии — а именно, исследование непрерывностей и разрывов между теологическим настоящим и прошлым (во всей его множественности) и секулярным миром модерна. Но от Блюменберга мы можем шагнуть не только вперед — к их продолжительной и не ограничившейся книжными публикациями полемике со Шмиттом, — но и назад, к совершенно по-новому открывающейся в перспективе политической теологии реконструкции немецкого идеализма, возможно, слишком решительно изживаемого не только Шмиттом (а по следам Шмитта, и критикующим его Лёвитом), но и Таубесом, который в конце жизни считал, что его студентам надо было заниматься не Гегелем, а Библией.

Таким образом, у нас выстраивается следующая логика изложения. В качестве экспозиции мы обращаемся к книге Якоба Таубеса «Ad Carl Schmitt», используя ее для реконструкции важнейших моментов интеллектуальной истории политической теологии в XX веке, продолжаем обзором судьбы политической теологии Шмитта после Второй мировой войны, а уже затем обращаемся к темам «Шмитт и Кьеркегор» и «Шмитт и альтернативная версия политической теологии модерна». Для перехода к этой теме мы сначала обращаемся к понятию народа, а затем делаем специальный экскурс о понятии множества в политической философии. Оно сыграло огромную роль в тот период, когда происходило формирование политико-философского имманентизма, о котором речь шла выше. Оно играет центральную в политической философии Макьявелли, Гоббса и Спинозы. Впоследствии о множестве забывают, и понятие выходит на передний план лишь вместе с появлением новой левой философии, в которой возникают в высшей степени своеобразные комбинации идей, с одной стороны, классиков марксизма, что ожидаемо, а с другой, — той самой политической философии Нового времени, которая долгое время развивалась в своеобразном и ныне плохо понимаемом диалоге с политической теологией. Один из эпизодов этой новой тематизации политико-философской (и скрыто: политико-теологической) проблематики мы и делаем предметом нашего рассмотрения. Отсюда мы уже можем шагнуть к собственно альтернативной, не шмиттовской и даже антишмиттовской политической теологии модерна. Этому посвящен отдельный параграф. Тематически продолжается анализ политической теологии в специальном исследовании источников, очень важных для современной социальной мысли, но в рамках данного исследования оказавшихся скорее маргинальными. Речь идет о современной массовой культуре и так называемых «культовых сериалах», дающих выход коллективному воображаемому и, в свою очередь, воздействующих на него. В нашем случае это

исследование об «Игре престолов», существенно обогащающей наше понимание книги и серии фильмов. Этот материал помещен в Приложение А.

Во заключительной главе нашего отчета мы касаемся вызовов социологии со стороны когнитивных наук. Несмотря на то, что терминология здесь кажется довольно привычной, ясности добиться удастся еще не скоро. Постараемся дать предельно обобщающее определение того, что же такое методология когнитивизма, — определение, которое могло бы соединить все направления когнитивизма, или выделить в них нечто главное. «Когнитивизм» в социологии — это методология объяснения/понимания человеческого поведения и «социального» в целом, в которой центральное место в объяснении отводится так называемым «ментальным» состояниям, имманентным «сознанию» (mind). В свою очередь эти ментальные состояния могут быть выстроены в некоторую ментальную «архитектуру», в которой мы можем различать отдельные дискретные элементы (как то: логический вывод, память, интенция, мотив), поддающиеся описанию и измерению. Если давать когнитивизму более узкое определение, можно сказать, что когнитивизм (в социологии) утверждает: смысл действия, и сам процесс смыслообразования можно редуцировать к значению функций сознания, и ментальные структуры как раз лежат в основе этой деятельности под названием «смыслообразование». Это не просто теоретическое решение. Оно имеет практические последствия в конкретных исследованиях и разработках. Так, например, повсеместное распространение голосовых разговорных интерфейсов приводит к появлению «гиперсоциализированного мира, в котором все является социальным, и мы живем в кухнях, в которых с нами разговаривают даже тостеры». Однако в основе технологий, которые обеспечивают такую гиперсоциализацию, лежит представление об «индивидуальных Я как элементарных единицах социального» [15, Р. 4], т.е. когнитивистский образ участника взаимодействия. Концентрация разработчиков на «пользователе» стабилизирует эти Я, приписывая им устойчивые характеристики, ожидание которых закладывается в компьютерную систему [16]. В результате «пользовательский опыт» ставится как в центр процесса создания голосовых интерфейсов, так и направляет внимание исследователей. Это лишь частный случай — имеющий, однако, — парадигмальное значение для всей проблематики. Традиционным образом — и в этом состоит, собственно говоря, основной вклад социологической классики в становление дисциплины — социология строилась на внятных различениях, в число которых входило, между прочим, различение социального и несоциального, внутреннего и внешнего, человеческого и нечеловеческого. Психологическое было человеческим, но несоциальным, и социология претендовала на изготовление работающих объяснений и толкований именно за счет эффективности того

предложения, которое лучше всех сформулировал Дюркгейм: объяснять социальное социальным, вынося за скобки как природное, так и психологическое. Если вызов социологии со стороны политической теологии состоит в том, чтобы подорвать определение социального как неполитического, поставив под сомнение изначальную борьбу социологии с метафизикой как избыточную на фоне проблематизации самой метафизики, то когнитивный поворот обесмысливает классические различия социального и несоциального, в том числе социального и психического, делая упор на процессе, который обладает собственной природой и динамикой, попросту не ухватываемой социологическими категориями, но вместе с тем релевантной в традиционном для социологии домене объяснения взаимодействий. Притязания социологии на более эффективный ответ, которые мы формулируем в конце этого раздела, должны быть еще реализованы, что, в общем, далеко не очевидно, хотя и необходимо.

1 Политическая теология и политическая философия XX века: проект Карла Шмитта и случай Якоба Таубеса

1.1 Социологический исток политической теологии: Карл Шмитт критикует Макса Вебера

Установим прежде всего, что появление проекта политической теологии некоторым образом исторически связано с именем и главным трудом¹¹ Макса Вебера. Вебер умер в 1920 году. В 1922 году в свет выходит «Политическая теология» Шмитта с подзаголовком «Четыре главы к учению о суверенитете». В том же году появляется объемное собрание трудов памяти Вебера «Основные проблемы социологии» [18]¹², в котором Шмитт публикует три главы «Политической теологии» из четырех. Работой Шмитта открывается второй том и пятая часть сборника под названием «Структурные проблемы современного государства». Для понимания замысла Шмитта важно учесть весь контекст, то есть принять во внимание, что он 1) поместил статью в сборник, который был посвящен памяти известного социолога и назывался «Основные проблемы социологии»; 2) другие юристы, опубликовавшие свои статьи в этом сборнике, также указали слово «социология» в названиях своих статей; 3) сам материал из трех глав назывался «Социология понятия суверенитета»; 4) третья глава — «Социология юридических понятий, в особенности понятия суверенитета». Шмитт *никогда больше* не представлял свою «Политическую теологию» как разновидность социологии, хотя сохранил и вкус, и способность к точной социологической постановке вопроса; он больше никогда не делал социологию и сам социологический способ рассуждения своей основной темой, даже затрагивая многие центральные вопросы дисциплины. Поэтому не стоит, возможно, придавать слишком большое значение этим обстоятельствам, которые допускают различные толкования; в конкретной исторической ситуации могло быть несколько причин для такого акцентированного представления основного массива «Политической теологии» в качестве если не чисто социологического, то социологически релевантного. Вместе с тем напомним, этот текст является важнейшим в истории политической теологии XX века и есть определенные основания считать, что сочинение Шмитта было рассчитанным вызовом для

¹¹ Мы тем самым отсылаем читателя к знаменитой статье Фридриха Тенбрука, хотя и не разделяем, в свете новейшего развития вебероведения, его позиции во всем объеме. См.: [17]. См. также ниже, в следующем подразделе данного раздела.

¹² В нашем распоряжении есть лишь это издание, в котором два тома переплетены в одну книгу.

всего проекта социологии Макса Вебера,¹³ причем не только в политическом смысле, но в более общем и вместе с тем точном смысле слова — как альтернативный проект учения, обращенного к переосмыслению основ социальной мысли и политической философии модерна.

Критикуя Вебера, Шмитт формулирует и свое понимание социологии. Он делает это, объясняя, что является и что *не* является социологией юридических понятий. Почему вообще поставлен такой вопрос? Потому что Вебер как социолог был озабочен вопросом о способе влияния идей на социальную жизнь. Марксистский подход его не устраивал, он не хотел признавать, что хотя бы с оговорками, но в *конечном счете* изменения в производственных отношениях являются первичными, базисными, а изменения в идеологии, к которой причислялась и религия, — вторичными, производными. Для марксизма то, что «на самом деле» совершается в истории, не может быть обнаружено в области идей, в области самопонимания участников исторических событий. Гегелевская точка зрения, согласно которой независимо от воли и сознания человека совершаемая работа исторического субъекта и есть процесс самопонимания, скрытый лишь от обычного человека в его исторической ограниченности¹⁴, как известно, была в марксизме «перевернута с головы на ноги». Вебер не собирался просто возвращаться к модифицированному гегельянству. Вопреки идеалистам он постоянно говорил о значении грубых, материальных интересов (хотя и не считал, что могут быть не сознаваемые самими людьми интересы). Не разделял он и таких трактовок истории, в которых некоторое «целое», подчиняясь внутреннему закону, неизбежным, хотя и непостижимым для отдельных людей образом, продвигается от одной стадии или эпохи своего развития к другой. Западный модерн, считал Вебер, мог и не состояться, а возник он не в силу какой-то *одной* причины или *одной*, поддающейся теоретической изоляции цепочки причин, но в результате констелляции, сочетания нескольких исторических процессов. Как и отчего появляются сами идеи, в особенности важнейшие, основополагающие идеи, Вебер сказать не мог и причин того, почему, например, Лютеру или Кальвину пришла в голову определенная трактовка спасения (не считая того, конечно, что у нее вообще-то есть свои

¹³Таубес называет его «законным, а вовсе не незаконнорожденным сыном Макса Вебера», однако это верно лишь отчасти. Он подчеркивает — и вполне справедливо, — что Шмитт несколько раз возвращается к центральному вопросу о слове носителей определенных идей и способа мышления, в частности к размышлениям о европейских юристах. Это действительно социологическая и во многом именно веберовская постановка вопроса. Но она заключена у Шмитта в контекст программы политической теологии, и то первое, политико-теологическое прочтение Шмитта, о котором он упоминает, было пусть и не более адекватным, но не менее важным, чем социологическое. Это в особенности заметно по сегодняшним дискуссиям.

¹⁴ «Повседневная жизнь людей — пишет Лёвит, — для гегелевской идеи всемирной истории также лишена субстанциального значения» [19, С. 369] (курсив Лёвита).

контексты, предшественники и влияния), не изучал. Но зато он как социолог ставил вопрос о способе осуществления идеи в истории. И тут оказывалось, что идеальное (само содержание) и социальное (слои-носители идеи) находятся в состоянии, как сказал бы Гёте (и этот термин Вебер у него заимствует) избирательного сродства. Эта социологическая процедура атакована Шмиттом¹⁵.

Вебер устанавливает, рассуждает Шмитт, что, например, есть некий круг лиц, скажем, профессиональных юристов, являющихся носителями неких идей. Положение в социальной структуре, образование, задачи делают этих людей склонными к некоторого рода юридическим «очевидностям» и аргументации. Но на самом деле это всего лишь «психология и констатация определенного типа человеческой мотивации». Нужна «социология понятия», а у Вебера ее нет. Сам же Шмитт формулирует такую «социологию понятия», «которая... 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» [21, С. 41]. Различения, которые предлагает Шмитт, очень тонкие. Тем, кто освоился с определенным способом мышления, трудно перестроиться. Вот что для нас до сих пор более привычно: считать, что есть некоторое «реальное» социальное или политическое, которое мы можем потом «опознать» в духовных образованиях эпохи. Сам Шмитт приводит такой пример: допустим, рассматривается монархия как политическое устройство, а потом при изучении философии Декарта обнаруживается, что в понятии Бога отражается специфика европейской монархии XVII века. Это хороший пример. Именно так, следом за Марксом и марксизмом, рассуждают авторы многих влиятельных версий социологии знания. Такой подход Шмитта не устраивает, и он предлагает свой: «Социология понятия суверенитета этой эпохи предполагает демонстрацию того, что исторически-политическое существование монархии соответствовало всему тогдашнему состоянию сознания западноевропейского человечества и что юридическое оформление исторически-политической действительности смогло найти такое понятие, структура

¹⁵ Позже, своеобразно сочетая Конта с Гегелем, Шмитт пишет: «Вспомним, какие ступени прошел за последние четыре века европейский дух, вспомним о том, в каких различных духовных сферах он обнаруживал центр своего человеческого пребывания. Это четыре великих, простых, эпохальных шага. Они соответствуют четырем векам. Первый шаг — теологическое, затем идет метафизическое, далее — гуманитарно-моральное, и наконец, экономическое» [20, С. 358]. Это трактуется во вполне позитивном социологическом ключе: «В истекшие четыре столетия европейской истории у духовной жизни было четыре различных центра, и мышление активной, образующей авангард элиты фокусировалось в разные века на разных основных моментах» [20, С. 359]. Однако считать это отступлением на позитивистские позиции с позиций политической теологии было бы поспешным.

которого совпадала со структурой метафизических понятий. Вследствие этого монархия обретала в сознании этой эпохи ту же самую очевидность, какую для более поздней эпохи имела демократия. Таким образом, предпосылкой этого рода социологии юридических понятий является радикальная понятийность, то есть дошедшая до теологического и метафизического последовательность мысли» [21, С. 41–42].

Надо эксплицировать это рассуждение Шмитта. Речь идет не о методологической проблематике социологии знания и не просто о новых путях социологического обращения с юридическими понятиями. Социология у Шмитта сразу радикализируется настолько, что взрывает рамки дисциплины. Как это происходит? Всякая работа с материалом предполагает интуицию (допонятийное знание) и некоторое *первичное название* того, о чем пойдет речь, того *что*, которое потом будет описано и определено. Знание об этом *что* обладает интуитивной достоверностью также и для людей *своей* эпохи, но вместе с тем оно должно быть обозначено и в терминах *нашей* эпохи; по крайней мере, речь не может идти о том, чтобы следовать за самопониманием людей, повторяя за ними, но не понимая повторяемого, не соотнося его ни со своими интуициями, ни со своими понятиями. Таким образом, мы приходим к некоторому пребывающему в разные эпохи *что* первоначальных интуиций, которые для Шмитта лежат в области опознания «последних вещей». Гегель использовал для этого понятие «дух». Дух проходит разные этапы самопознания, дух *сегодня* смотрит на вчерашнее и опознает себя самого на иной стадии. Однако на какой из стадий он является, так сказать, привилегированным наблюдателем себя самого? Через полтора десятилетия после Шмитта Карл Лёвит, первоклассный историк философии, напишет: «Дух как субъект и субстанция истории больше не фундамент, он в лучшем случае проблема. Начало и конец исторического релятивизма Гегеля — абсолютное знание, по отношению к которому каждый шаг в развертывании духа есть прогресс в сознании свободы; знание исторических наук о «духе» даже не относительное, потому что у него нет масштаба для оценки событий во времени. Что осталось от духа, — это всего лишь «дух времени». И все-таки, чтобы вообще постигать время как время, требуется позиция за пределами одних только событий во времени» [22, Р. 7–8]¹⁶.

Лёвит пишет это, прекрасно зная, что такая точка зрения, такая позиция *за пределами* событий во времени, но для абсолютной оценки событий во времени, была предложена, и это, в частности, точка зрения политической теологии Шмитта, которую он решительно отвергает. Мы к этому еще вернемся.

¹⁶ Ср.: [19, С. 87]. Перевод изменен в целях терминологической точности.

Шмитт, испытавший сильное влияние Гегеля, говорит о «дошедшей до теологического и метафизического последовательности мысли», но эта мысль не является для него сугубо идеальной конструкцией, которой может и не найтись соответствия в реальности. Такой по видимости позитивистский, а по сути (нео)кантианский ход, вполне естественный для Вебера, здесь в принципе не годится. Только в терминах «радикальной понятийности» вообще можно говорить о реальности (напрашивается вполне гегелевское соображение, что «понятие и есть существо самой реальности»), иначе говоря, интуиция реальности может быть высказана на языке теологии и метафизики, с которым некоторым неочевидным образом связан язык юриспруденции. «Метафизическая картина мира определенной эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидным этой эпохе как форма ее политической организации. Установление такого тождества и есть социология понятия суверенитета» [21, С. 42].

Но если между сегодняшним взглядом и тем состоянием «радикальной понятийности», на которое он направлен, существует различие, то его, это различие, можно перетолковать в терминах, с одной стороны, темпорально-исторических (например, «раньше–позже»), а с другой — философско-исторических (в чем состоит основное содержание той или иной эпохи? Что означают более ранние и более поздние этапы следования форм самопонимания фундаментальных интуиций, схваченных в радикальной понятийности?). Отсюда остается лишь несколько шагов до формулировки уже вполне определенного, содержательного высказывания, которое начинается как вполне социологическое, а заканчивается на стыке философии и политической теологии: «Основная линия развития, без сомнения, состоит в том, что в массе своей образованные люди утрачивают все представления о трансцендентности и очевидным для них становится или более или менее явный пантеизм имманентности или же позитивистское равнодушие к любой метафизике. До тех пор, покуда философия имманентности, обретшая в философии Гегеля свою наиболее величественную системную архитектуру, сохраняет понятие о Боге, она включает Бога в мир и выводит право и государство из имманентности объективного. Среди крайних радикалов господствующим стал последовательный атеизм. Больше других эту взаимосвязь осознавали немецкие левогегельянцы. Что на место Бога должно прийти человечество, они утверждали не менее решительно, чем Прудон» [21, С. 46].

Шмитт подводит читателя к пониманию сегодняшнего момента в том движении, начало которого он здесь не фиксирует, но так сказать, дает знать о том, где оно, по идее, должно было располагаться. Это замечательное двуединство теологии и юриспруденции с их идеями порядка в ходе европейской истории последних веков разрушается, и как раз поэтому «все точные понятия *современного* учения о государстве представляют собой

секуляризированные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию... но и в их систематической структуре, познание которой необходимо для социологического рассмотрения этих понятий» [21, С. 34] (выделено нами). При этом «идея современного правового государства *реализуется совокупно с деизмом с помощью такой теологии и метафизики*, которая изгоняет чудо из мира» [21, С. 34] (выделено нами). Иначе говоря, это движение, в ходе которого исчезает трансцендентность (что социологически фиксируется как исчезновение веры в трансцендентность), изгнание чуда из мира, развитие «философии имманентности», в которой речь все менее может идти о божественном вмешательстве, хотя вплоть до Гегеля сохраняется понятие о Боге. При этом Бог «включен в мир», и государство и право еще не являются сугубо позитивными, то есть понимаются не просто как то, что люди создают по своему усмотрению, но «выводятся из имманентности объективного». На следующем этапе имманентизм побеждает, все *значимое*, то есть юридически обязательное в фактическом правопорядке, выводится только и исключительно из человеческих деяний. Атеизм левогегельянцев и атеизм Прудона представляют собой именно этот последовательный демократический имманентизм, и в его оценке, и в противоборстве ему Шмитт видит себя на стороне католической реакции — де Местра, де Бональда и Доносо Кортеса.

Об этом идет речь в не вошедшей в сборник памяти Вебера *четвертой* главе «Политической теологии», которой Таубес придает столь большое значение. Также не случайно более всего он выделяет рассуждения Шмитта о Доносо Кортесе, самом близком Шмитту философе и теологе контрреволюции. «Доносо пришел в ужас, лицом к лицу столкнувшись с гегельянством в 1849 году в Берлине. Оба они [де Местр и Доносо Кортес] были дипломатами и политиками с большими знаниями и опытом и заключили достаточно разумных компромиссов. Но систематический и метафизический компромисс был для них непредставим. Откладывая решение в решающий момент и притом еще отрицать, что здесь вообще необходимо что-то решать, должно было казаться им странной пантеистической путаницей. Этот либерализм с его непоследовательностью и компромиссами существует для Кортеса только в тот краткий промежуточный момент, когда на вопрос: «Христос или Варрава?» возможно ответить предложением отсрочки или учреждением комиссии по расследованию. Подобное отношение не случайно, его основания лежат в либеральной метафизике. <...> Доносо с его радикальной духовностью всегда видит только теологию противника. <...> Поэтому его интуиция в духовных вопросах зачастую ошеломительна. Примерами этого является определение буржуазии как *clasa discutidora* и вывод о том, что ее религия — это свобода слова и печати» [21, С. 55, 56].

Шмитт, таким образом, сразу отчетливо высказывает позицию, которая *не может быть* истолкована в релятивистском ключе. Конечно, есть разные учения и разные понятия в истории, и исследователь смотрит на них с дистанции, но это не избавляет его от необходимости самому выступать в иной роли, нежели безучастного наблюдателя. В те же годы знаменитый философ Макс Шелер (он предложил свою версию социологии знания, которая также носила следы большого влияния политической теологии Шмитта) писал об этом с полной определенностью. У Вебера его не устраивало «растворение всякой содержательной философии в не более чем «учении о мировоззрениях» (и, соответственно, следовало бы сказать также: растворение всякой догматической и естественной теологии в науке о религии и систематическом и историческом учении о религиозных мировоззрениях)» [23, Р. 13]¹⁷. Проект политической теологии, который может быть реконструирован не только по одноименной брошюре Шмитта, но и по таким работам, как «Диктатура», «Римский католицизм и политическая форма», «Духовно-историческое состояние современного парламентаризма» и «Понятие политического», в более или менее явной форме предполагает то, что прямым образом Шмитт в это время высказывает сравнительно редко, но без чего сам проект теряет смысл. Уже понятно, что речь не может идти лишь о методическом усовершенствовании социологии знания, здесь должна утверждаться универсальная привилегированная позиция, подобно тому как в эти же годы Дьёрдь Лукач утверждает привилегированную позицию пролетариата: непосредственным образом буржуазия и пролетариат видят одно и то же, но пролетариат может вырваться за пределы этой непосредственности и противостоять буржуазии, которая превосходит его в знании, образовании, привычных навыках, — и будет превосходить, пока остается господствующим классом. Главное оружие пролетариата — «его способность к усмотрению тотальности общества как конкретной исторической тотальности, способность к постижению овеществленных форм как процессов, совершающихся между людьми» [24, Р. 384] и т. д. Позиция Шмитта — не менее решительная, но прямо противоположная.

Чтобы уяснить ее, хорошим подспорьем окажется его более ранний текст — опубликованная в журнале «Summa» в 1917 году статья «Зримость церкви», которую сам Шмитт называет «схоластическим рассуждением»: «Историки первоначального христианства, обнаружившие, что первым христианам, а возможно, и самому Христу мирские вещи были безразличны, потому что они были преисполнены эсхатологических ожиданий конца света со дня на день, — эти историки пишут об известном

¹⁷ Но выход, который виделся Шелеру — а вместе с ним и многим современникам Шмитта, — а именно новая философская антропология, новое учение о человеке, не мог бы принят им безусловно. Впрочем, это завело бы нас сейчас слишком далеко.

психопатологическом опыте, который хотят перенести на первых христиан и даже самого Христа. Правы ли они со своей психологией, не представляет интереса ни для одного религиозного человека, для которого важно, напротив, предоставить вещи этого мира своему собственному течению, потому что завтра или через миллионы лет мир погибнет. <...> Для верующего конец света наступит уже завтра или в скором времени» [25, Р. 72].

Это эсхатологическое ожидание Шмитт описывает очень экспрессивно: «Когда человек предстает пред Богом, весь мир тонет в ничто со всеми его людьми. Пред Богом никто не может явиться рука об руку со своим другом или подругой, в Царстве Божием не встречаются знакомых, там не сватаются и не заключают договоров. Да и книг о Царстве Божием написать нельзя, и любые, самые волнующие слова о нем бывают найдены тем, кто в момент, когда он нашел или высказал их, не был в Царстве Божием. <...> Ибо тот, кто говорит, уже не одинок в мире» [25, Р. 72–73].

Одинок лишь Бог, но человек — со всей его беспомощностью, отчаянием, с ощущением, что в важнейших вещах ни на кого положиться нельзя, — человек не одинок. Он связан с другими людьми, и характер его общности с ними, дающей знать о себе в том, что сам он считает одиночеством, обусловлен греховностью человека. Мир испорчен грехом. Мир дуалистичен. Хотя Бог приходил в мир и Слово Божие было произнесено, греховность человека сделала из «божественной плоти божественной мысли» средство для достижения земных целей, «подобно тому, как она обезобразила право, сделала его средством материальной власти» [25, Р. 76]. Самое действенное орудие греха — «отсутствие однозначности жизни, мысли и языка». Грех — это невозможность достичь взаимопонимания, это облечение зла в панцирь полезности, это интерес как неопровержимая точка зрения. Именно грех приводит к отделению власти от права и к тому, что подлинно зримое в видимой церкви оказывается невидимым.

Бог спасает человека в мире именно потому, что мир испорчен грехом. «Пред Богом человек ничто, но только в мире он действительно уничтожен. Ни один мудрый и добрый законодатель не сможет спасти его от последствий земных законосообразностей. Но Бог спасает его в этом мире, переворачивая все самым невероятным образом, основывая все законосообразности на себе самом, делая их проистекающими из его уст. Если христианин повинует начальникам своим, потому что они — основа и предел — суть от Бога, то повинует он Богу, а не начальству. Это единственная революция в мировой истории, заслуживающая предиката «великая»: христианство своим признанием светского начальства подсуло ему новую основу» [25, Р. 74].

Таким образом, из эсхатологических ожиданий, по Шмитту, не следует ни отрицания церкви, ни отрицания государства, как и прочих светских властей. «Поскольку

Бог в действительности стал зримым человеком, ни один зримый человек не может предоставить зримым мир самому себе. В противном случае он разорвал бы ту нить, что связывает Бога и мир в срединной точке, означающей зримого человека. У него уже было бы не две души, но ни одной, но зато было бы две роли; «чистый» христианин служит в совершеннейшей невидимости Богу, и, отдельно, в ощутимейшей зримости, служит маммоне и гордится, что таким образом освободил *spiritualia* от логически нечистого смешения с *tempora libus* [духовного со светским]» [25, Р. 79–80].

Это рассуждение в перспективе откровения и конца времен позволяет правильно понять и сравнительно более нейтральные, социологически отстраненные пассажи Шмитта. В общем, история, о которой он говорит, это история испорченного мира. Мир пока удерживается — до своего конца, который может наступить хоть завтра, хоть через миллион лет. Но для христианина это означает необходимость самоопределения в зримом мире. Шмитт в эти годы — влиятельный католический публицист, апологет, которому впоследствии уже не случится высказаться столь же определенно: у церкви, говорит он, — своя рациональность, своя бюрократия, свой руководящий принцип репрезентации, свое отношение к традиции. «Политическая власть католицизма не основывается ни на экономических, ни на военных средствах. Независимо от них у церкви есть этот пафос авторитета во всей его чистоте. Церковь тоже — «юридическое лицо», но иначе, чем акционерное общество. Последнее, типичный продукт эпохи производства, есть модус исчисления, церковь же — конкретная, личная репрезентация конкретной личности. Что она есть носительница юридического духа самого большого стиля и подлинная наследница римской юриспруденции, — это должен был признать за ней всякий, кто знал ее. В ее способности к юридической форме — одна из ее социологических тайн. Она имеет силу для той или иной формы только потому, что имеет силу для репрезентации. Она репрезентирует *civitas humana*, она в каждое мгновение являет собой образ вочеловечения и крестной жертвы Христа, она репрезентирует самого Христа лично, ставшего в исторической действительности человеком Бога. В репрезентации состоит ее превосходство над веком экономического мышления» [26, С. 74–75].

Это не констатирующее, но полемическое высказывание в точном смысле — как слово в борьбе.

Если о католической церкви, в особенности в ее современном состоянии, Шмитт впоследствии говорит уже более осторожно, как в силу сложных личных обстоятельств, так и ввиду исторических событий XX века, то о политико-юридическом, укорененном в христианском богословии учении о порядке он так или иначе судит с непреклонной определенностью. Рационалистический, «экономический», потерявший «почву»

(традиционную укорененность в земле и традиции, свойственную крестьянству), забывший понятие репрезентации, либеральный XIX век ему чужд. О либералах, социалистах, анархистах этой эпохи он судит далеко не отстраненно. Здесь есть свой пафос ожидаемого изменения, деяния в «угодном Богу» смысле. А для этого необходимо, по Шмитту, опознать политическую теологию там, где и политическое, и теологическое отвергаются. «Научное рассмотрение демократии должно будет обратиться к особой области, которую я назвал политической теологией» [27, С. 125]. Действительно, в демократии, как и в анархизме, он опознает пафос имманентизма. Для того чтобы одолеть противника, он вызывает его на то поле, где, казалось бы, никакого противника нет, и однозначно высказывается о Бакунине, у которого и берет понятие «политической теологии». Бакунин «теоретически... должен был стать теологом антитеологического, а на практике — диктатором антидиктатуры» [21, С. 59]. В более ранний период Шмитт еще готов делать ставку на реакцию, тогда как в более поздний, в общем, обсуждает, как спасти то, что еще можно спасти. В конце концов это приводит его не просто к примирению с существующим (в конце 1920-х годов Шмитт — не противник, казалось бы, утвердившегося в Германии государства), но и к активному подключению (если использовать печально известный термин эпохи — *Gleichschaltung*): Шмитт включается в политическую борьбу на стороне немецких консерваторов и *подключается* к нацистскому режиму, активно солидаризуется с ним и скоро оказывается «тем самым Шмиттом», высокая оценка которого так шокирует почти весь круг Якоба Таубеса. Таубес именно этот выбор Шмитта в пользу нацизма считает результатом его изначально католического воспитания и самоопределения. Но игнорировать политическую теологию Шмитта лишь (или именно!) потому, что она приводит к обусловленному выбору в пользу нацизма, Таубес не желает.

1.2 Историческая ретроспектива: Макс Вебер в кругу теологов

Наше изложение было бы односторонним, если бы мы игнорировали исторический контекст социологии Макса Вебера. Мы вынуждены отступить от чисто исторического порядка изложения, чтобы показать дело с другой стороны. То, что Шмитт откликается на социологию религии Вебера, сейчас видится иначе, чем виделось в то время. Вебер — легитимный участник дискуссий, которые ведут между собой на одном языке философы, государствоведы, историки искусства, историки экономики и права, социологи и, конечно, теологи, которые чувствуют себя «как дома» среди всех этих специалистов и сами вносят вклад в общую дискуссию. Это вполне «нормальная наука», потому что и университетские профессора — фактически или в возможности — все они, но все они также по

преимуществу протестанты, о чем точно и тонко пишет Якоб Таубес. Шмитт — не свой, он католик, и потому оспаривает не просто светскую социологию, но протестантскую версию секулярной науки. Было бы правильно хотя бы вкратце остановиться на том, как обстояли дела на противоположной стороне, как проходило общение Вебера с теологами, куда более близкими ему, чем Шмитт. Такими теологами были Эрнст Трельч и Фридрих Науман, и если о Вебере и Трельче написано уже очень много, то специального рассмотрения фигуры Наумана нет до сих пор. Мы не только восполняем здесь этот пробел, но и стремимся более полно представить ситуацию, в которой зародилась политическая теология.

Известный немецкий социальный теоретик Фридрих Тенбрук в своей рубежной работе 1975 года «Главный труд Макса Вебера» [17], вызвавшей в свое время бурные дебаты среди вебероведов отмечал продолжительное игнорирование современной теологией веберовских работ. В качестве примера он приводил центральную проблему теодицеи, которая долгое время выступала содержательным фактором структурной рационализации картины мира в рамках концепта тварного порядка и вообще религии спасения. Вебер считал, что в условиях модерна в результате расколдовывания действительности, целерационального овладения миром на основе научных познаний и вытеснения религии на обочину иррационального, вся эта проблематика уже не может оказывать на человека того гигантского воздействия, что сохранялось на протяжении многих тысячелетий. Вместе с проблемой теодицеи для позднего Вебера распадается и вся этическая унификация жизни, осуществленная тысячи лет назад посредством идеи надмирного бога-творца. Именно этот момент зрелый Вебер считает началом новой действительности, ее людей, культуры и общества. Тенбрук говорит в этой связи, что теологи не знали, что им делать с этим принципиально важным выводом Вебера. Как и со всей его социологией религии вообще: «Даже теологическая литература по еврейским пророкам вряд ли озадачилась важными взглядами Вебера, игнорируя его «Хозяйственную этику мировых религий» точно так же, как и остальные культурно-исторические дисциплины» [17, С. 117].

Подобная констатация отсутствия теологического интереса к веберовской эвристике религиозного — другой вопрос, насколько наблюдение Тенбрука верно и сегодня? — может показаться неожиданной, если вспомнить об историческом генезисе самой социологии. Ведь для ее возникновения был содержательно значим именно политико-теологический контекст немецкой дискурсивной ситуации конца XIX века, так сказать, между Бисмарком и Библией. Некоторые теологические импликации самоописаний нового общества очевидны. Так, знаменитая формула Фридриха Ницше «Бог умер» зафиксировала впечатляющие результаты предшествующей секуляризации европейской культуры Нового

времени. В этом смысле Макс Вебер, анализируя основные общественные институты рубежа XIX–XX веков, лишь социологически подтвердил интуицию знаменитого философа: «железная клетка» организованного модерна, в которой отныне живут и действуют люди, оказалась лишенной «духа», который создал их когда-то в рамках поиска спасения. И хотя в широко распространенных (наивно-генетических) представлениях об истории современного социального знания социология как бы готовая — *sui generis* — появляется на рубеже XIX и XX веков из голов «ранних социологов» вроде того же Вебера, и структурно, и содержательно веберовский интеллектуальный проект немислим вне теологического дискурса своей эпохи.

Даже чисто биографически классик социологии укоренен в этой интеллектуальной традиции — например, благодаря своей глубоко религиозной матери Хелене¹⁸. Многие теологи входили в ближний — родственный или дружественный — круг Макса Вебера. Так, среди его родственников известным теологом был его дядя Адольф Хаусрат (1837–1909), приходившийся мужем его тетки Генриетты Фалленштайн, сестры его матери Хелены. Он 40 лет занимал кафедру Нового завета и церковной истории в Гейдельбергском университете. Этот видный представитель юго-западного либерализма и культур-протестантизма даже возглавлял знаменитый университет во время обучения в нем племянника Макса. Эпистолярное наследие Вебера свидетельствует о временах интенсивных контактах дяди и племянника [29, Р. 17–18]. Кстати, именно А. Хаусрат изнутри университета содействовал приглашению Вебера в Гейдельберг на кафедру национальной экономики [30, Р. 142]. Примечательным образом этот сюжет связан с фигурой Фридриха Наумана, о чем будет сказано позже.

Карьеру академического теолога выбрал и двоюродный брат Вебера Отто Баумгартен (1858–1934), сын другой его тетки Иды и известного либерального историка Германа Баумгартена (1825–1893). Во время первого семестра в Гейдельберге явно под влиянием кузена-теолога Макс одновременно с официальной программой занимался по собственному учебному плану, в котором фигурировали работы Шлейермахера, Штрауса и исследования по павлинизму. Как он признавался в письме матери в начале мая 1882 года, эти занятия завели его «глубоко в теологию» [31, Р. 261].

И далее всю жизнь Вебера как частного ученого в Гейдельберге постоянно окружали выдающиеся протестантские теологи. Обычно среди них в качестве близкого друга и единомышленника Вебера особо выделяют Эрнста Трельча (1865–1923), с 1894 по 1915 год

¹⁸ Бабушка Макса Вебера Эмилия Суше происходила из семьи гугенотов и передала своим дочерям специфически протестантское понимание жизни, игравшее определяющую роль и в семье Хелены Вебер. См.: [28, Р. 166–167].

занимавшего кафедру профессора систематической теологии Гейдельбергского университета. Действительно, Трельч — до резкого охлаждения их отношений в начале Первой мировой войны — был рядом с Вебером в буквальном смысле слова: в 1904 году они вместе совершили многонедельное путешествие в Америку¹⁹, а с 1910 года были даже соседями, занимая квартиры на втором и третьем этаже виллы Фалленштайн, построенной еще дедом великого социолога и ныне известной в Гейдельберге как Weber-Haus.

Однако круг интенсивных теологических и религиоведческих контактов Вебера не исчерпывался названными именами: и Макс Вебер, и Эрнст Трельч были членами элитарного интеллектуального кружка «Эранос», основанного в 1904 году по инициативе профессора теологии Адольфа Дайсмана (1866-1936) «в целях изучения религий и религии» [33]. В нем принимали участие интеллектуалы уровня выдающегося юриста Георга Йеллинека (1851–1911)²⁰ и знаменитого философа-неокантианца Вильгельма Виндельбанда (1848–1915). Вебер довольно быстро стал задавать в этом кружке тон и именно здесь он прочитал свой доклад о протестантской аскезе²¹. К 1909 году состоялось около 30 дискуссий на теологические и религиоведческие темы, включая обсуждение новейшей литературы, которой Трельч регулярно снабжал Вебера еще со времен работы над «Протестантской этикой» [28, Р. 197]. Судя по всему, именно эти гейдельбергские ученые разговоры о религии повлияли на изменения дальнейших исследовательских планов Вебера, когда вместо углубления в исследование культурного значения протестантизма тот начинает в начале 1910-х свой грандиозный проект по изучению «Хозяйственной этики мировых религий». В этом смысле зрелая веберовская социология религии эвристически и генетически связана с уникальной социально-коммуникативной средой выдающихся гейдельбергских интеллектуалов, интенсивно обсуждавших на рубеже XIX–XX веков в своем кругу религиозно-культурные импликации модерна. Таким образом, и содержательно, и интенционально веберовский проект «понимающей социологии» во многом остается непостижимым не только вне контекста обычно упоминаемых баденских

¹⁹ Среди приглашенных на Международном конгрессе искусств и науки в Сент-Луисе (штат Миссури, США) в сентябре 1904 года корифеев немецкой науки был и крупный теолог Адольф фон Гарнак (1851–1930). См.: [32, С. 248].

²⁰ В своей работе 1895 года «Объяснение прав человека и гражданина» Г. Йеллинек поставил вопрос о роли пуританизма для развития религиозных свобод и их универсализации в качестве конституционно-демократических прав. Тем самым он до Вебера и Трельча проблематизировал культурное значение протестантизма. См.: [34].

²¹ Ср. у Марианны Вебер: «Завтра, в воскресенье нам предстоит «Эранос», научный кружок с десятью участниками. Макс готовит «протестантскую аскезу», а я «ветчину в бургундском» [35, С. 301].

неокантианцев²² или В. Дильтея²³, но и вне традиции либеральной протестантской теологии, восходящей к теологической герменевтике Ф. Шлейермахера.

Можно согласиться с Юргеном Каубе, автором недавно вышедшей биографии Вебера, который отметил парадоксальный на первый взгляд аспект генезиса веберовской социологии религии — та возникла у частного ученого Вебера в Гейдельберге не столько на основе некоей готовой исследовательской программы со строго продуманными методологическими подходами и даже не из абстрактного философско-культурологического интереса к предмету, сколько из столкновения с конкретным фактическим материалом, требовавшим больших исторических сопоставлений и типологизации, выходявшей далеко за пределы феноменологических описаний в рамках истории религии или этнографии. В этом смысле веберовское стремление заниматься социологией как наукой о действительности «означает отмежевание как от чистого моделирования аналитической экономики, так и от философии», его интересует научное исследование «того типа, что не желает подчиняться диктату методологии» [32, С. 304–305].

При этом любой, кто прикасается к биографии и творчеству Макса Вебера, сразу же сталкивается и с многосторонней фигурой Фридриха Наумана (1860–1919) — протестантского теолога и пастора, общественного деятеля социально-христианского направления, затем национального социалиста, а позже и либерального империалиста, завершившего свою идейно-политическую эволюцию в качестве первого председателя лево-либеральной Немецкой демократической партии. Их дружба, сотрудничество и взаимное влияние продолжались почти 30 лет — с начала 1890-х и до самой смерти Наумана в 1919 году, за которой очень скоро (в июне 1920) последовала смерть Вебера. Кстати, по мнению некоторых исследователей, почти одновременная смерть столь выдающихся либеральных интеллектуалов и политиков, к которым следует отнести и Трельча, скончавшегося в начале 1923 года, означала значительное ослабление креативного потенциала демократической части публичной сферы институционально слабой Веймарской республики [28, Р. 196].

Как признают многие биографы великого социального ученого, Вебер был не способен к близким отношениям и настоящей дружбе, поскольку его патологическая готовность к полемике неизбежно приводила к разрыву с любым партнером. Ф. Науман в этом смысле представляет исключение: он присутствует в разные моменты жизни Вебера и

²² См. релевантную главу «М. Вебер и Г. Риккерт» в фундаментальном исследовании Ю. Н. Давыдова [36].

²³ В июле 1880 года 16-летний Вебер совершает свое первое самостоятельное образовательное путешествие, во время которого он посетил в Бреслау знаменитого философа Вильгельма Дильтея [29, Р. 23].

серьезного разрыва отношений, видимо у них так и не произошло, хотя Вебер нередко позволял себе довольно резкие комментарии в адрес друга и соратника. При этом он ценил Наумана не только как политического единомышленника, но прежде всего как человека, способного заниматься практической работой с удивительной теплотой и спокойствием и главное — идти на компромиссы: это как раз то, на что был неспособен сам Вебер, не пропускавшей ни одной возможности устроить острые дебаты, вплоть до перехода на личности, угрожать своим выходом отовсюду и т.д. [37, Р. 189]. Вспоминая о приезде Наумана в Гейдельберг в 1912 году, Марианна Вебер писала: «он был среди друзей Вебера самым значительным воплощением того, кто пребывал в борении в настоящем». И даже сравнивала его с ранее гостившим у них поэтом Штефаном Георге: «Они полярные личности, и я рада, что имела возможность созерцать обоих. Если бы нам пришлось выбирать между ними как формирующими жизнь силами, мы предпочли бы Наумана, так как в нем благодаря братской любви проникающая мир сила соединяется с мощным пластичным чувством действительности. Но, к счастью, выбирать не надо, евангелие искусства мирно сосуществует в нашей душе с социальным. Конечно, непоследовательно предоставлять место двум столь различным силам, но прекрасно чувствовать богатство жизни в напряжении между обоими» [35, С. 387].

В исследовательской и биографической литературе обычно выделяют три фазы творческой активности Наумана:

1. Христианско-социальный период (1880-1896), во время которого он как действующий пастор и внутренний миссионер пытался прагматически и отчасти программно связать социальный опыт со своей деятельностью в качестве теолога;

2. Национально-социальный период (1896-1903), когда он стремился воплотить идею сильного национально государства одновременно с представлением о либеральном империализме;

3. И наконец леволиберальный период (1903-1919), когда его целью стало программное и организационное обновление либерализма [38].

Нас будет интересовать прежде всего первый — христианско-социальный — этап идейной эволюции Наумана, завершившийся переходом к идеологии национального социализма и имперского либерализма во многом именно благодаря его встрече с Вебером. В этом смысле для Наумана пересечение его жизненной траектории с веберовской была буквально судьбоносной, что и будет показано далее. Более того, по некоторым оценкам, эта отразившаяся в отношениях по линии Вебер-Науман политико-теологическая смена вех в целом символична для немецкого протестантизма [39, Р. 5]. В этом смысле имена великого социального ученого и выдающегося социально-политического практика

являются парадигматическими для интеллектуальной истории Германии, что нашло отражение в известных размышлениях философа Карла Ясперса о Вебере, а также в биографии Наумана пера первого президента ФРГ Теодора Хойса, входившего в молодости наумановский социально-либеральный круг. Обе эти культовые фигуры немецкого либерализма вильгельмовской эпохи по-прежнему являются для немцев точками критической референции при оценке политической мысли и действия в условиях нестабильного модерна!

Получивший теологическое образование в Лейпциге и Эрлангене молодой пастор в 1880-е годы активно выступает на публицистической ниве, пытаясь концептуально совместить активную социальную позицию и христианское понимание жизни. В качестве его жизненного кредо в данный период выступает следующая политико-теологическая формула: «Государство необходимо соединить с социализмом, а посредником между ними должно стать Евангелие» [40, Р. 26]. Забегая вперед, скажем, что в середине 1890-х, явно под влиянием Вебера, он не только откажется от этой емкой формулы, но и будет с позиций либерального националиста высмеивать бывших единомышленников, оставшихся верными идеям христианского социализма. Пока же, в 1880-е, он активно публикует работы, сами названия которых носят программный социально-христианский характер: «Катехизис для рабочих и подлинный социализм» (1888), «Социальная программа евангелической церкви», «Как мы действуем в отношении неверующей социал-демократии» (1889), «Христианский социализм», «Иисус как человек из народа», «Социальные письма богатым людям» (1894) и т.д.

Как признавался позже сам Науман, в молодости в его комнате рядом висели два портрета — Отто Бисмарка (1815-1898) и Августа Бебеля (1840–1913) [41, Р. 495ff.]. Такое неожиданное соседство «железного канцлера» и революционного трибуна визуально выражало повышенную его чувствительность к доминирующим политическим силам эпохи — национальному государству и социал-демократии. В этом смысле Науман уже очень рано — будучи студентом теологии и позже в своих проповедях и практической работе пастора в общине — пытался связать в единой жизненной программе христианское мировоззрение и внимание к острым социальным и политическим вопросам, определявшим жизнь Второго рейха. При этом в отличие от большинства пасторов и их паствы, Науман воспринимал Бисмарка как символ уходящей эпохи, а Бебеля, напротив, как уже наступающее будущее²⁴. Следующая цитата иллюстрирует принципиальную социологичность его практической теологии: «Священник, община которого на половину

²⁴ Науман с детства помнил рассказ отца, консервативного теолога, вернувшегося с собрания рабочих, где он столкнулся с риторически искусным оратором из народа [42, Р. 495f.].

или на треть состоит из социал-демократов, не может долгое время игнорировать это обстоятельство. Со времен народ начнет его спрашивать о том, как распятый на кресте относится к эксплуатации и нужде. И ответ нужен не для обещания новой общественной системы, а должен продемонстрировать твердую волю побороть бедность» [43, Р. 353].

Дальнейшее идейное развитие Наумана проходило в постоянном соотношении с социал-демократией как политическим репрезентантом нового массового общества индустриальной эпохи. Он считал, что занять адекватную позицию к организованному рабочему движению было серьезным вызовом для всех политических сил эры Бисмарка. После короткого периода христианско-патриотического неприятия революционно-атеистического социализма в духе таких крупных протестантских деятелей, как Иоганн Хинрих Вихерн (1808–1881) или Адольф Штёккер (1835–1909), в результате практической социальной работы в Гамбурге и Франкфурте в рамках внутреннего миссионерства он радикально пересматривает свои взгляды на социалистов. Так в патриархальной картине мира того же Штёккера, к тому времени уже придворного проповедника антисемитско-националистического толка, все что угрожало церкви и монархии, относилось к врагам отечества. А для молодого Наумана — гражданина и теолога — новые формы обобществления представляли огромный интерес как с точки зрения практической социальной работы, так и с точки зрения теоретической концептуализации в виде эксплицитной христианско-социальной программы²⁵. В этом смысле организованное рабочее движение воспринималось им как фундаментальный факт немецкой жизни и как вызов для каждого христианина, живущего в мире Бисмарка и Бебеля, этих репрезентантов старой и новой политической культуры [39, Р. 8–9].

Стоит ли говорить, что традиционный ответ консервативной церковной общественности на этот вызов больше не устраивал Ф. Наумана ни содержательно, ни структурно, так как не позволял ни формулировать продуктивные идеи на политико-теологическом уровне, ни прагматически реагировать на уровне социальной практики. Одним словом, в узких рамках церковного догматизма ему было невозможно реализовать само христианское понимание евангельских принципов принятия мира, служения и ответственности. В ряде сочинений («Катехизис для рабочих» и др.) он не просто фиксирует значимость «социал-демократического вопроса» для жизни христиан в условиях индустриального капитализма, но и прямо признает «заслуги этой партии, которые невозможно отрицать: именно она принудила Новое время к серьезному рассмотрению

²⁵ Примечательно, что даже атеизм не рассматривался им как неотъемлемая черта социализма: безбожие в программе социал-демократов Науман приписывал неспособности церкви работать с этой «целевой аудиторией» [43, Р. 179].

рабочего вопроса» [45, Р. 1]. Более того, в его теологии явно по социал-демократическому образцу само Евангелие оказывается универсальной политической программой для всех времен: «и хотя у Христа мы не встречаем сформулированной программы, в нем есть гораздо больше: дух, у которого все эпохи должны заимствовать свои программы» [43, Р. 186]. При этом Науманн обвиняет церковь как институт и теологию как социального диагноста в неспособности социально-этической конкретизации христианской миссии в современном мире по ту сторону обычной благотворительности: «Мы имеем христианство, которое обращается к своим земным задачам не с тем усердием, которое оно должно было бы проявить, исходя из своих первоначальных принципов» [43, Р. 203]. Здесь примечательно абсолютно социологическая по духу методологическая претензия молодого пастора в адрес теологической мысли, привыкшей работать с индивидуально-этическими подходами, тогда как отныне необходимо мыслить на уровне новых общественных структур, исходя из задач времени. Иногда в его теологических речах и текстах используются понятия из совершенно чуждых сфер: «Лишь только когда дух христианской любви возьмется за вопрос использования капитала, христианство выдержит главное испытание в современном мире» [43, Р. 261].

При этом аргументация Наумана в пользу программтики общественных изменений остается именно теологической и основывается на понимании Христа как источника радикального обновления жизни: «Иисус не был человек успокоения. Он был огнем!» [43, Р. 477]. Речь и действия Христа в евангельском изложении свидетельствуют для него о неприятии Спасителем человеческих страданий, воспринимавшихся как часть неизменного социального порядка: очевидно, что богочеловек не ограничивается духовным измерением, а затрагивает также материальный и телесный аспект жизни. В целом практическая земная деятельность Иисуса служила для Наумана подтверждением необходимости фактических улучшений в мире, невозможных без преодоления отживших общественных форм и порядков.

Поэтому в рамках модернизационной перспективы молодой пастор отказывал в шансах на будущее ведущим партиям Германской империи, делавшим ставку на традиционные сословные или частно-групповые интересы: консерваторы, католики из партии «Центр» и либералы представляли в его прогрессистской оптике представителями уходящей общественной структуры, несовместимой с индустриальным капитализмом рубежа веков. Лучшее всего его особое отношение к социал-демократии выражает красноречивая цитата из сочинения «Христианин в эпоху машин»: «Старые сословия стали ветхими, старые партии истлели, старые руководители больше не понимают эпоху» [46, Р. 315].

Вообще, нужно отметить чрезвычайно оптимистическую теологию техники у раннего Наумана! Технический прогресс понимается им как божественный инструмент спасения человечества от тягот физического труда и увеличения продуктивности рабочей силы. В этом синтезе христианства и индустриализма даже механизация предстает богоугодной тенденцией, в которой нет ничего нехристианского. В целом Науман постоянно использует критический аргумент в отношении реакционных сил, пытающихся мотивировать свои цели с помощью религии.

Примерно с таким набором мыслей пламенный «пастор бедняков» подошел к моменту встречи в Вебером. Вот как описывает их знакомство Марианна Вебер: «Науман и Вебер познакомились на одном из первых заседаний Евангелическо-социального Конгресса 1890 года. Их знакомство скоро перешло в дружбу и обрело большое значение прежде всего для Наумана. Он почувствовал в Вебере врожденный политический инстинкт, которого сам был лишен, и стал вскоре видеть в молодом специалисте живой источник знания и руководителя в вопросах политики и экономики» [35, С. 123].

На Евангелическо-социальном конгрессе в мае 1890 года Макс Вебер был с матерью Хеленой, известной берлинской филантропкой и активной благотворительницей. Вот как сам Вебер описывал восприятие ею жарких дискуссий высокопоставленных церковных деятелей и теологических авторитетов: «Моей матери всегда доставляет большое удовольствие слушать, как спорят подчас несколько наивные, но обычно оригинальные пасторы. И освежающе действует завидная легкость, с которой они решают, в надежде на понимание Господа Бога, хозяйственные проблемы, заставляющие нас ломать себе головы, причем их даже нельзя, собственно говоря, обвинить в поверхностности» [35, С. 121–122]. Стоит ли говорить, что одним из этих пасторов был Фридрих Науман! В дискуссии именно с ним Вебер произнес свои парадоксальные слова: «Мы занимаемся социальной политикой не для того, чтобы дать массам счастье». «Вчера вечером мы слышали в выступлении господина пастора Наумана бесконечное стремление к счастью людей, которое безусловно всех нас взволновало. Однако именно исходя из нашей пессимистической позиции мы все, и я в частности, приходим к точке зрения, которая представляется мне несравненно более важной. Я думаю, что нам надо отказаться от мысли создать позитивное чувство счастья посредством какого-либо социального законодательства. Мы хотим другого и можем хотеть только другого: мы хотим хранить и поддерживать то, что представляется нам ценным в человеке, ответственность перед собой, стремление ввысь, к духовным и нравственным благам человечества, его мы будем хранить даже там, где оно предстает перед нами в своей самой примитивной форме. Мы хотим, поскольку это в наших силах, придать внешним условиям не такую форму, чтобы люди себя хорошо чувствовали, но

чтобы в бедствиях неизбежной борьбы за существование в них осталось лучшее, те свойства — физические и душевные — которые мы хотим сохранить в нации» [35, С. 125].

После первой встречи последовали другие в рамках различных социальных инициатив, в т.ч. в Союзе социальной политики Густава Шмоллера. Постепенно их сотрудничество стало регулярным и многоформатным. Буквально судьбоносной для Наумана как политического теолога стала известная речь Вебера «Национальное государство и народнохозяйственная политика», прочитанная по случаю вступления в должность профессора национальной экономики Фрайбургского университета в 1895 году. Под явным влиянием веберовской суггестии он практически отказывается от своих прежних взглядов и переходит на позиции либерального империализма, для которого даже решение социального вопроса является лишь техническим инструментом усиления национального государства в конкуренции с другими мировыми державами. Так, в своей вызвавшей скандал в академической среде речи Вебер рассматривал структурную демократизацию и парламентаризацию как способы повысить конкурентоспособность Германской империи в глобальном противостоянии за власть и ресурсы. Фридрих Науман воспринял эти идеи и с тех пор выступал уже за национально ориентированный социализм, всячески поддерживающий, а не подрывающий мощь государства. Вебер быстро становится для Наумана интеллектуальным авторитетом, с которым он в дальнейшем соизмерял свою политическую и общественную деятельность.

Когда в это же время решался вопрос о получении Вебером кафедры в Гейдельберге, уже упоминавшийся его дядя-теолог Адольф Хаусрат рекомендовал племяннику дистанцироваться от слишком левого для властей Наумана, чтобы не сорвать утверждение его кандидатуры тесным сотрудничеством со столь сомнительным деятелем. Макс ответил в свойственной ему манере: «Я не могу последовать твоему совету полностью дистанцироваться от христианского социализма, так как обстоятельства вынуждают меня действовать обратным образом. Я не имею ничего общего с христианско-социальным, я чистый буржуа, и мои отношения с Науманом, которого я очень ценю, ограничиваются попыткой мягко увести его от социалистических опусов. Но публично отказаться от него сейчас было бы совершенно неприемлемо»²⁶.

В этот момент Науман не просто отказывается от прежней программы христианского социализма, он также перестает быть пастором и теологом в узком смысле слова и превращается в профессионального политика: в 1896 году он создает партию

²⁶ Brief vom 15. 10. 1896, цит. по: [30, P. 142].

«Национально-социальный союз»²⁷. Вслед за Вебером, отныне его целью становится национальное величие Германии, а социальные реформы и демократизация политических и общественных структур рассматриваются как способ достижения единства нации. Примечательно, что в написанном бывшим пастором программном тексте новой партии под теологически стилизованным названием «Национально-социальный катехизис» (1897), религиозная вера упоминается лишь в последнем параграфе: «В центре духовной и нравственной жизни нашего народа находится христианство, которое не может быть делом партии, но должно сохраняться в общественной жизни как умиротворяющая и объединяющая сила» [42, Р. 229]. По сути, это все, что под давлением масштаба веберовской личности и глубины его социально-аналитической мысли осталось от бывшего страстного проповедника христианского социализма. И хотя сам Науман воспринимал свой идейно-идеологический поворот как продолжение прежней политики в новых условиях, для современников и биографов очевидно, что именно политически резкий и убедительный анализ Вебера радикально переформатировал все его мировоззрение. Отныне бывший теолог отрицает саму возможность чисто этически мотивированной политики. Некоторые его пассажи сильно напоминают веберовский риторический стиль и выглядят несколько неожиданными в устах христианского политика: «Развитие человечество не может опираться на сострадание и дух братства. <...> Есть вещи, которые не поддаются христианскому регулированию. Мир есть мир, и до всякого сострадания в нем уже присутствует власть» [43, Р. 612].

При этом Вебер вновь довольно скептически высказался о науманновских попытках примирения в рамках демократического национального государства политически противостоящих друг другу социальных сил: он подчеркивал, что любые попытки «этизации классово-борьбы» обречены на провал, так как в рамках модерного капитализма отношения между социальными партнерами носят структурный, а не персональный характер. При этом сам он открыто выступал за усиление влияния буржуазии на немецкую внутреннюю и внешнюю политику [30, Р. 25].

Интерриоризовав веберовское восприятие политики, Науман теперь видит лишь жесткую альтернативу: «Или мы идем вместе с Бисмарком, или с Толстым, или с евангелием бронированного кулака, или с евангелием братского общежития!» [43, Р. 618]. Но добавляет: «Жизнь требует их обоих, и бронированный кулак, и руку Христа, но в свое время и на своем месте» [43, Р. 618]. Чтобы спасти этот публичный отказ от христианской политики он апеллирует к лютеровскому разделению сфер, выводя политическую

²⁷ После поражения на выборах 1903 года партия была распущена Науманном, что вызвало обвинения в предательстве им «национал-социализма» и переходе в ряды либералов. См.: [29, Р. 279].

деятельность за пределы значимости проблематики спасения. На этой линии он остается до конца своих дней, по сути, перестав быть не только пастором, но и теологом в строгом смысле слова. Став профессиональным политиком, Фридрих Науман будет последовательно придерживаться веберовских максим о национальном государстве как высшей ценности и бороться за демократизацию Второго рейха. Можно даже сказать, что в этом матче политическая социология победила политическую теологию: ясно и резко сформулированная Вебером конфликт-ориентированная модель политического оказалась, по сути, вполне реалистической программой для Европы, неумолимо двигавшейся к катастрофе Первой мировой войны...

При желании в этом движении лютеранского пастора Наумана от христианского социализма к либеральному империализму под влиянием именно социального теоретика Вебера можно увидеть не только частную историю встречи и взаимного влияния двух конкретных исторических персонажей, а символическое выражение структурной проблемы политического модерна, получившей парадигматическую форму в гениальных веберовских формулировках. Кроме того, здесь можно видеть продолжение великой интеллектуальной традиции принятия современного государства и отождествления его с высшей нравственной ценностью, восходящей еще к Гегелю [39, Р. 31].

Подводя итоги, можно также сказать, что будучи молодым теологом Науман рассчитывал получить от теологии ответы на острые вопросы своей эпохи, но нашел их у великого социолога Вебера, предложившего более убедительное для многих интеллектуалов описание кризисной ситуации начала XX века. Другой вопрос, что сам веберовский нарратив можно считать еще одним подтвердившимся примером «самореализующегося предсказания». Вместе с тем мы можем видеть и другое: либеральная модель теологии, даже в ее империалистическом варианте, была неприемлема для католика Шмитта ни теоретически, ни конфессионально, ни политически. Следует напомнить, что Науман, как и Вебер, олицетворяли для Шмитта неприемлемую модель либерального парламентаризма, и он доказывает, что парламентаризм не имеет под собой той основы, какую имел еще недавно, не смущаясь тем, что тем самым отвергает одно из центральных положений политической доктрины Вебера. Вместо протестантского либерализма он предлагает контрреволюционную политическую теологию и апологетику католицизма.

1.3 Дискурсивное поле политической теологии: абрис проекта

Но как быть с политической теологией в более общем плане, то есть с теологическим смыслом, истоками и результатами самых разных течений мысли? Лёвит считал, что в XIX веке тема, так сказать, закрыта. Для Гегеля еще было возможно — ценой очень больших и более не убеждающих усилий — свести воедино философию, религию и действительность современного ему государства. «Благодаря тому, что Гегель понимает христианство абсолютно и в то же время исторически в его взаимосвязи с миром и государством, он — последний христианский философ накануне разрыва между *философией* и *христианством*. <...> Приблизительно в 1840 году гегелевское примирение разума с верой и христианства с государством, осуществлявшееся в стихии философии, пришло к концу. У Маркса его исторический разрыв с гегелевской философией является разрывом с философией государства, у Кьеркегора — с философией религии, а в целом это разрыв с объединением государства, христианства и философии» [47, С. 152, 153].

Этот разрыв связан с кризисом воззрений на историю. Гегель, пишет Лёвит, поскольку он рассматривает «драму человеческих страстей и страданий, неразумности и насилия», не может не поставить вопрос о том, *«ради чего, ради какой конечной цели все происходит?»* Как христианский философ, Гегель полагает, что он может ответить на этот вопрос, секуляризуя христианскую веру в Провидение и превращая священную историю христианства в светскую теодицею, для которой божественный дух имманентен миру, государство представляет некоего земного Бога, а история вообще есть нечто божественное» [47, С. 372]. Основания популярности гегелевской конструкции, продолжает Лёвит, которые можно обнаружить, если «снять ее христианско-теологическую оболочку» таковы: ход истории она реконструирует, исходя из некоего «состоявшегося результата», то есть то, что есть, — это успех того самого процесса, смысл которого мы опознаем, когда отсчитываем обратно от избранного нами (принятого за важный) результата в глубь веков, устанавливая мнимую необходимость фактического. Этому взгляду Лёвит не может, впрочем, противопоставить ничего, кроме взгляда Гёте, нарочито отстраненного от «всемирно-исторического» и сосредоточенного на детализированном созерцании повседневного и живого в его действительности.

Огромный труд Лёвита, задумавшего, кажется (среди прочего), опровергнуть политическую теологию Шмитта в большинстве важных аспектов²⁸ и предложить свои

²⁸ У него есть и прямая критика Шмитта, однако, несмотря на решительный тон и политическую ангажированность, она выглядит теоретически более вялой по сравнению с его собственными философскими сочинениями. Отдельные положения этой критики сохраняют, впрочем, определенную ценность и до сих пор,

версии интерпретации Руссо и Прудона, Маркса и Кьеркегора, обнаруживает уже здесь решающую слабость. Лёвит говорит о современном положении дел как некотором результате предшествующего, того разрыва, который обозначился в европейской философии и духовной культуре после Гегеля. Он идет, иначе говоря, тем же путем, которым шел Гегель, разве что итог у него выглядит в меньшей степени *необходимым* завершением некоторого основного развития, чем просто фактическим исчерпанием всех возможностей помыслить отношение христианства, философии и действительности как-то иначе. Мог ли не случиться этот разрыв? — Нет, не мог, говорит Лёвит, *потому что фактически случился*: уже у Гегеля христианство, философия и осмысление действительного положения дел сшиты между собой кое-как, а после него и вовсе ничего получалось, вся конструкция расплзлась. Итог сочинения Лёвита (вопреки заголовку книги, она кончается не на Ницше, а на исследовании, посвященном его другу Францу Овербеку) выглядит по меньшей мере непродуктивно: «То, что начиная с Гегеля и особенно благодаря Марксу и Кьеркегору, вместе с христианством приходит к концу и этот буржуазно-христианский мир, конечно, не означает, что вера, которая когда-то покорила мир, дряхлеет вместе с последней из своих обмирщенных форм. Ибо как христианское паломничество смогло бы когда-либо *inhoc seculo* потерять дом там, где у него никогда не было дома?» [19, С. 595–596]. Это не просто отказ от политической теологии в каком-то определенном понимании, но и более радикальное стремление утвердить истину христианства как отказ от мира. «Если рассматривать историю христианства по-настоящему и всерьез, то можно констатировать лишь постепенное разрушение его «внеисторического» фундамента» [19, С. 589]. Первоначальное христианство с его эсхатологическим ожиданием было слишком давно и невозможно просто игнорировать последующую историю христианства с ее исчерпанием и первоначальной энергии этого ожидания, и возможностей иначе соотнести религию и мир. Но следующее событие, второе пришествие все не наступает, и это заставляет ставить вопрос не столько об истине Откровения, сколько о смысле истории.

Лёвит в следующем большом сочинении, уже после войны пишет, что «современная философия истории берет начало в библейской вере в исполнение [времен] и что она завершается вместе с секуляризацией своего эсхатологического образа» [48, Р. 12]. Он, таким образом, не объявляет изжитой саму проблематику политической теологии, но лишь настаивает на том, что секуляризация опустошает религиозный смысл истории, не сообщая ей никакого другого. Для раннего Шмитта секуляризация имела характер *вызова*: отпадая

особенно для понимания широкого контекста полемики середины 1930-х годов. См.: [47]. См. об этом более подробно ниже в разделе, посвященном Кьеркегору.

от Бога, от религии и церкви, философия и наука, социальные и политические учения не перестают быть своеобразными теологиями, они могут быть правильно поняты именно постольку, поскольку можно додумать их логику до конца и найти предельный религиозный смысл. Лёвит говорит: «Происходящее в истории имеет смысл только потому, что отсылает к некоторой цели за пределами фактических событий, а поскольку история есть временное движение, то и цель ее должна быть в будущем. <...> Высказываться о смысле исторических событий мы осмеливаемся только если видим их будущий телос» [48, P.15]. Это возможно лишь при религиозном истолковании истории. И напротив, в отсутствие религиозной основы мы, как о том говорил уже Якоб Буркхардт, не видим смысла событий, будущее для нас темно. Однако дело не обстоит так, словно бы смысл истории, изначально внятнй христианину, был впоследствии утрачен, так что секуляризация и модерн — лишь последнее звено в цепи прогрессирующей утраты смысла. «Ничто в Новом Завете не говорит в пользу предположения, что события, вызвавшие к жизни первоначальное христианство, суть начало новой эпохи светского развития внутри некоторого идущего вперед процесса. Для первых христиан история этого мира закончилась; Христос считался не всемирно-историческим звеном в цепочке исторических обстоятельств, но однократным спасителем. С вступлением Иисуса Христа начинается не новая эпоха мировой истории, которую можно было бы назвать «христианской», начинается конец истории. <...> «Смысл» истории мира сего исполняется вопреки ей самой, потому что событие спасения не продолжает безнадежную историю мира, но полностью сносит ее» [48, P. 211].

Это описание первоначального, подлинно христианского отношения к истории имеет для Лёвита ключевое значение. Разум не способен построить осмысленный план истории, но точно так же невозможно и выработать «прогрессивную систему профанной истории на основе веры» [48, P. 211]. Это значит, что христианская эсхатология не означает и не может сейчас означать ожидания какого-то события в смысле завершения цепочки событий истории. Эсхатология относится к «последним вещам», то есть не придает смысла профанным событиям, но и не может быть поставлена под сомнение фактами. «Надежда по существу своему доверяющая, терпеливая, любящая. Поэтому она освобождает человека как от вождеющего мышления, так и от ничего уже не ждущей резиньяции» [48, P. 220].

Лёвит пишет это спустя два года после выхода в свет диссертации Таубеса, которого он дважды цитирует, и будучи в полном неведении о тех «записках из камеры», которые готовит в это время Карл Шмитт [49]. Здесь он пробует иной тон и проводит другие генеалогии, устанавливая специфику европейской юриспруденции. Она представляет собой не только практическую мудрость и не только ремесло, но тысячью нитей связана с

историей авантюры европейского рационализма. «Ее отец — возрожденное римское право, а мать — римская церковь. После нескольких веков тяжелых столкновений окончательный разрыв с матерью произошел в эпоху конфессиональной гражданской войны. Ребенок остался с отцом, римским правом, и покинул материнские покои» [49, Р. 69]. Детали отображения этого сложного исторического движения, о котором Шмитт будет еще не раз писать в эти годы, мы сейчас не рассматриваем. Укажем только, что и здесь, хотя речь идет о рождении «по духу» (als Geist), Шмитт по-прежнему не отделяет идейное от действительного, религию от церкви, христианскую веру от ее носителей, будь то теологи, юристы или политические философы, вроде Бодена и Гоббса. Для контекста ранней работы Таубеса это еще не представляет непосредственной важности.

1.4 Вклад Якоба Таубеса

Важнее всего, о чем лучше, конечно, быть осведомленным своевременно, вот что: Таубес — автор *той самой* диссертации о западной эсхатологии, благодаря которой во многом определились границы смыслового поля социальной науки после Второй мировой войны. «Редко так бывает, — писал в одной из первых рецензий Альберт Заломон (тот самый, имя которого не раз появляется на страницах брошюры Таубеса о Шмитте), — что докторская диссертация заслуживает внимания более широкой публики, чем эксперты в определенной области знания. Но в данном случае, когда речь идет о «Западной эсхатологии» Якоба Таубеса, и предмет, и само имя автора воспламяют интерес ученых в самых разных областях: теологии, философии, в истории идей и в социальных науках. В особенности же философ, специализирующийся в методологии и философии истории, социолог, занимающийся проблемами социологии знания и социологии религии, найдут эту книгу весьма любопытной во многих отношениях» [50, Р. 90]. Эта потенциальная заразительность работы Таубеса была указана Заломоном совершенно правильно. Но с течением времени обнаружилось, что притязания его более серьезные и что менее всего он хотел бы ограничиться признанием его дарований в самых разных областях науки.

Таубес отнюдь не был склонен преуменьшать свое значение. Эта вызывающая интонация: «Да, я такой! Я, „еврей-дальше-некуда“ (Erzjude), задел за живое самого Шмитта, это Шмитт считал, что я его понял лучше всех, это Шмитт двадцать лет добивался от меня отклика и присылал книги, а я не отвечал! Мы говорили с ним о таком, про что и сказать страшно...» — может оттолкнуть менее искушенного читателя (а скольких она приводила в бешенство *в те* годы!), но все-таки может и привлечь. А что там, кроме интонации?

Пожалуй, то небольшое, что следовало бы *дополнительно* сообщить о личности автора, рассказала Алейда Ассман в предисловии к лекциям Таубеса о политической теологии Павла, читанным и записанным на магнитофон в Гейдельберге незадолго до кончины автора. Дадим ей слово, — а потом и ему самому.

Таубес, пишет Алейда Ассман, знал, что ему осталось жить совсем немного, он был очень слаб. Удивительно, что он вообще смог приехать в Гейдельберг из Берлина. «Все его состояние было таким скверным, что до самого конца мероприятия не было ясно, сможет ли он завершить то, что планировал» [51, Р. 7]. Лекции продолжались четыре дня, и лишь однажды он сделал перерыв для интенсивной терапии. Почему, уже в январе зная, как обстоят дела, Таубес дал обещание приехать в Гейдельберг в феврале? Это был вопрос не академический, а экзистенциальный; речь шла о подведении итогов, о том, что было для него самым важным. Таубес не мог продержаться на ногах и минуты — сил на это не хватало, но он собирал их, чтобы читать лекции по три часа в день.

Сам он в начале курса говорит: «Когда я соглашался, то не знал, что время кончается. Я-то думал о времени апокалиптическом, но не знал, что оно кончается у меня, что его не оставила неизлечимая болезнь...» [52, Р. 9].

И затем он рассказывает историю — историю последней встречи со Шмиттом. Как-то раз, незадолго до кончины, Шмитт самым настоятельным образом зазвал его к себе в Плеттенберг. «У меня были другие планы, но я ближайшим поездом отправился из Парижа к Шмитту», «мы говорили о таких вещах, которые я никогда никому не расскажу, это была как бы исповедь, я не священник, но такое говорят лишь священнику», «а потом Шмитт сказал: давайте читать „К Римлянам“, главы 9–11». И, после того как Таубес изложил ему свое понимание, Шмитт сказал: «Таубес, вы должны об этом рассказать кому-то еще, прежде чем умрете...» [52, Р. 13].

Эти слова Шмитта мы находим уже в книге «Ad Carl Schmitt»; видимо, это та же самая магнитофонная запись, разница только в композиции и в том, кто, когда и как расшифровал или отредактировал ее для печати. Сути дела, конечно, это не меняет: перед самой кончиной, вспоминая слова Шмитта, которые приводят его в ужас, Таубес начинает свой последний и главный курс лекций с того, как встречался со Шмиттом и получил его напутствие. Но вначале он говорит еще кое-что крайне важное, без чего, наверное, не понять затянувшегося молчания по поводу столь влиятельного при жизни и столь обильно переводимого и цитируемого в наши дни автора. «Я считаю просто катастрофой, — объявляет Таубес, — что мои студенты растут в полном невежестве относительно Библии». Это не просто особенности времени или среды, речь идет о большем. «Всеобщее невежество относительно Библии связано с гуманистическим, гумбольдтовским

представлением о культуре, с этой *interpretatio graeca* европейской истории. Изменить тут я ничего не могу. Я должен был посвятить себя этой задаче, но из тщеславия и волею судьбы стал философом, я думал, что это не моя задача. Сегодня изучение Библии я считаю более важным, чем изучение Гегеля» [52, Р. 13].

В этом все дело. В диссертации и много лет после нее Таубес остается не то чтобы целиком в парадигме западной политической философии и социальной науки модерна, — однако на пересечении теологии, философии и социологии, то есть на том поле, которое первым разметил, конечно, Карл Шмитт — прежде всего своей «Политической теологией». К концу жизни оценки и акценты меняются, и упоминание Гегеля здесь совсем не случайно.

Таубес сам рассказывает о своей рецепции эпохального сочинения Шмитта и расставляет важные акценты. Когда он говорит, что прочел сначала книгу Карла Лёвита «От Гегеля к Ницше» [19], от которой «словно пелена упала» с его глаз, то упоминает также и того, кто посоветовал ему ее прочитать — Рене Кёнига, имя которого сейчас ничего не скажет большинству специалистов по истории философии или теологии. Между тем Кёниг (1906–1992) — один из самых влиятельных немецких социологов, соединивший пафос эмпирического исследования с широкой образованностью в области гуманитарных наук. Упоминание его имени и его рекомендаций — это не просто факт биографии, это такая зацепка для будущего комментатора, чтобы написать развернутое пояснение. Самые славные годы и Кёнига, и Лёвита — одного из решительных оппонентов Шмитта в середине 1930-х годов, — были еще впереди, а книге «От Гегеля к Ницше» еще предстояло сыграть свою роль, в особенности в связи с позднейшими исследованиями автора. Но вот без специальных библиографических уточнений трудно обратить внимание на то, что публикация диссертации Таубеса состоялась в 1947 году в серии «Работы по социологии и социальной философии», которую издавал Рене Кёниг [53]. Здесь об этом он, правда, не упоминает²⁹, сразу переходя к сборнику памяти Вебера, где появились три главы из «Политической теологии» Шмитта, полностью вышедшей в том же 1922 году отдельной книгой. Со всем этим надо как-то освоиться, потому что Таубесу недосуг, он не проверяет, что знают и чего не знают его слушатели, а возможно, сразу говорит в расчете на будущее, когда все связи, все намеки и содержательные моменты и так уже прояснены. В каком-то смысле это будущее давно наступило, это «прошлое будущее» Таубеса, если воспользоваться здесь известной формулой Райнхарта Козеллека.

²⁹ Как и о другой важнейшей книге Лёвита «Смысл в истории», которая вышла в свет двумя годами позже диссертации Таубеса и уже содержит отсылки к его труду. См.: [54]. Немецкая версия этой книги называется «Всемирная история и событие спасения», см.: [55].

То, что пишет Таубес в своей диссертации, встает, так сказать, поперек всему, что пишут его именитые современники. Это политическая теология слева, хотя он и не называет ее так. Напомним, что Шмитт в «Политической теологии II» доказывает: Петерсон искаженно понимает его теорию суверенитета. Дело не в том, что существует единоличный правитель, который замещает собой бога, а в том, что для Шмитта народ — и есть суверен. Более того, аргумент Петерсона об аполитичности христианина в споре со Шмиттом не релевантен, потому что и Шмитт также считает политические организации временными, ограниченными человеческой историей. Подобная историчность и ограниченность не противоречит существованию политического: «Фундаментальная параллель в политической теологии, как пишет Шмитт, это не параллель между Богом и королем, но между одним Богом и единым народом» [56, Р. 258] — отмечает профессор политической науки Мигель Ваттер. На замысел «Политической теологии II» оказали влияние и события мая 1968 года, в ходе которых родился лозунг о том, что политическим является все. Это, конечно, не могло оставить Шмитта равнодушным, ведь подобная перспектива разрушает автономность политического, а соответственно и те фундаментальные характеристики, которые оно имеет. Если теперь все объявляется политическим, это значит, что само политическое исчезает, деполитизируется, внутри каждого государства зарождается внутренняя вражда, ведущая к гражданской войне, которая, по Шмитту, не приемлема. «Соединение внешней войны и гражданской войны — это не риторика — пишет Шмитт, — но познанная и высказанная ужасающая действительность, неразличимость войны и мира» [57, С. 78].

Политическая теология-II представляет собой ответ не только на претензии Петерсона, но и на нападки и других теологов. Эти теологи — Ханс Майер, Эрнст Файль и Эрнст Топич³⁰ вслед за Петерсоном пытались умалить значимость Шмитта, как политического теолога. Шмитт пишет: «Майер безоговорочно принимает заключение Петерсона и заметку *taliter qualiter*³¹, Файль признает валидность тезиса Петерсона для политической теологии Контрреволюции, Топич хвалит критику цезаропапизма и превращает ее из специфического теологического утверждения в предмет генерального интереса для изучения религиоведения» [13, Р. 59]. Петерсон, ссылаясь на политическую теологию в виде теократии у Филона, говорит о том, что политическая теология — это исключительно иудаистское творение. По словам Агамбена, провозглашение догмата о Троице знаменует в этой перспективе закат «монотеизма как политической проблемы». Карл Шмитт же стремится показать, что христианская идея самым тесным образом связана

³⁰ Meier, Feil и Topitsch.

³¹ Приемлемо, терпимо.

с суверенным решением о войне. Он обращает внимание на то, что тринитарная доктрина, с помощью которой Петерсон критикует политическую теологию, на самом деле представляет собой стасиологию, то есть гражданскую войну, которую ведут три персоны, или ипостаси. Этот взгляд впоследствии очень жестко и, скорее всего, справедливо критиковал Ханс Блюменберг. Стасиология также выражена и в чисто богословском сюжете, связанном с воплощением Христа. Если Бог-отец дает завет и требует его исполнять, а не за выполнение жестоко наказывает, то воплощенный Христос не навязывает тиранически свою волю, но стремится убедить и получить добровольное согласие. Стасис — это гражданская война, которая, по Шмитту, преодолевается с помощью единства государства, одна из функций которого состоит в ограничении политического влияния стасиса на целостность государства [58, Р. 15–16]. Агамбен, в свою очередь, считает, что стасиология не связана с враждой и войной, как это хочет показать Шмитт. Агамбен видит в этом божественную ойкономию, которая представляет собой божественное управление, удержание имманентного порядка экономики. По мысли Агамбена, истинным предметом спора Шмитта и Петерсона является не только вопрос состоятельности проекта политической теологии, но «*природа и суть катехона*», то есть вопрос «власти, которая замедляет и упраздняет «конкретную эсхатологию» [59, С. 24]. Иными словами, речь у них идет о теологии истории.

Итак, в чем смысл истории? Для Петерсона ее значение может быть определено только в богословском/религиозном отношении, для Шмитта время между первым и вторым пришествием Христа имеет особое значение для политического. Историческая действительность становится промежуточным моментом, которая будет преодолена наступлением эсхатона, постисторического состояния.

Одно из основных понятий, которое помогает осмыслить концепцию катехона в творчестве Шмитта, — это номос. В тексте «Номос земли в международном праве в *Jus Publicum Europaeum*» Шмитт, утверждает, что номос позволяет расчертить пространство, тем самым устанавливая порядок в геополитическом распределении. То, что с «номосом» пытается сделать политическая теория, представляет собой угрозу для гомогенного порядка. По Шмитту, попытки обозначить «номос» как «закон, договор, долженствование» обречены на провал, так как демонстрируют мышление модерна, в котором номос становится лишь инструментом для управления: «В этом выражается власть некоего типичного, уже не сознающего собственной экзистенциальной ситуации процесса, а именно функционализации «номоса» и превращения его в «закон», понимаемый в духе конца XIX столетия» [60, С. 55]. Следовательно, при неверной трактовке понятия «номос»,

из акта, учреждающего пространство, он превращается, таким образом, в управленческую силу, которая не нуждается в легитимности, но своим существованием уже учреждает ее.

Шмитт определяет номос следующим образом: «Номос в своем изначальном смысле — это как раз абсолютная непосредственность не опосредованной законами силы права; он есть конституирующее историческое событие, акт легитимации, который только и придает смысл легальности голого закона» [60, С. 56]. Это значит, что номос представляет собой учреждающую силу, которая позволяет голому закону обретать легальность в осуществлении закона. Старый номос земли — *Jus Publicum Europaeum*,³² — сформировался в результате Вестфальского мира, где впервые была описана фигура абсолютного суверена как единого тела абсолютного монарха, который контролирует политическую и религиозную жизнь страны. Принцип «*cujus regio, eius religio*³³» положен в основу Вестфальской системы, как сообщества равных между собой земель, в которых правит автономная светская власть. В том числе и из-за разделения Церкви на протестантскую и католическую мы больше не можем говорить об абсолютном авторитете католической веры.

Понимание номоса как исторической силы непосредственно связано с катехонической силой земного мира. Номос — это то, что всякий раз производит юридическую социологизацию мира, переустройство мира посредством юридического понятия, то есть определение и распределение пространственного порядка, в котором возможно появление и существование геополитически равных суверенных государств. Связь катехона и номоса обеспечивается через прояснение изначального смысла пространственного распределения суверенных государств.

Итак, связь катехона и номоса неразрывна, потому что катехон действует в сфере номоса, и оба представляют собой конкретную историческую действительность, а не абстрактное условие возможности, которое может быть рассмотрено вне политического.

Таким образом, для Шмитта катехон — тот, кто обеспечивает и сохраняет порядок, позволяет сохранять в мире баланс. Этот баланс представляет собой геополитическое равновесие, которое, в свою очередь, обеспечивается интенсивным противостоянием, выраженным в дихотомии друга и врага. Для Шмитта важен порядок и баланс, чрезвычайное положение должно быть не постоянным, а инструментальным. Он — сторонник гомеостаза, когда он поддерживается как опасная область, но всегда флуктуирует там, где сохраняется суверенность государств и дихотомия друг-враг. Катехон в этом контексте — не-империя, но амбивалентное начало, с одной стороны,

³² Европейское международное право.

³³ Чья земля, того и вера.

обеспечивающий баланс, а с другой, обладающий потенциалом разрушительных действий. Это одна из важнейших точек его схождения и расхождения с Таубесом, который именно в конце 1960-х годов, после исторически важной беседы с Александром Кожевым, направлявшимся из Берлина, куда его пригласил Таубес, в Плеттенберг к Шмитту (но также и под влиянием настойчивых советов Блюменберга), наконец, решается на личный контакт со Шмиттом. Удержание мира до пришествия Антихриста (и только после того второго пришествия Христа) и революционная эсхатология левого еврейского мессианства — вот две перспективы, которые внятно обозначились в это время.

Кратко реконструируем подход Таубеса. Таубес говорит как историк и теолог, но не утруждает себя доказательствами того, что его высказывание может и должно быть интерпретировано как привилегированная позиция. Он ставит вопрос о *сущности истории* и не спрашивает, где та цель, которая дает ей смысл. История — это «промежуток между вечностью и вечностью», а время — стадия вечности, соответствующая истории как промежутку. История есть только там, где есть свобода — ее нет ни у природы, ни у человеческого рода, поскольку он включен в природный цикл. Источником свободы для рода человеческого является откровение. Вечность — отпадение от Бога — откровение — однонаправленность времени, отбрасывающего в ад небытия события настоящего, ожидание смерти. История открывает свою сущность как эсхатология. Будучи проектом духа, она выходит за пределы простого следования событий. Она есть промежуток между творением и спасением. В плане истории Бог пересекается с миром.

От этих общих положений³⁴ Таубес переходит к характеристикам «апокалиптизма», того «мирочувствования», главным местом зарождения которого он считает регион проживания говорящих на арамейском народов, а главным среди этих народов — евреев. Персы — политические правители этого региона, а евреи ведут политически незначительное существование, но именно это способствует расцвету апокалиптизма. Апокалиптическая литература создается, чтобы пробудить дух разделенного и рассеянного народа. В апокалиптической, гностической литературе мир теряет свою исключительность, он перестает охватывать «тотальность всего» и становится «этим миром», который отличен от иного. «Этот мир» является тьмой, но спасение придет от избавителя. Избавитель — не от этого мира, но он из иного мира призывает тех, кто в этом; зов иного мира слышим в этом мире. Отсюда — специфическое отношение к истории. Не хроника, но попытка

³⁴ Мы воздерживаемся от цитирования, располагая в настоящее время лишь американским переводом книги Таубеса. См.: [61]. Судя по обилию немецких слов, приводимых переводчиком в скобках внутри текста, он часто и довольно справедливо сомневался в точности своей интерпретации. Возможно, не более удачными являются и те случаи, когда сомнений у него не было.

понять, исходя из прошлого и настоящего, когда же наступит будущее, когда придет спасение. Апокалиптическая установка приводит к специфической пассивности ожидания. Особый модус гностически-апокалиптического мышления, утверждает Таубес, сохраняется и до нашего времени, вплоть до Гегеля и Маркса. Это диалектическая, историческая логика, противоположная логике Аристотеля и схоластов. Существо истории понимается при этом в перспективе самоотчуждения. Бог и мир отчуждены друг от друга, субстанция рода человеческого разделена, и «я» томится в темнице мира... Все это имеет смысл, только если история располагается в зоне греха, между творением и спасением. Спасение — это возвращение к началу, преодоление дистанции. Таким образом, диалектика (тождество — самоотчуждение — снятие) коренится в апокалиптизме. В гностической мифологии ненависть к миру перерастает в ненависть к Творцу. Бог не имеет ничего общего с этим миром. Бог невидим, неразличим, не называем, без формы и границ и даже существования. Но это означает для человека вызов миру, революционное отношение, которое не видит в мире ничего ценного и делает ставку на его гибель и приход «совершенного нового».

Именно отсюда Таубес начинает исследование духовных образований разных эпох, завершая его — ожидаемым образом — на Гегеле, Марксе и Кьеркегоре. Гегель оказывается завершением огромного периода в истории западного духа. Начинается новая эпоха, новый, постхристианский эон, в некотором неизмеримо более глубоком смысле, чем о том может сообщить календарь. Главная черта этой эпохи — понимание того, что мы находимся между «уже нет» прошлого и «еще нет» будущего. Это время — возможность совершенно нового, для которого в прошлом нет оснований, и не так важно, кто — сколько их — может уже сейчас уловить первые знаки будущего.

Последние абзацы книги Таубеса носят сугубо теологический характер. Они посвящены возвращению человека к Богу. Но его исследование по эсхатологии и политической теологии оказалось столь влиятельным совсем не поэтому. Таубеса прославил новый взгляд на основные фигуры политической философии и пересекающегося с ней богословия в истории европейского духа. Таубес хотел вернуть богословскую проблематику в центр политической, но более преуспел в реконструкции иной, не охранительской, не правой, а левой политической теологии. Впрочем, что левая мысль вообще, правда, с существенным запозданием по сравнению с Таубесом, начинает испытывать глубокий интерес к Шмитту, давно не новость. Диссертация Таубеса не утратила своей актуальности, а исследовать ее истоки и влияние — безусловно, увлекательная задача³⁵. Но сейчас мы укажем лишь на то, что обращение к Шмитту и

³⁵ См., напр.: [62]. Как пишут редакторы-составители, «занимаясь Таубесом, надо входить в детали, но только не так, чтобы за деревьями не видеть леса» [62, Р. 9].

трактовка его как «апокалиптика контрреволюции», о которой Таубес заявляет неоднократно, должна быть поставлена, конечно, в более широкий контекст его понимания апокалиптизма и гностики, а также в тот еще более широкий контекст, реконструировать который приходится с большим трудом.

Это дискурсивное поле³⁶, на котором перекликаются, часто обходясь без намеков и цитат, не называя друг друга по именам и соблюдая фигуры умолчания, более важного, чем прямая речь, Карл Шмитт и Мартин Хайдеггер, Карл Лёвит и Ханс Фрайер, Герберт Маркузе и Эрик Фёгелин, Гершом Шолем, Вальтер Беньямин, Ханна Арендт и Лео Штраус. Сочинения Якоба Таубеса не открывают нам всех дверей и не позволяют обозреть это поле целиком. Но проложить по нему несколько тропок все-таки можно.

³⁶ Ср. в этой связи: [63]. Уолин затрагивает лишь часть этого поля, не видя целого.

2 Философия Кьеркегора и политическая теология

2.1 «Решение» и «исключение» как центральные понятия политико-теологического дискурса

Уже упомянутые ранее Ханна Арендт, Вальтер Беньямин, Карл Лёвит, Георг Лукач, Якоб Таубес, Мартин Хайдеггер, а вместе с ними также Теодор Адорно, Карл Ясперс и, конечно, сам Карл Шмитт — все они в той или иной степени находились под воздействием специфической экзистенц-философии Сёрена Кьеркегора, чье литературное творчество привлекало пристальное внимание немецких интеллектуалов с начала XX века. С этой фигурой связана одна из перспективных возможностей пересборки политико-теологического дискурса. Таубес и Лёвит отлично понимали это, а в наши дни подобная постановка вопроса уже не является уделом отдельных интеллектуалов и постепенно становится известной широкому кругу исследователей [64], [65], [66], [67], [68]. Как мы уже отмечали, ключевые аргументы «Политической теологии» Шмитта строятся вокруг понятий, имевших важнейшее значение и получивших развитие в творчестве Кьеркегора: понятий исключения и решения. Если понятие исключения становится всё более востребованным сегодня, во многом благодаря работам Джорджо Агамбена и его последователей, сумевших не просто перейти от проблематики исключительного (чрезвычайного) положения к более общей философской проблематике (этот переход был сделан много раньше и) то понятие решения было магистральным уже в прошлом веке, сводя вместе субъективно-экзистенциальную и политическую проблематику, что отлично видно на примере Лукача и у Хайдеггера.

Необходимо сделать небольшое отступление, чтобы прояснить, как решение превратилось в понятие с политико-философским содержанием и чему оно противопоставлено. Помимо широко распространенного во второй половине XIX века гегельянства, Кьеркегор спорил также с Декартом³⁷, распространяя аргументы этого спора далеко за пределы собственно картезианской философии, порой смешивая картезианство с гегельянством, критикуя при этом всю эпоху в целом. Этот же заход мы обнаруживаем и у Шмитта [71], поставившего Декарта в основание романтизма, что, надо сказать, не является

³⁷ Первые попытки подступить к Декарту были предприняты Кьеркегором в книге «Йоханнес Климакус, или De omnibus dubitandum est». См.: [69]. А. Л. Доброхотов отстаивает точку зрения, что при должном внимании к философии Декарта, Кьеркегор скорее нашёл бы в нём своего единомышленника, нежели оппонента [70].

беспорным утверждением [72, С. 77]³⁸. В основе этого объединения лежит стремление заключить в одни скобки всё умозрительно-интеллектуальное, довольствующееся операциями с понятиями и образами, чтобы противопоставить этому нечто новое, предполагающее иные основания. Рационалистическая спекуляция и эстетизм — близкие вещи с точки зрения экзистенциального способа рассмотрения, поскольку ни то, ни другое не имеют дела с действительностью, схватывающейся только в напряжённом контакте с ней. Хотя эстетическое может создавать особую вовлечённость, захватывая индивида на уровне чувственного восприятия и, тем самым, указывая отказавшемуся от картезианства субъекту некий обходной путь, элемент недоверия к эстетике сохраняется до тех пор, пока есть этот субъект: если по причине отказа от рационального философствования мы лишаемся инструментов для проверки подлинности эстетического опыта и того, что может стоять за ним, тем самым вовсе не устраняется сама подозрительность и тревога заинтересованного в собственном бытии субъекта.

Кьеркегор противится отождествлению мышления и бытия [73, С. 126]: если некто решается существовать, он уже не может занять позицию чистого мышления и наоборот, мышление означает приостановку существования, отстраненное наблюдение за тем, в чем сам не участвуешь. Потому доказывать собственное существование, опираясь на факт мышления — значит подменять проблему существования абстракцией. То, что может быть непосредственно воспринято органами чувств, существует до всякого сомнения, сомневаться же следует в собственной способности осмыслить всё это, убедиться в существовании мира, опираясь только на чистое Я, вывести из собственного сознания доказательство бытия Бога и постигнуть Его замыслы средствами науки [74, С. 91–93], [73, С. 526]. Окончательно удостовериться в своём существовании и в существовании Бога можно только решившись поверить без доказательств. В субъективности нет необходимости, лишь свобода и страдание, и желание искупления. Такая вера носит в себе проблему: поскольку в её истинности уже нельзя убедиться средствами рациональной экспертизы, как, впрочем, и посредством эстетической репрезентации, никто не застрахован от ошибки и единственное, что остаётся — это вера, опирающаяся на волю, но такая вера всегда содержит в себе вызов, внутреннее беспокойство и тревожность, вечно открытый вопрос³⁹. Спекулятивный мыслитель способен представить вечное блаженство,

³⁸ Однако подобный ход мысли, объединяющий рационализм и романтизм под общим знаменателем и рассматривающий философию Нового времени в качестве основания последующего кризиса, отчетливо проявившегося в конце XIX — начале XX века, был распространен в философии XX века.

³⁹ Шмитт развивает эту тему в дневниках, иронизируя над декартовским *Ego cogito, ergo sum*: «*Spiritus malignus, magnus deceptor*, о котором говорит Декарт, преследует и меня. Он большой хитрец: заставляет бояться неизбежного обмана, коим оборачивается результат всех человеческих действий. Вор, кричащий «держи вора», — фигура довольно безвредная по сравнению с обманщиком, который нашептывает нам, сколь просто нас обмануть. Декарт знал его, самого страшного из всех обманщиков; он отвечал «*Sum*»;

но выше этого всегда будет страстная заинтересованность в нём [73, С. 67]. Экзистирующий субъект не может быть понят метафизически, поскольку никто не существует метафизически, а выражением экзистенции служит постоянное, конкретное в своём усилии и направленности стремление [73, С. 125].

Предпринятая Шмиттом в связи с критикой романтизма атака на Декарта не осталась без продолжения: в «Политической теологии» Шмитт доказывает, что с Декарта начинается вытеснение из юридического мышления персонализма и этики, сопровождающееся метафорой государства-машины и сближением понятия закона в юридическом смысле с естественнонаучным пониманием законов природы [21, С. 42–45]. Если в начале этого процесса Бог понимался как архитектор, часовщик, то по мере развития данной логики необходимость в каком-либо вмешательстве Бога в земные дела отпала, устранив из права элемент решения. Если философия тяготела к систематичности, а право к самодостаточности иерархически организованных норм, то у всего этого, согласно Шмитту, была своя изнанка в виде имманентной теологии пантеизма [21, С. 46–47], [73, С. 126]. Децизионизм, напротив, стал уделом теоретиков реакции, стремившихся привнести в политику трансцендентный элемент. До перехода от реакционной мысли к стилю и словарю экзистенциальной философии оставался один шаг.

В работе «Понятие политического» [76] можно проследить развитие аргументов, изложенных в ранней работе о политическом романтизме. Как и тогда, здесь очевидна ставка на аргументы этика из «Или — или», а также на разработку темы этического в других сочинениях Кьеркегора. Помимо традиционных для Шмитта критических выпадов в адрес современных политических и правовых концепций, в «Понятии политического» содержится ряд позитивных тезисов, предлагающих некую альтернативу господствующим представлениям о политике. Прежде всего, это касается самого определения политического как предполагающего различие друга и врага [76, С. 301]. У этого различения есть два очень важных свойства: оно предполагает не просто понятие, но реальную вовлеченность, а его специфичность схожа с этическим выбором. Когда этическое выбирается, то речь идёт не о выборе *между* добром и злом, но о выборе добра *и* зла как абсолютных категорий, которые не могут быть сведены к чему-то промежуточному [77, С. 605–608]. Этик выбирает *различение*, он решает для себя, что эта разница существует, и что в этой разнице заключён главный смысл. Таким образом, этическое раскрывается в момент принятия человеком себя, как равно способного и к добру, и к злу, а попытка приписать себе только одно из двух

ах да, зум-зум-зум, пчелка-пчелка, пожужжи! Декарт еще подступался к этому древоточцу со своим «ergo» - как трогательно. А вот нам уже не поможет избежать его ни ergo, ни даже молитва, которой мы научились у родителей; остается только крестное знамение». [75, С. 110–111].

качеств как врожденного или отказаться различать — признак эстетического сознания. Понятие политического устроено аналогично: политика начинается с признания фундаментального различия между дружбой и враждой. Речь не просто идёт о том, чтобы в конкретной ситуации отличить союзников от противников, хотя и об этом тоже. Но всё же есть и более важный смысл: принять вражду как саму суть политики, не пытаясь ограничиться политикой дружбы. Единственный шанс эстета преодолеть себя — отчаяние с последующим раскаянием, возвращающие к реальности; в политике — отказ от иллюзорной возможности всегда и везде обходиться мирными средствами, сглаживать любые противоречия.

Политическое может маскироваться под требования экономики, морали, эстетики, но в том и состоит отличие политического от так называемых культурных сфер. У политического нет собственной сферы — оно проникает всюду, если где-то обостряется антагонизм [76, С. 313]. Важно обратить особое внимание на то, что вслед за суверенным решением, Шмитт и политическое выносит за пределы того, что можно назвать всеобщим, делая его недостижимым для любых обобщений и не поддающимся опосредованию. Если в ранних работах политика всё же ассоциировалась с рутинной, правовой, существующими общностями, историческим контекстом, то теперь она находится как бы нигде и везде одновременно. Эта парадоксальность даёт почву для обоснованного обвинения Шмитта в том, что он романтизировал (эстетизировал) политику; однако ничуть не менее легитимным будет предположение, что он её теологизировал, придав ей трансцендентный смысл. Эта двусмысленность также не осталась без своих последствий.

Как и в случае с этическим, политическое предполагает интенсивность, энергию. Шмитт делает примечательное обобщение: *«все существенные представления духовной сферы человека — экзистенциальны, а не нормативны»* [20, С. 362], — в полном согласии с идеями предтечи экзистенц-философии, доказывавшего, что истина открывается не в отвлечённых рассуждениях, но через веру, страх, отчаяние, напряжённое переживание. Нельзя заранее договориться о том, где будет отведено место политике, потому что это не дело рационального планирования — любое разногласие может стать политическим.

Но почему так важно различать друга и врага, как в конкретной ситуации, так и на понятийном уровне и почему необходимо делать это *вовремя*? Эстет признаёт важность момента выбора, но предпочитает рассуждать о необходимости сохранения дистанции, чтобы не упустить *настроение*, насладиться им в полной мере. В конечном счёте, именно предчувствие события оказывается для эстета важнее самого события, которое может и разочаровать, в отличие от ожиданий, правильным образом оформленных. Так моряк глядит на воду, замечая по мельчайшим признакам приближающийся шторм, предчувствуя

его [77, С. 310]. Эстет надеется таким образом проиллюстрировать свою мысль, игнорируя тот факт, что шторм может застать врасплох. На это эстету возражают: настоящий моряк также знает, что времени на выбор у него может и не быть, если он упустит момент, если слишком замешкается, решая, в каком направлении повернуть корабль. Эстет указывает на предусмотрительность и чуткость, этик — на решимость. И объясняет это тем, что упущенное время чревато не просто неосуществлённым выбором: человек, уклонившийся от выбора, предоставляет другим выбирать за него и в этот миг он теряет самого себя [77, С. 602]. Так кто-то может думать, что находится вне политики, что враги могут быть у государства, а у него лично их нет. В пацифистских убеждениях может пребывать множество людей, но это не означает, что на этом политика проиграла и отступила — просто это множество предоставляет другим определить, кто для него враг, а кто — нет [76, С. 326, 328]. Но коль скоро встаёт вопрос о политическом существовании — именно политический выбор и присущая ему энергия определяет народ как политическую единицу. Если, как говорит Шмитт: *«понятие государства предполагает понятие политического»* [76, С. 293], — то это означает, что для существования государства необходимо, чтобы составляющее его политическое сообщество отличало себя от других государств и было готово пойти на конфликт тогда, когда этого потребуют обстоятельства. Но не только государство может быть политическим. Мы можем, вслед за собственной интерпретацией Шмитта [78, С. 521–524], считать, что политическое возможно между суверенными государствами, но не в рамках одного государства — как будто всё рассуждение касалось только определённой исторической эпохи и не может быть адекватно современной ситуации. В такой конструкции слишком многое выносится за скобки: например, что локализации политического вовне государства предшествовал процесс нейтрализации и гомогенизации внутри государства, а также что достигнутый результат закрепляется полицейскими мерами. Но если исходить из того, что политическое предшествует государству и не тождественно ему, то становится очевидно, что политическая мобилизация и воля суверена совсем не обязательно должны совпадать. Может быть больше одной мобилизованной общности, тогда о государстве возможно будет говорить только в перспективе чрезвычайного положения: решению политизированных групп о своем участии в политике будет противопоставлено суверенное решение о введении чрезвычайного положения. Суверена на какой-то момент может вовсе не быть, тогда политическое будет явлено с наибольшей очевидностью до тех пор, пока одна из борющихся сторон не найдёт в себе смелость заявить о своём праве на повторение и действовать с энергией и пафосом, достойными этой роли.

Обвинение в нерешительности становится для Шмитта одним из постоянных аргументов, идёт ли речь о романтиках или о парламентской дискуссии. Но почему он так настаивает на необходимости именно политического решения, различающего друзей и врагов? В случае суверена речь шла об исключении, а применительно к народу также можно говорить об исключительном случае [76, С. 310], который должен «открыть сердцевину вещей». Но с акцентированием важности публичной вражды не всё остаётся до конца понятным. Конкретная ситуация действительно может дать такой опыт явленной агрессии, но почему Шмитт сомневается в самой возможности мира и всеобщего нейтралитета в будущем [76, С. 330–331, 334]? Понятие политического опирается не только на реальную политику, но, не имея собственной сферы, всё же имеет свою глубинную основу. Необходима особая антропологическая метаморфоза, которая должна произойти с народом, чтобы он стал политическим субъектом. И это изменение происходит в результате внутреннего действия, связанного с признанием эвентуальной возможности убийства [76, С. 308], т.е. с личным принятием каждым человеком себя самого как существа потенциально опасного. Теология и политика переплетены здесь таким образом, что невозможно просто и без колебаний установить, что является первичным⁴⁰.

Важно учитывать, что Кьеркегор преимущественно воздерживался от политики, за исключением отдельных эпизодов ближе к концу жизни [81], в частности, в период издания газетного листка «Момент» [82], тогда как Шмитт так или иначе стремился влиять на политику всем своим творчеством, в особенности в 20–30-е годы XX века. Максимальная «политизированность» Кьеркегора, выражавшаяся в издании коротких статей с радикальной критикой церкви, государства и общества, совпала со столь же радикальным одиночеством и затворничеством. Сократическая позиция и намеренный индивидуализм Кьеркегора нельзя назвать аполитичным, т.к. он реагировал на актуальные события и стремился привлечь внимание публики, но это и не вполне политическая позиция, т.к. не было той «стороны», к которой можно было бы отнести эти высказывания; ангажированным интеллектуалам всех мастей, оппозиционной публике, государственному чиновничеству и официальной церкви⁴¹ столько всего доводилось слышать в свой адрес от философа-затворника, что не могло быть и речи, чтобы они приняли его в свои ряды. Поэтому своеобразный индивидуализм Кьеркегора, особая позиция одиночки, противопоставленного обществу, не вызывали тех специфических проблем и последствий, какими был чреват децизионизм Шмитта. Лишённый постоянного основания,

⁴⁰ Это отдельная большая тема, стоящая несколько в стороне от основной линии настоящего исследования. Можно лишь упомянуть: [79], [80].

⁴¹ Чего стоят только заголовки: «Если все мы христиане, *eo ipso* христианства не существует», «О том, что пасторы — каннибалы, притом самым отвратительным образом». [82, Р. 187–188, 321–324].

опирающийся только на внутреннее решение и субъективное ощущение момента, он подпадал под обоснованное подозрение в отсутствии последовательной позиции, ситуативности действий и оппортунизме. И дело тут даже не в личных убеждениях Шмитта: предпринятый им перенос аргументов Кьеркегора из области внутренней жизни индивида в пространство политики означал, что децизионистская логика станет достоянием не только государственных деятелей, но и простых граждан, инкорпорируется в механизмы интерпретации событий и станет определять общественные настроения.

Политическая пропаганда может перевести решимость из особого внутреннего состояния человека в сюжет для массового эстетического потребления, превратив его в образ, создав на его основе политическую мифологию и используя его для оправдания своих действий. Этическая подлинность подменяется в таком случае эстетизацией некоторого этоса, не требовательной к реальной вовлеченности человека и не предполагающего личной ответственности. Но возможны и гораздо более опасные последствия, когда эстетика вступает в союз с техникой власти и неизбежностью становится принуждение к решимости: вместо личного выбора и собственного напряжённого сознания каждого человека как единичного, устанавливается индустрия производства интенсивности, не различающая никого в отдельности, но воздействующая на всех как целое [83, С. 537–541].

Карл Лёвит, одним из первых обративший внимание на зависимость аргументов Шмитта от философии Кьеркегора, выстраивает свою критику именно на бесосновности шмиттианского исключения. Он начинает с противопоставления децизионизма и романтического окказионализма, предложенного Шмиттом [47, С. 141–142], и доказывает, что в действительности децизионистская позиция Шмитта мало чем отличается от окказионализма. Он обращает внимание на то, что логика исключения предполагает постоянное удержание всеобщего как собственного основания [47, С. 121–122]. Исключение вступает в противоречие с всеобщим, но это не значит, что исключение может обходиться без всеобщего, черпая смысл своих действий в себе самом. Смысл исключения — прояснять всеобщее, полемизируя с ним, но и не отрываясь от него. Если мышление об исключении не находит опоры во всеобщем, если всеобщее обесценивается, это приводит к внутренней пустоте субъекта-исключения, что роднит такую позицию как с романтическим окказионализмом, так и с нигилизмом. Это, в свою очередь, приводит к ситуативности и непоследовательности действий, оправдываемых необходимостью решения. Мыслитель-одиночка не одолеет всеобщее и однажды будет вынужден сдаться, суверен же обладает силой и властью, чтобы навязать всеобщему свою волю. Мыслящий

эту ситуацию теоретик может так увлечься созерцанием суверенности, что и сам начнёт обесценивать всеобщее, расплатившись за это обесцениванием собственных убеждений.

Лёвит характеризует децизионистскую тенденцию западной философской мысли как *«распад чистой совести, стремящейся к мудрости, науке и знанию»*, на фоне чего имеет значение только одно различие: *«хочет ли некто вообще понять что-либо или только „решиться“»* [47, С. 141]. Отталкиваясь от этого аргумента, Лёвит рассматривает творческую эволюцию Шмитта как череду непоследовательных изменений, не обусловленных ничем кроме личного произвола с сильной долей оппортунизма. Но уместно будет спросить: что в наше время означает «понимание вообще»? Можно ли понять Кьеркегора, не проникшись пафосом экзистенции, не имея, хотя бы в общих чертах, представления о том, чем этическое существование отличается от эстетического и как это различие воздействует на человека изнутри? Можно ли понять Шмитта, заведомо осудив часть его решений как аморальные и заслуживающие осуждения? Когда Шмитта пытаются понимать «вообще», это, так или иначе, перерастает в обвинительный процесс. Но даже если допустить, что существует такая нейтрально-объективная позиция, позволяющая судить о случившемся, нет ли в этой позиции определённой «стерильности»? То, что духовные поиски могут замыкаться на политику — вовсе не злоупотребление, свойственное одному лишь Шмитту. От такого примера мало толку, если мы считаем всю логику Шмитта ошибочной на основании того факта, что её итогом на определённом этапе стала статья «Фюрер защищает право» [84]. Здесь, как в случае с Авраамом у Кьеркегора: если сразу знать финал, видеть только праведника, живого Исаака и удачно подвернувшееся под руку жертвенное животное, весь смысл истории будет безнадежно утрачен. Лёвит, однако, атакует Шмитта, будучи его современником и политическим оппонентом, что несколько меняет дело и заставляет нас считаться с его критическими выпадами.

Шмитт обвинял политических романтиков в том, что их построения могут только впечатлить своим размахом и изоцрённостью, но они *не приводят к решению*. Не романтическим, следовательно, будет то, что способствует решению, увенчается им. Но всегда ли это будет означать нечто подлинное? Перенос решения в публичное пространство чреват многими трудностями; и одна из них состоит в том, что риторическое обращение с экзистенциалистскими понятиями с целью манипуляции может привести к утрате их смысла. Буркхард Конрад считает, что Шмитт использовал понятия и аргументы Кьеркегора не буквально, но в качестве метафор, чем лишил их содержания [85]. Понятие момента, трактуемое Шмиттом как особое время, когда осуществляется выбор (суверен решает, что ситуация требует введения чрезвычайного положения, народ решается

существовать политически) у Кьеркегора связано с Христом⁴². Момент парадоксально вторгается в историю, обуславливая начало веры: нечто новое для человека рождается ex nihilo [85, Р. 147]. Кьеркегор показывает, что историческое знание, апеллирующее каузальными связями, не способно постичь «полноту времени», открывающуюся через веру. В моменте принимается решение о том, что временное теперь связывает себя с вечным. Эта связь устанавливается не логически, но исключительно в акте «прыжка» навстречу абсурдной вере: так парадокс Богочеловека схватывается и удерживается иррациональным усилием, не допускающим философских спекуляций. Момент — дело исключительно внутреннего решения, он происходит тогда и только тогда, когда человек решается внутри себя, игнорируя все внешние обстоятельства [85, Р. 151–152]. Поэтому связь внутреннего решения и внешних действий устанавливается парадоксально: свидетельством того, что перед нами действительно *человек момента*, является то, что к внешней активности он относится с глубоким отвращением, которое уравнивается только осознанием вынужденного характера действия. Иначе говоря, энергичность в политических вопросах может означать что угодно, только не качественный духовный скачок. Человек момента относится к публичности со страданием, он не видит в этом никакой ценности и, тем более, не рассчитывает обрести в политике спасение. Шмитт же связал понятие момента с понятием политического, усмотрев в политическом решении позитивное содержание. Это может означать одно из двух: забвение христианства в опьянении политическим или же наложение двух моментов в одном событии. Во втором случае личный момент веры должен каким-то образом получать продолжение в политическом, о чём будет сказано в следующем параграфе.

Оригинальная позиция Кьеркегора предполагает, что философ, вступая в полемику с современниками, уподобляется Сократу. Но как христианин он обретает в этом только страдание, воспринимая публичность как тяжкое бремя [85, Р. 154]. С позиции политической теологии дело обстоит иначе: политический теолог стремится внести в политику авторитет и пафос трансцендентного, т.е. не унижается, а, напротив, возвышается над своими противниками. Исходя из этого различия, Конрад заключает, что Шмитт прибегает к теологии как к источнику сугубо риторических приёмов, вкладывая в понятия момента и решения политическое содержание. Шмитт лишь отчасти уподобляется Кьеркегору, занимая крайнюю полемическую позицию, противопоставляя себя либеральным политикам, социал-демократам и марксистам. Но если политика оказывается целью, исчезает теологический элемент решения и момента. Теология предстаёт в виде

⁴² О моменте в этом контексте см.: [74, С. 19, 22, 47, 56–57].

красивой оболочки, за которой скрывается интерес конкретных политических сил. В таком виде политическая теология оказывается ловушкой: она обещает слишком многое, привлекая к себе людей, но за пафосом трансцендентного нет ничего. Если исходить из проведенного различия, с этим действительно трудно спорить. Правда, в такой логике есть свой изъян: политика здесь трактуется в узком смысле как сфера публичности, т.е. экзистенциально неподлинного, сопряжённого с бесконечными дискуссиями, партийной идеологией, интересами корпораций.

Напомним, что для Шмитта политика как раз не была чем-то сугубо внешним, его концепция политического выстроена против публичности с её законами, она высвечивает нечто иное, не локализуемое в какой-то одной сфере, идущее из глубины человеческой природы и проникающее всюду. Кьеркегор боролся с поверхностной гражданской религией и несерьёзным отношением людей к собственному существованию. Поэтому для него не было разницы между публичным христианством и разговорами о равенстве и свободе: ничего из того, что обещали пасторы или политики не могло быть достигнуто иначе как через личное отношение к Богу, тревожное, болезненное и трагическое. Похожим образом Шмитт противопоставляет политику и публичность: сердцевиной его понятия политического является идея враждебного человека, для которого политика оказывается вовсе не своекорыстным предприятием, не общением с другими, но источником смертельной опасности. Это значит, что риторика устраняется сама собой, когда вступает в силу серьёзный оборот дел. Специфика рассуждений о политическом такова, что отстраненная позиция наблюдателя просто не предполагается: в определённый момент мы переходим от идеи различения, проведения границы, формирования структуры к идее интенсификации, после чего «лестница отбрасывается», и вопрос о том, было ли различие истинным или надуманным перестаёт иметь какой-либо смысл.

Но если у Кьеркегора понятие решения логически связано с моментом, а момент трактуется преимущественно в теологическом смысле, то Шмитт профанирует оба понятия, сохраняя теологический оттенок [86, Р. 10–11]. Экзистенциальное решение должно означать, что субъект в некоторый момент делает религиозные истины содержанием настоящего, становится современником Откровения. Это не однократное событие, но процесс, требующий непрерывности. У Шмитта же можно чётко разделить время до решения и после: они различаются как опасная ситуация, требующая вмешательства и наступающее следом состояние законности и порядка. Решение преобладает над моментом, обособляется и утрачивается смысл одновременности, длящегося сопряжения субъекта с вечностью. Причина этого несоответствия состоит в том, что Шмитт, не исследуя Кьеркегора специально, перенимает некоторые его понятия, аргументы и общий стиль,

делает их частью своей логики, не учитывая тонкие смысловые нюансы. Это приводит, в том числе к специфическому сопряжению индивидуального и коллективного, когда экзистенциальное состояние многих ставится в зависимость от личного решения одного. Отсюда автором делается вывод о сути политической теологии: она не устанавливает связь между богословием и политической теорией, но выступает формой политической речи, которая, через обращение к теологической безусловности, стремится прояснить запутанную ситуацию в современной политике, подведя разнородные явления под общее основание [86, Р. 16]. Однако не стоит думать, что ответственность за проникновение кьеркегоровских понятий в политику целиком ложится на Шмитта: сам Кьеркегор намеренно политизировал их в последние годы жизни, сделав частью публичности, прибегая к понятиям момента, решения и исключения в перформативных целях [86, Р. 14]. Таким образом, позиция исключения, определяющего всеобщее, апеллирующего к теологическому авторитету, была продумана ещё до введения этого аргумента в политическую теологию.

Но каково место исключения в политике, если не рассматривать его как прерогативу суверенной власти или её решений? Бирте Лёшенколь обращает внимание на любопытное несоответствие: в главе о суверене Шмитт использует цитату из «Повторения», характеризующую персонажа, который воздерживается от решения, в то время как другой персонаж — праведник Авраам из книги «Страх и трепет» как раз соединяет решение и исключение [87, Р. 2]. Это «рыцарь веры» Авраам решается наперекор этике, а юноша-поэт, наоборот не может решиться, пока в своей нерешительности не открывает для себя иной выход из ситуации. Авраам решается, но в своём решении он полностью отвергает этику, нормы, всё конечное. Его пример, несмотря на элемент решения, ещё меньше подходит для юридических целей: этика преодолевается им, а вовсе не приостанавливается, чтобы затем снова вступить в силу [87, Р. 7]. Если бы можно было трактовать суверенное решение на примере Авраама, пришлось бы допустить, что суверен также не испытывает никакого интереса к праву и порядку, они ему безразличны в силу глубоко личного и специфически антипрагматического отношения к политике, а чрезвычайное положение он мыслит исключительно в логике решения-испытания, принимаемого перед Богом. Авраам и суверен, оба действуют с позиции авторитета, но и здесь обнаруживается различие: Авраам апеллирует к Богу, в то время как авторитет суверена основан только на нём самом, его власти, позволяющей ввести чрезвычайное положение. Суверену не нужно ссылаться на Бога, чтобы осуществить свои чрезвычайные полномочия.

Совсем иначе выглядит поэт, не имеющий никакого авторитета и поэтому стоящий в другом отношении к всеобщему [87, Р. 8]. В отличие от праведника Авраама или от

суверена, юноша-поэт определён этически, он находится с этикой в постоянном контакте, не преодолевая её, не покидает её пределов. Его исключительность состоит в *неспособности решиться*: он не хочет расторгать помолвку, но и стать примерным семьянином он тоже не может. Оба варианта означают, что его возлюбленная будет несчастна, оба варианта оцениваются этически. Поэт воздерживается от решения, продлевая состояние неопределённости, демонстрируя в образовавшемся моменте нерешительности несправедливость всей ситуации. Его позиция заведомо слабее всеобщего, он точно не собирается защищать всеобщее, а сам нуждается в защите от него, это позиция критики и сопротивления, заинтересованная в том, чтобы этическое было реформировано. Шмитт критикует нерешительность как элемент политического романтизма, но Лёшенколь настаивает на том, что поэт — не романтик, его нерешительность не стремится к вечному разговору ради самого разговора [87, Р. 9]. Он занимает позицию, которая позволяет полемически уточнить смысл всеобщего, вступить с ним в дебаты, отсрочив радикальное суверенное решение и, тем самым, добиться качественного изменения всеобщего без его устранения. Эту функцию исключения можно определить так: *«решение не решать»*, удерживать ситуацию в таком состоянии, когда ещё возможен диалог и всеобщее может быть трансформировано ненасильственным путём [87, Р. 11]. В ситуации, когда выбор невозможен или нежелателен, когда ни одна из предложенных альтернатив не подходит и рациональные методы ничего не дают, позиция исключения позволяет подвесить ситуацию, воздерживаясь от решения, чтобы с течением времени сами обстоятельства и общая рамка ситуации переменились, обнажив новые возможности. Повторение оказывается рефлексивной силой, заключающейся в способности пересматривать условия до того, как чей-то авторитарный выбор исключит саму возможность ненасильственной реформы [87, Р. 15–16].

Такая интерпретация сознательно дистанцируется от теологического контекста и присущего ему авторитета, трактуя повторение и исключение в сугубо имманентном смысле: как шанс для маргинальных сил с изначально слабыми позициями. Стоит задаться вопросом о характере всеобщего, которому адресовано не-суверенное действие исключения. Сопротивление одиночки, диалог и полемика возможны там, где всеобщее в определённом смысле расположено к единичному и готово позволить ему переопределить себя. Не значит ли это, что такое всеобщее должно само состоять из одиночек, потенциальных исключений, готовых субъективно относиться к полемической ситуации, а не подавлять исключение тотальной коллективной правотой? Не удивительно, что столкновение Кьеркегора с ангажированной публикой Копенгагена, оставило в его творчестве след в виде требования *сделать людей снова единичными*. Без учёта этого

требования политические перспективы не-суверенного исключения остаются расплывчатыми. Но прежде чем вернуться к проблематике суверенитета, необходимо исследовать шансы, которые исключение может усмотреть в проявлениях комического.

2.2 Ирония и юмор против политического демонизма

Рассуждение об исключении не может миновать феномен демонического, с которым связана главная опасность единичного, главное искушение конкретного существования и несчастье рефлексивной субъективности. В творчестве Кьеркегора эта тема занимает видное место, размечая ключевые моменты повествования и предваряя главные выводы. О демонизме Дон Жуана и Фауста много рассуждает эстет в «Или — или», в изложении Йоханнеса де Силенцио демонизм подстерегает Авраама в его молчании, Вигилий Хауфниенский даёт этому феномену развернутое теоретическое описание, а Анти-климакус рассматривает его как форму отчаяния. Помимо литературных персонажей, Кьеркегор использует также исторические аналогии, обнаруживая демоническое в личности императора Домициана, Оливера Кромвеля, герцога Альбы [88, С. 245], а также Ричарда III, каким его увековечил Шекспир [89, С. 101]. Демонизм может овладеть крупными политическими деятелями, и в этом проявляется его способность поражать сильные, индивидуализированные натуры. Но и в массовой политике демонизм находит своё место, выражаясь в атеистической пропаганде или попытках радикального прогрессизма, гуманно-гуманитарной идеологии и сциентизме: о таких формах демонической политики пишет Анти-климакус. Другими словами, сам Кьеркегор посредством одного из псевдонимов сделал ряд шагов навстречу политической интерпретации феномена демонического как в авторитарном, так и в демократическом значениях. Карл Шмитт практически не использует это понятие, хотя его критика политических явлений часто повторяет аргументы Кьеркегора, сохраняя их нерв и занимая схожую позицию для атаки. Тем не менее, собственные идеи Шмитта часто становятся поводом для подозрений, что делает их применение рискованным предприятием, требующим дополнительных различений. Нужно задать вопрос: не была ли мысль самого Шмитта отмечена демонизмом?

«Долг каждого человека — иметь друга», — говорит судья Вильгельм, ссылаясь на Аристотеля, и продолжает развивать свою мысль: *«долг каждого человека — открываться»* [77, С. 749]. Этика требует от человека открытости как по отношению к другим людям, так и по отношению к себе. Потому так непритязателен и одновременно серьёзен Вильгельм — он не пытается поставить себя выше остальных, но в этом скромном

положении его личность приобретает устойчивость, он изъясняется многословно и размеренно, потому что уверен в смысле того, о чём говорит, не пытаясь придать своей мысли привлекательную форму. В своих письмах к эстету, он преследует единственную цель — вразумить своего собеседника, в то время как письма эстета выглядят так, как будто с самого начала писались не для одного человека и должны были быть опубликованы — потому в них так много загадочных, темных мест, которыми могла бы заинтересоваться публика. Он остаётся закрытым в своём эстетизме, предпочитая дистанцию, маску, иронию, тогда как этик призывает его выйти на свет.

Дружба, понимаемая как открытость человека другому, готовность оценивать себя по общим нормам, натывается на противоречие со стороны единичного, идёт ли речь об ироничном эстете, напряженной субъективности этически-внутреннего или о религиозном сознании. Дружба как объективно-внешнее оказывается одной из преград для исключения, которую приходится преодолевать, но тем самым и прояснять её истинный смысл, трансформировать исходное состояние через принятие иного. *«Друзья задали хлопот Иову. Борьба с ними была огнём чистилища, в котором прояснялась мысль Иова, проникнутая его правотой»* [90, С. 127]. В то время как Иов решился отстаивать своё право, друзья убеждали его в справедливости и закономерности приключившихся с ним бед, предлагая ему признать свою вину и принести покаяние. И хотя он стремился к открытости, его ожидало сопротивление всеобщего, предъявившего требования объективности.

Демоническое — это противоположность открытости, оно может проявляться различным образом, сочетаясь с эстетизмом, с напряженной субъективностью или даже с определённым религиозным чувством. *«Иов не попал под власть демонического»* [90, С. 126–127], но в схожей ситуации, даже наименее драматичной, любой человек будет находиться под угрозой демонизма. Определяющим признаком остаётся закрытость: она может проявляться как посредством скрытности, нелюдимости, таинственности, так и, маскируясь под открытость, нарочитой шаблонностью поведения, банальностью суждений и неестественной навязчивой общительностью. Изначально здесь могут быть причины, не зависящие от человека: физические изъяны, особенности психики и странности поведения, эксцентричность, гениальное безумие — всё это ставит человека вне общности с её представлениями о норме, превращая его, так или иначе, в исключение [89, С. 101–103]. Но дальнейшее развитие определяется уже самим человеком в зависимости от того, как он отнесётся к собственной исключительности. Это особое положение придаёт демонизму возвышенные черты, ставя его над беззаботной непосредственностью [89, С. 92–93], но оно — только возможность для свободы, которая может обернуться её противоположностью.

*«Демоническое — это несвобода, которая хотела бы отгородиться от всего»*⁴³, — такова главная причина: человек не может стерпеть добра, не хочет признавать его, не может принимать его от других, не выносит сострадания, и поэтому, как бы назло и вопреки всему, отказывается проявить себя этичным образом или же, наоборот, создаёт имитацию открытости, вкладывая в это противоположный смысл, лицемеря, издеваясь и передразнивая.

Положение вне всеобщего пробуждает самосознание, даёт старт развитию и углублению субъективности. По мере осознания Я сгущается отчаяние, рефлексивность умножает страх, отчаяние ещё больше субъективирует личность, вычлняя его из всеобщего: концентрация демонической личности такова, что выше неё может быть только конкретизация человека перед Богом. Но демонический человек держится за свой грех, не хочет прекращать свои мучения, которым он обязан такой высокой степенью самосознания, не хочет преодолевать свой страх, потому свои отношения с грехом он закрепляет в своеобразной систематичности [91, С. 347, 355, 381–383]. Он боится, раскаявшись, потерять себя, но и быть совершенно последовательным он тоже не может, поэтому скрывается, прибегая к разным уловкам, со временем доводя свои приемы до методичного совершенства. Отсюда два внешних признака демонизма: внезапность и стереотипность. Эти свойства объясняются на примере того, как в одной театральной постановке актёр играет Мефистофеля: он впрыгивает в комнату Фауста через окно и застывает в позе прыжка [88, С. 251–252]. Внешняя форма этого действия одновременно внезапна и стереотипна, прыжок из однократного движения переводится в разряд иероглифа. Мефистофель как бы всегда пребывает в прыжке, внезапность является продолжением его постоянства. Этическое действует иначе: оно своевременно и последовательно, и хотя в нём тоже есть систематичность и планомерность, эти качества, в отличие от чисто внешнего стереотипного поведения, затрагивают саму суть этического. Если внезапность [88, С. 249] можно отличить от этического поведения по выраженной эксцентричности и неуместности, связанной с тем, что желающая открыть себя часть личности подавляется другой, более сильной, и может показываться лишь урывками, то стереотипность определяется по внутренней неуверенности демонической личности [88, С. 259]. Убежденность и энергичность — нечто чуждое демоническому. Настоящая серьёзность личности проявляется в оригинальности, тогда как демоническое не интересно и банально в силу попытки за внешней пустой активностью скрыть внутреннее, не желающее явить себя

⁴³ Так же: *«Демоническое — это закрытое и несвободно открываемое»* [88, С. 243].

другим существам [88, С. 270]. Единственное, в чём демоническая личность по-настоящему убеждена — это её собственная безнаказанность и неприкаянность.

Истинная цель демонических проявлений — разрыв коммуникации. Коммуникация по своей сути непрерывна, поэтому внезапность демонического прекращает её, как и любая бессодержательность, шаблонность. Именно в отказе от коммуникации сказывается несвобода демонического [88, С. 244, 250]. Рыцарь веры Авраам не может обсуждать своё решение, как и всю ситуацию в целом, силой собственной веры он ставит себя над всеобщим, но ведь в его молчании ничуть не меньше демонизма, и только интенсивность и искренность веры спасает его от демонического. Он, как и большинство героев Кьеркегора, как и вся мысль об исключении, движется по лезвию бритвы, когда нет никаких объективных способов отличить религиозную личность от демонической [72, С. 193–203]. И это то, что настораживает в политической мысли Карла Шмитта. Чрезвычайное положение приостанавливает коммуникацию, прекращает дискуссию. Оно оправдывается ситуацией крайней необходимости, но ведь то, что ситуация именно такова, определяет суверен, стоящий над всеобщим. Решение народа о собственном политическом бытии означает прекращение совместного бытия разнородного, производя общность друзей и противопоставляя ей общность врагов. Это, как и логика суверенного решения, — опасное предприятие на грани демонического, в котором есть возможность качественного скачка, но вопрос окончательного установления природы этих явлений остаётся открытым.

Многие исследователи, предпринимавшие сопоставление идей Кьеркегора и Шмитта, противопоставляли их, указывая на отношение к косвенной власти и непрямой коммуникации. Если Шмитт, отчасти разделявший воззрения Томаса Гоббса и его ненависть к любым формам косвенной власти, решительно осуждал этот вид политической деятельности, настаивая на полноте власти государства, то Кьеркегор, напротив, придавал большое значение критическому элементу в жизни общества и наличию нескольких точек зрения. Это убеждение нашло отражение, как в актуализации сократической роли философа, так и в признании важности таких проявлений субъективности как ирония и юмор. Несмотря на то, что исторически Кьеркегор был противником демократизации, в его подходе к истине находят релевантные для современной парламентской демократии идеи [92]. Истина не связана с жёсткой системой аргументов и не зависит от авторитетного высказывания, но удерживается человеком в ситуации постоянного сомнения и нападков со стороны других людей. Такая концепция истины предполагает, что её проводником может быть дискутирующее ироничное общество, не навязывающее никому единых представлений, но испытывающее каждого в ситуации прозрачной и свободной полемики, столкновении различных точек зрения. В этой трактовке философская субъективность

помещается в такую среду, где истину приходится ежедневно отстаивать, практиковать её публично. Причём в этот процесс вовлекается большое количество людей, которым предоставлен шанс испытать себя и состояться как личность в процессе коммуникативного действия. Из рассуждения выпадает только момент становления единичным, о значении которого так много говорил Кьеркегор.

Интонации Шмитта не оставляют сомнений: как юрист и теоретик государства, он был против иронии и юмора в вопросах права и политики. Его внимание и аргументы сосредоточены на серьёзности, опасности, рискованности, но нет даже намёка на то, что в серьёзной политике может иметь место или должна быть разрядка. Для Кьеркегора юмор и ирония были такими же жизненными стратегиями, как эстетическое, этическое или религиозное существование [73, С. 486]. Шмитт мог вполне обоснованно связывать их с ненавистным ему парламентаризмом, вечной дискуссией, расслабленной и самодовольной публикой. Но стоило ли на этом основании полностью игнорировать возможности политической экзистенции, открывающиеся в связи с юмором и иронией? В этом слабое место его рассуждений: как без иронии удостовериться, что решимость — действительно то, чем кажется, а не эстетизация борьбы светскими интеллектуалами? Каков шанс понять самого себя и свои мотивы как автора актуальных политических сочинений, не прибегая к самоиронии, не поставив под вопрос собственное видение ситуации, смысла своих поступков, знания об их возможных последствиях?

Для Йоханнеса Климакуса ирония была способом, которым этическое могло приоткрыться даже полностью погруженному в непосредственность человеку, если только он на мгновение допускал существование бесконечного [73, С. 484]. Без иронической рефлексии граница между эстетикой и этикой размывается: мы отождествляем прекрасное с добрым, доброе с моральным, моральное с полезным, и т.д. Без иронии не ясно, чем этическое действие отличается от морализаторской проповеди, скрывающей чьи-то корыстные цели. Не видно и отличия ангажированных милитаристских призывов от реального мужества и воинской доблести. В рассуждениях Йоханнеса Климакуса юмор занимает почётное место между этическим и религиозным мировоззрением — так стоит ли игнорировать его в политике? Если в иронии человек получает возможность встать над обыденно-бытовым, осознав его конечность и, тем самым, уже частично освободиться, то юмористу известно понятие всеобщей вины [73, С. 533]. В юморе все заранее виновны [73, С. 535] и заранее допустили оплошность, хотя многие, быть может, усердно трудились. Юмор не осуждает и не понуждает отдельных людей к раскаянию, но вменяет вину всем, делая это без пафоса, косвенным образом. Это мягкое, лишённое морального превосходства и бескомпромиссности, недеспотическое утверждение всеобщего. Нельзя этично обвинять

другого, если понимать этику как собственное внутреннее напряжение, и нельзя этично принести публичное покаяние — но можно умять себя посредством юмора, сохраняя внутреннюю сосредоточенность и сознание своей виновности. Кто знает, может именно чувствительность к юмору удерживает политически мобилизованный народ от демонизма? Возможно, именно юмор способен высказаться там, где невозможны раскаяние и прощение? Не юмор ли, когда не помогает религия, позволяет навести мостки по разломам, оставшимся после моральных различий, взаимных обвинений и политического противостояния? Без иронии и юмора суверенная диктатура и тотальная мобилизация остаются без важных инструментов разрядки и нейтрализации. Только внешние, сходные по своей природе причины, могут выступить против диктатуры и мобилизации, но это делает мир суверенных государств и свободных народов ещё более хрупким. *«Если бы, например, Наполеон был действительно религиозным человеком, у него была бы редчайшая возможность для самого божественного веселья, ибо быть на первый взгляд способным сделать всё, божественно понимая, что всё это лишь иллюзия, — и вправду, это была бы самая серьёзная шутка!»* [73, С. 447].

И всё же нельзя придавать слишком большого значения упреку в нечувствительности к политическому смыслу юмора, адресованного Шмитту и его сторонникам. При переходах от частного к публичному и от единичного к всеобщему возможны перемены в смысле переносимых понятий и аргументов. Интеграция иронии и юмора в публичное пространство и поощрение соответствующих практик могут дать определённые результаты: смягчение порядков, релятивизацию норм и разрушение иерархий, противодействие жёсткой авторитарной политике, оживление общественной дискуссии. Но это же будет означать, что обе формы комического оказались предустановлены до всякой экзистенциальной диалектики. Для индивида такая «карнавализация» политики будет всего лишь очередной формой внешней непосредственности, никак не связанной с качественным движением личности. Институционализация комического ничем не помогает становлению, которое строится на личном усилии, субъективном движении к истине и вере. Напротив, здесь происходит отрицание и того, и другого, что только способствует самооправданию и загущению непосредственности, обесценивая любые попытки её преодоления. Хуже того, в политике возможно сочетание мобилизации, насилия и смеха — причём самым жутким и циничным образом [93]. В конечном счёте, такому изменению публичности будет противопоставлена серьёзность этического и религиозного.

Политическая мысль не может не учитывать, что, несмотря на внутреннюю связность и пафос, над ней, возможно, станут насмехаться: ирония и пародия, упрощение и

кривотолки нейтрализуют политическую мысль лучше любого обстоятельного теоретического возражения. Есть своя закономерность в том, что после столкновения Кьеркегора с ироничными лидерами общественного мнения, на место Йоханнеса Климакуса, рассуждавшего о пользе юмора, пришел жесткий, принципиальный и совершенно чуждый комическому Анти-климакус. И всё же надо признать: юмор и ирония оказываются важными экзистенциальными возможностями единичного человека, способными положительно сказаться также на общей культурной, социальной и политической ситуации. В то же время, стоит задуматься о месте юмора в средствах массовой информации и публичной политике. Чего точно не хотел от юмора Кьеркегор — это увеселения масс и всеобщей нигилистической ироничности. *Само-иронии*, умения обратить в шутку собственные заслуги и старания — этого не хватало ироничному обществу, готовому растворить в насмешках что угодно, но прежде всего то, что раздражало и ранило самодовольство массового человека.

Не стоит забывать и о том, что ирония и юмор являются частями *«религиозности А»* — то есть философской религиозности, центром которой является этическая субъективность [73, С. 537–540]. Такая религиозность может существовать в рамках любого вероучения, в любую эпоху, поскольку является производной от философии и опирается на всё ещё довольно абстрактное понимание божественного. Эта религиозность *мыслит* бога, философски постигает его необходимость, познает его в общих чертах на понятийном уровне. Она также знает о том, что мир секуляризирован, поэтому не решается говорить открыто о своей вере, удерживая её глубоко внутри за ширмой юмористического отношения к жизни [73, С. 488–493]. Такому человеку чужды мистицизм и мученичество в силу того, что его вера удерживается на зыбкой почве постоянного сомнения и субъективной попытки ухватить нечто, о чём у него имеются весьма расплывчатые представления. Такой человек может быть активным и деятельным, но постарается не допустить размывания границ между внутренней религиозностью и внешним *«расколдованным»* миром, потому он скептичен в отношении любого насыщения мирской активности религиозным содержанием и также не приемлет однозначного публичного утверждения религиозных авторитетов.

Этому типу религиозности Йоханнес Климакус противопоставляет *«религиозность В»*, иначе относящуюся к этическому и комическому. Без осознания, доступного *«религиозности А»*, трудно пойти дальше, но это отнюдь не значит, что юмор всегда будет желанным и законным спутником религии. Значение иронии и юмора сохраняется до тех пор, пока в суждениях о политике и религии мы стремимся придерживаться философски-универсалистской точки зрения. Тем не менее, нельзя игнорировать тот факт, что Кьеркегор

не допускал юмористического отношения к христианству [73, С. 502]. Религиозность подходит к юмору «сверху», может ненадолго приобщиться к комическому, но это всегда только временная остановка, доступная лишь для религиозного сознания, тогда как простого и естественного восхождения от юмора к религиозности не бывает. Сократ важен для Йоханнеса Климакуса, в первую очередь как тот, кто демонстрирует всю поспешность и нелепость современной философии, стремящейся «пойти дальше» сократического вопрошания, не усвоив его урока. Если и можно сделать следующий шаг, то это шаг в направлении христианства [74, С. 66–70, 110–112, 117–118]: ирония здесь лишь расчищает место, захламлившее философскими построениями, а юмор бьёт по этически укоренённому сознанию, расшатывая его безупречное основание и заставляя почувствовать уязвимость. Но эти этапы не имеют определяющего значения для качественного движения веры. Дружба, ирония и юмор могут быть признаками специфической философской религиозности, но, когда речь заходит о «религиозности В», мы обнаруживаем совсем иные проявления субъективности. Тогда в силу вступают другие понятия: абсолютный парадокс, изоляция и различие, полемика и конфликт; вместо самоиронии и юмора — сосредоточенность на грехе и серьёзность человека, остающегося одиноким даже среди близких и друзей. Здесь многократно усиливается риск возмущения христианством, формируется по-своему парадоксальное отношение к сочувствию: безразличное к человечеству вообще, но беспокоящееся о христианах, способное к милосердию, но испытывающее к другим людям неприязнь [73, С. 563–567]. Согласно Анти-климакусу, на высшей точке религиозного чувства вера может оборачиваться своей противоположностью, бунтуя и утверждая максимально сосредоточенную субъективность в форме уязвлённости «слишком человеческой» фигурой Богочеловека или в форме отрицания истинности христианства, разоблачая и критикуя истины Откровения [91, С. 398–404]. Если автор «Заключительного ненаучного послесловия...» только продумывал специфику «религиозности В», подступаясь к ней с осторожностью и не без некоторого опасения, то автор «Болезни к смерти» наглядно показывает, как рассуждает человек, относящийся к данному типу.

Таким образом, всё сказанное о политическом смысле иронии и юмора будет иметь истинность в ограниченной сфере применения, от которой стоит отличать гипотетически очерченную христианскую политическую теологию, если таковая может иметь место. В зависимости от того, считать ли политическую теологию культурно-универсальным теоретическим проектом (религиозность А) или же настаивать на связи её базовых понятий с конкретной христианской «религиозностью В», роль комического будет иметь разный смысл и может быть оценена неоднозначно. Если политическое значение дружбы было

известно античной философии, то Кьеркегор показал, как на смену этому чувству приходит одиночество тревожащегося и неуживчивого субъекта, а с ним в политику проникает демонизм. Без осмысления этого поворота человека к глубинам собственного Я невозможно понимание многообразных политических процессов, начавшихся в эпоху религиозных войн, и продолжающихся до сих пор.

Двигаясь в этом направлении, мы приходим к необходимости сказать несколько слов о политическом смысле страха и о значении этого понятия в контексте политической теологии. Шмитт рассуждает о политической стороне вопроса главным образом с опорой на Томаса Гоббса, а Кьеркегор высвечивает религиозные оттенки переживаемого индивидом страха, неоднократно возвращаясь к этой теме под различными псевдонимами. Увидеть «перекличку» Гоббса и Кьеркегора, принадлежавших к разным эпохам и рассуждавших о разных проблемах, становится возможно благодаря внимательному исследованию работ Карла Шмитта.

2.3 Антропологический пессимизм и феноменология страха

Шмитт неоднократно обращал внимание на одно существенное обстоятельство: политические философы, особенно те из них, кого мы могли бы назвать консерваторами или реакционерами (что не одно и то же), склонны исказить догмат об изначальной греховности человеческой природы. Если в догмате говорится о человеке как существе несовершенном, повреждённом, колеблющемся, но не однозначно плохом, то политическое мышление усиливает это положение, доводя его до последовательного утверждения злой, порочной человеческой природы. Является ли такое искажение неизбежным и как, в таком случае вообще можно говорить о политической теологии, учитывая соответствующую опасность? Существует распространённое, но сильно упрощённое объяснение: поскольку консерватизм и реакция склонны абсолютизировать государство и недооценивать роль индивида, они автоматически выбирают концепцию по природе злого человека, т.к. данная предпосылка является очень удобной стартовой позицией в деле оправдания государства. Иначе говоря, такая природа предписывается человеку задним числом, тогда как скрытой посылкой оказывается безусловная ценность государства. Тогда ссылка на религию оказывается важной, но не необходимой с точки зрения устройства аргумента и разоблачается как пустая риторика. Очевидно, что такая аргументация не может дать прочного основания, поэтому для понимания истинной сути антропологического пессимизма нужно иначе строить рассуждение, не пытаясь начать с государства, но обратиться к индивиду и его самосознанию.

Откуда, собственно, берутся рассуждения о взаимной неприязни людей, их страхе перед другими? Почему возможно говорить о любом человеке, не только о преступнике, как об опасном и ненадёжном? Что это за особые гарантии, которые необходимы современному человеку, не готовому просто так доверять людям вследствие особой внутренней неприязни, ожидающего от других скорее плохого, нежели хорошего [94, С. 267]? Зачастую может потребоваться поручительство третьего лица, авторитетное заявление, чтобы мнение о незнакомом человеке изменилось в лучшую сторону. Георг Зиммель отмечал это странное свойство: человек как будто имеет априорный инстинкт борьбы, что и подтверждается всякий раз, когда самые незначительные разногласия с лёгкостью приводят к конфликту. Он резюмировал это так: *«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»*. Когда же человек становится частью некоего сообщества, его враждебность только приобретает оформленный характер, обращается на членов другого сообщества и обостряется ещё больше [94, С. 269].

Насколько странными окажутся все эти самоочевидные, вроде бы, рассуждения, если попробовать сопоставить их с тем, что по этому поводу думали классики античной философии [95]. Общение как цель политики и государства, общительность как одна из основных человеческих характеристик, дружелюбность и расположенность к другим людям (согражданам) как естественно присущие человеку и, вместе с тем, необходимые качества — вот лишь самые основные доводы против концепции асоциального, необщительного, враждебного человека. Для античного человека враждебность была частью внешних отношений, которые могли возникнуть между самостоятельными общностями. Граждане одного полиса, какими они видятся из историко-философской дисциплины, могли враждовать с гражданами другого полиса, но никак не между собой. Пришлось сначала устранить различие между гражданами и не гражданами, чтобы стала актуальной концепция враждебного эгоистичного индивида.

Множество философских теорий, исходящих из понятия естественного человека, не рассматривают враждебность как основополагающее качество. Принято считать, что человеческая природа преобразуется в ходе освоения человеком культуры, после чего ни о каком изначальном зле применительно к образованному и воспитанному человеку уже речи не идёт. Распространена также и противоположная точка зрения: естественный человек обладал всеми необходимыми качествами и добродетелями, был частью гармоничной естественной общности, а в современном государстве он лишь утратил изначальную социальность и добрый нрав, но уж точно не приобрёл их.

Кьеркегор, равно далёкий от пафоса руссоизма, Просвещения, специфически понимавший античных мыслителей, а на идеи 1848 года реагирующий с нескрываемой неприязнью, совсем иначе смотрел на дискурс естественного. Хотя в его текстах не высказывалось специальных соображений по поводу естественного права, что было бы желательно в случае политико-теологической интерпретации, мы можем реконструировать основную позицию в общих чертах. Естественный человек, язычник — синонимичные понятия для Кьеркегора, и тем более важно учитывать, что язычеством он мог назвать всю философию, начиная с Сократа и кончая Гегелем. Не важно, идёт ли речь об эстетизме греков или немецких романтиков, картезианском рационализме или философском пантеизме, о спекулятивной теологии или о стереотипном поведении прихожан в церкви — всё это он противопоставлял некоему подлинному христианству. Эстетизм тождествен философскому построению, не принимающему во внимание частность, единичное, индивидуальную жизнь и развитие личности. Язычество в античном смысле не отличается от пантеизма Нового времени, что, в свою очередь, неотлично и от христианства, принявшего форму гражданской религии и выражающегося посредством стереотипных и сугубо внешних практик. Всё это отличается от мировоззрения естественного человека в его непосредственности только степенью изощённости, количественно, но не имеет сущностных качественных отличий. Важно при этом помнить, что в зависимости от каждого конкретного псевдонима отношение Кьеркегора к философии могло сильно различаться⁴⁴, мы же в данном случае прибегаем к обобщению.

Вигилий Хауфниенский, чьим именем Кьеркегор подписал трактат «Понятие страха», рассматривал этику как «идеальную науку» [88, С. 132–136]. Природа этой идеальности состоит в том, что этика, подобно закону, стремится навязать действительности идеальные нормы и представления. Этика как бы «дрессирует» реальность: ставит идеально-типическую «задачу» и предполагает, что условия её

⁴⁴ Так Константин Константинович не строит философских систем и ничего не имеет против эстетики, предпочитая философствовать в хаотичной фрагментарной манере, соединяя философские рассуждения с литературными отступлениями. Схожим образом действует Йоханнес де Силенцио, опирающийся на эстетику в целях создания у читателя правильного настроения, необходимого для понимания теологического аргумента. Судья Вильгельм подчёркивает собственную дистанцию по отношению к философии и погружается в неё только чтобы написать письмо эстету «А» с опровержением его взглядов. Вигилий Хауфниенский опирается на соображения психологического толка, а философии предпочитает догматику, поскольку считает возможности философии ограниченными. Йоханнес Климакус недопонимает Декарта и недолгоблизает Гегеля, но готов вернуться к Сократу, чтобы с помощью сократической философии прояснить для себя этический аспект христианства. Он осознаёт свою зависимость от философии и принимает её языческую сущность, поскольку и себя самого не считает настоящим христианином, но все же рассчитывает прорваться к христианству, опираясь, до определённого момента, на философию. Анти-климакус, напротив, говорит о Сократе очень сдержанно, а местами демонстрирует откровенную неприязнь и скепсис. Он противопоставляет сократизм прочей античной философии, признавая в этом его ограниченную правоту, но отказывает Сократу в понимании самых существенных моментов экзистенции, связанных с грехом. Именно Анти-климакус наиболее радикален в оценках, поскольку по замыслу Кьеркегора данный персонаж представляет точку зрения подлинного христианина, чего Кьеркегор не решался сказать и о себе самом.

выполнения существуют и что они даны человеку. Но важно отметить, что эта данность условий именно предполагается требующей инстанцией, а не является очевидностью. Откуда каждый конкретный человек на самом деле добывает условия решения задачи, поставленной перед ним этикой и законом — загадка и тайна.

Этика должна сохранять дисциплинарную чистоту, не позволяя эстетике, метафизике и чему угодно ещё проникать в тайну человеческого действия. Но этике необходимо прояснить возможность неэтичного, т.е. ответить на вопрос о природе вины, которая предшествует самой этике, с оглядкой на которую этика формулирует свои требования. Таков замысел чистой этики как особой «науки», но реальность оказывается иной: например, греческая этика, согласно автору «Понятия страха», была смешана с эстетикой. Она прибавляла к добродетели необходимость иметь друзей, крепкое здоровье, достаток, семейное счастье и благополучие⁴⁵. Без представления о вине как таковой, не сводимой к чему-то внешнему, этика теряет свой внутренний исток и гарантию своей автономии. Поэтому чистая этика ориентируется как бы на последствия греха, не проясняя, однако, ни само это понятие, ни его природу. Античность же понимает добродетель как умопостигаемую и реализуемую, ей чужд «скепсис греха», предполагающего, что знание добра ещё не уберегает от зла [88, С. 137].

Понятие греха привносит в этику раскаяние, но этим лишает её идеальности и чистоты, а, в конечном счете, вовсе разрушает этическую целостность и собранность⁴⁶. Именно сознание греховности отличает христианство от язычества [91, С. 363]. Сократ мог рассматривать зло как незнание добра, для Кьеркегора дело обстоит сложнее. Избегать плохого — это, по крайней мере, не грешить в своих действиях, в этом Кьеркегор согласен с сократической этикой. Но человек, осознающий собственную греховность, уже не может избежать греха, опираясь на различие хорошего и дурного, зная требование этических императивов. Тем более никакое знание не способно устранить зло, если под злом понимается грех. Отождествление бытия и мышления в *cogito* — это язычество, и его главный порок вовсе не в том, что оно наследует и развивает философскую традицию античности, но в том, что такая философия стремится выдавать себя за христианство [91, С. 366–368]. Сократическая постановка проблемы не разъясняет возможность того, что человек, зная о порочности некоторого поступка, тем не менее, совершает его. Отсюда делается вывод: для языческого сознания грех является незнанием и потому ускользает.

⁴⁵ Как это выразил Анти-климакус: «Греческая интеллектуальность была слишком счастливой, слишком наивной, слишком эстетической, слишком ироничной, слишком насмешливой... короче, слишком греховной, чтобы суметь понять, что некто со своим знанием, сознавая правое, может совершать неправое» [91, С. 364].

⁴⁶ «Этика, игнорирующая грех, — это совершенно бесполезная наука, однако стоит ей сделать грех значимым, как она *eo ipso* выходит за собственные пределы» [89, С. 94–95].

Грех, понятый в христианском ключе, пребывает не в сознании, а в воле [91, С. 369], проникая в человеческое действие вне зависимости от того, на какой результат оно направлено и на какое представление о должном ориентируется. Любая социально-политическая теория, отталкивающаяся от так понятого греха и связанной с ним проблемы действия, будет предписывать человеческой воле изначально злую природу и на этом основании строить рассуждение о путях достижения справедливости, обоснования и реализации права или о наилучшей политической форме.

Итак, этика нуждается в понятии вины, но не может работать с понятием греха; тогда на помощь приходит догматика, на основании которой Вигилий Хауфниенский предлагает выстроить науку о действии. Вопреки всякой очевидности, располагающей догматику и всё догматическое в прошлом, в истории, он предлагает заложить догматику в фундамент *новой науки*. Догматика полагает грех сразу, до начала рассуждений, подготавливая, тем самым, основу для этики. Такая этика отлична от той, что отталкивается от идеального требования, она начинает движение «снизу» от греха конкретного индивида в направлении идеального. Вигилий Хауфниенский говорит о *второй философии*, основанной на повторении и трансценденции, противопоставляя её *первой философии* — от Метафизики Аристотеля до идеализма Гегеля и его последователей, а также современной *научной тотальности* [88, С. 137–141]⁴⁷. Если продолжать эту линию рассуждения, следуя намеченной в нашем исследовании интерпретации политической теологии, можно осторожно предположить, что место этой дисциплины также следует располагать в будущем, а не только исследовать её прошлое. Может статься, что именно политическая теология оказывается той дисциплиной, которая способна указать на фундаментальные основания социальных наук.

Между тем, рассуждение снова начинает выстраиваться вокруг понятия повторения. Но в этот раз повторение приобретает ещё один, новый оттенок: познания через постижение догматики и объяснения действительности за счёт обращения к религии. Речь идёт не просто о начётничестве: повторение предполагает личное участие и вовлеченность, особую процессуальность, которая выступает полноправной формой жизни. Через повторение проясняется связь конкретного человека с его родовой сущностью, которой, в трактовке Вигилия Хауфниенского, является греховность, идущая от Адама. Хотя грех полагается каждым конкретным индивидом самостоятельно, именно через повторение греха обосновывается причастность единичного человека к человечеству вообще и первородному греху. Вторая природа, обретаемая в результате качественного «прыжка», оказывается,

⁴⁷ В самом общем смысле отличие философии от «второй философии» соответствует одной из версий концептуального различения политической философии и политической теологии по критерию отношения к Откровению, предложенной философом Лео Штраусом и развитой Хайнрихом Майером. см.: [96, С. 10–12], [97, С. 12–14].

таким образом, не надстройкой над первой, естественной и непосредственной, но основной и подлинной, хоть и не дающейся от рождения. Через сознание греха индивид приобщается к роду, а полагая грех индивидуально, он участвует в его истории. Но делать это он может именно как единичный: для рода история идёт вперёд, в то время как каждый конкретный индивид вынужден всегда начинать сначала [88, С. 145–146]. В свою очередь, именно от рода индивид наследует ещё не знание греха, но некоторое общее представление [88, С. 169], прикоснувшись к которому человек начинает страшиться неизвестного. И чем больше таких свидетельств, тем рефлексивнее становится каждое последующее поколение, тем больше возрастает страх перед неведомым, которому ещё только предстоит разрешиться в качественном переходе, осуществляемом каждым индивидом в отдельности. Без понятия греха связь индивида с родом превращается в органически-непосредственную, а единичность индивида профанируется и, в конечном счёте, устраняется во всеобщем, или, наоборот, происходит распад рода на эмпирически-очерченных индивидов, ничем не связывающих себя с родом, кроме признания своей биологической природы.

В психологическом аспекте грех связан со страхом — так, во всяком случае, предлагает рассуждать Вигилий Хауфниенский, и мы попробуем проследовать за его аргументами. Прояснение данной связи открывает путь к пониманию роли страха в политической теологии. Тревожность в отношении неведомого — первая предпосылка экзистенциального ужаса и следующего за ним греха. Жизнь непосредственного человека может казаться совершенно беззаботной и счастливой, если бы не этот необъяснимый страх, не сводимый к конкретным опасностям. Эта беспричинность, отсутствующий объект вместо видимой угрозы, пустота и бессмысленность вместо каузальной обусловленности — само Ничто, которого страшится невинный человек [88, С. 154, 158]. Иногда страшящийся человек находит это чувство по-своему интересным, что особенно хорошо видно в поведении детей, испытывающих любопытство или даже восторг перед вещами и образами, пугающими их. Страх может поглощать внимание, отвлекая человека от конечных вещей и, подобно грёзам, заставляя испытать чувство дереализации внутри обыденного опыта.

Автор определяет человека как дух: синтез душевного и телесного [88, С. 160]. До тех пор, пока этот синтез не осуществлён, дух не конкретизирован, он не свободен и может только грезить о себе самом и в этом состоянии испытывать страх. Перед лицом неведомого страшит сама возможность чего-то. Невинность не различает между добром и злом, её страшат не зло или грех, но неопределённость будущего. Поэтому в страхе сосуществуют свобода и несвобода [88, С. 166]; свобода уже дана в страхе в качестве возможности, но она ещё не осуществилась, не может осуществиться, будучи скованной страхом. Страх —

состояние зависания перед действием, которое может продлиться сколько угодно, так и не разрешившись. Когда же индивид решился, страх преодолен на время, но вместе с индивидуальным решением полагается грех — теперь страх будет связан уже не с неизвестностью, но с сознанием возможности повторения греха и его умножения.

«Страх есть возможность свободы. Кто научился по-настоящему бояться, тот обучился высшему; действительность — легче возможности; нельзя обманывать действительность, которая хочет нас научить, бесчестно — пренебрегать страхом, который хочет спасти нас», — пишет Шмитт в 1948 году⁴⁸. Это очень примечательная запись, учитывая место и время, а также то, чем она является — а именно, сокращённым до одного предложения пересказом пятой главы «Страх как спасающее силой веры» из многократно упомянутой книги Кьеркегора [88, С. 277–284]. Тем более интересно, что Шмитт тотально искажает её смысл, доводя его до полной противоположности оригиналу. В оригинале основной ход мысли выглядит иначе: страх — возможность свободы; он воспитывает силой веры, пожирая всё конечное и показывая обманчивость конечных вещей; возможность — тяжелейшая из всех категорий, поэтому нельзя обманывать возможность; в возможности намного больше страха, чем в действительности — потому именно возможность способна научить индивида; через страх индивид воспитывается к вере, а вина познаётся им только как бесконечная, иначе он просто потерялся бы в конечном, утратив свободу. Вывод: *воспитанный страхом индивид способен одолеть конечное силой веры*. Что же мы видим?

Если Шмитт, находясь в заключении, размышляет о том, как важно не пренебрегать действительностью и учиться у неё, то Кьеркегор устами Вигилия Хауфниенского⁴⁹ наоборот объявляет действительность чем-то незначительным и призывает учиться у возможности. Шмитт знает, что свободу можно обрести через испытание страхом — но он находит действительность вполне убедительной и достаточно страшной, чтобы её уроки имели ценность. Кьеркегор же насмехается над теми, кто учится свободе, испытывая страх перед действительностью с её конечными вещами, в частности перед судом государства и полицией. И всё же, начало и конец этих рассуждений совпадают: именно страх открывает путь к свободе, а через преодоление страха силой веры человек приближается к спасению.

Так о чём же говорит извлечённая из дневников Шмитта цитата, принимая во внимание то, к чему она отсылает? Ответ может быть заложен в образе гигантской машины,

⁴⁸ Перевод цитаты — А. Ф. Филиппова.

⁴⁹ Здесь сказывается разница между персонажами-псевдонимами: Йоханнес Климакус, в отличие от Вигилия Хауфниенского, отдаёт предпочтение именно действительности, а не возможности, но приведённый фрагмент относится к произведению, автор которого отстаивает противоположную точку зрения. Ср.: [73, С. 294–311].

государства-Левиафана, опыте его разложения и последовавшего далее грандиозного крушения, сопровождавшегося доселе невиданными жертвами. Шмитт знал, что за конечным есть что-то ещё, а за фасадом смертного бога и внушаемым им страхом открывается другая смысловая реальность, не сводимая только к технической рациональности и не поддающаяся рационалистической нейтрализации. Кьеркегор был свидетелем начала фундаментальных изменений, результат которых довелось увидеть Шмитту и его современникам, он занял позицию непримиримой субъективности, а его пафос был направлен против конечного как чего-то жалкого и несерьёзного — чего-то, что можно и нужно «перепрыгнуть». Если же действительность становится всеохватной и глобальной, приобретает черты гигантского механизма, абсолютного врага или тоталитарной партии, страх перед таким конечным приближается к страху перед бесконечностью, а «прыжок» заканчивается падением обратно в действительность. Этот итог XX века не был известен Кьеркегору, а потому стратегия одиночки не была и не могла быть продумана с учётом обстоятельств новейшей истории.

2.4 От рационализации политики до политического мифа: возвращаясь к Карлу Шмитту

Итак, страх необходим для учреждения государства, а устранение угрозы служит основной мотивацией заключения договора, но само государство строится не из голого желания безопасности, лишь служащего фундаментом, но также на рациональных принципах, собирающих воедино и подчиняющих единому порядку действия рефлексивных свободных индивидов. *Искра Ratio* (разума) вспыхивает, согласно Шмитту, когда переполненные страхом индивиды собираются вместе [98, С. 144–145]. Этот разум не просто присущ человеку от природы, он обостряется в ситуации опасности и противодействия другим. Естественное состояние является его необходимой предпосылкой, без которой невозможно коллективное действие учреждения государства. Взаимная враждебность индивидов не является помехой для государства, напротив: хотя учреждение государства является коллективным политическим действием, природа этой коллективности парадоксальным образом содержит элемент асоциальности и раздора, чем и объясняется тот факт, что возникающее политическое единство является искусственным, а не естественным.

Шмитт останавливается на примечательном рассуждении, которое он позаимствовал у Карла Эшериха: если у пчёл, термитов и муравьёв достижение «государственного» состояния возможно только путём устранения сексуальности, то люди «не отказываются

от своей сексуальности и тем самым сохраняют весь свой мятежный индивидуализм» [98, С. 157–158]. Различие полов каким-то образом встраивается в государство, не противореча его существу. Здесь уместным будет вспомнить Кьеркегора: когда дух устанавливает синтез душевного и телесного, он должен для этого, прежде всего, различать их. Сексуальное — крайняя точка чувственного, и если у животных сексуальное различие связано с инстинктами, то человек, понятый как синтез, устанавливает это различие иначе. Сексуальность связана с событием конкретизации индивида, обретением им собственной истории как части рода, но сознающего личную вину и ответственность. *«Только в сексуальном синтезе установлен как противоречие, но, подобно всякому противоречию, он установлен также и как задача, чья история начинается в это самое мгновение»* [88, С. 165, 168, 184–186]. Через это различие человек осознает себя как индивида, но кроме того, без этого различия он не узнает о своей греховности, не ощутит связанного с ней страха. Без онтологического страха нет человека, способного на гоббсовский манер представить себе естественное состояние, спроецировав на каждого свой личный страх перед возможным. Различение, связанное с сексуальностью и половой принадлежностью, сопутствующий им стыдливый страх и сознание вины, неочевидным образом предвосхищают политическое различие. В том, что Шмитт в работе о Гоббсе акцентирует внимание на данной проблеме, никак не затронутой самим Гоббсом, можно увидеть след его личного отношения к приключениям чувственности, но также и следствие своеобразных теоретических изысканий, объединяющих политику и сексуальность. Если истинный плюрализм, согласно Шмитту, возможен только как плюрализм суверенных государств и свободных народов, то и в отношении полов должна была подчёркиваться особость мужского и женского, что и подтверждается дневниковыми заметками. Государство строится на различении, причём это не только базовое различие друзей и врагов; различие — основа и объясняющий его жизнеспособность принцип. «Государство» термитов держится на устранении сексуальности, но именно поэтому оно не является государством в полном смысле слова.

Шмитт указывает на присутствие картезианского субъекта в структуре Левиафана: если Декарт представлял человека одушевлённой машиной, то Гоббс увидел государство как большую машину, где место души занял суверен — представительное лицо [98, С. 146, 159–160]. Но стоило душе стать частью большой машины, как фигура суверена оказалась совершенно излишней на фоне гигантского механизма, работающего без постоянного контроля. Когда же формирование государства-машины было завершено, произошёл *обратный перенос* — и маленький человек-индивид, составная часть *magnum corpus*, большого тела, тоже стал мыслиться как машина. Шмитт подчеркивает: для создания

гигантской машины недостаточно только единодушного согласия людей — это лишь первый этап учредительного события, но само возникновение государства многократно превышает возможности соединенных волей отдельных людей. Специфика произошедшего заключается в том, что государство *в юридическом смысле трансцендентно* каждому человеку, а его сила состоит в немедленном характере действия, безотказности механизма. Люди создают государство, но одновременно сами оказываются конечным продуктом этого действия — в первую очередь, телом, которое спасается государством. Душа же отходит на второй план, становится личным делом индивида [98, С. 150–153].

Техника изымает тело, разрушая синтез душевного и телесного, она подавляет страх и вторгается в саму структуру духа. Дух распадается на две независимые части: внешняя часть, тело-механизм теперь находится в ведении государства, внутренняя — индивидуальная душа конкретного человека живёт, многократно усиливая субъективность, делая её всё более изощённой и глубокой. Это происходит до тех пор, пока внутреннее не восстаёт, обесценивая внешнее и стремясь утвердить себя посредством техники. Выбор техники в качестве инструмента для самоутверждения совсем не случаен: техника — не просто эффективное средство, но в первую очередь то, что расположено *вблизи*, она даже ближе, чем собственное тело.

Изначальный замысел Гоббса был в том, чтобы нейтрализовать религиозные споры, предложив закон, основанный на разуме, безразличный к конкретному религиозному смыслу и связанному с ним понятию права. Нейтральный закон опирался на чистую силу государственной машины и суверенного решения [98, С. 169–170]. В связи с этим даже мысль о праве на противодействие должна была выглядеть абсурдно: невозможно сохранять право, восставая против обеспечивающей его действенность машины — Левиафан формулирует радикальное или — или, предлагая выбирать между государством и гражданской войной [98, С. 173–175].

Тем не менее, в устройстве механизма обнаружился изъян, ставший роковым. Дабы устранить возможность спонтанного прорыва трансцендентного в упорядоченный космос социального, все вопросы, связанные с чудесами, должны были решаться сувереном. Квалификация некоторого события, не вписывающегося в привычный социальный порядок, зависела от решения суверена, определявшего, считать ли это событие чудом или же чем-то совершенно заурядным [98, С. 187]. В границах этого решения располагалась сфера публичного вероисповедания, где интерпретация религиозных истин и разрешённые формы ритуальных действий должны были быть унифицированы в соответствии с суверенной волей и приняты на государственном уровне. Тем не менее, Гоббс оставил лазейку для частного вероисповедания: внутри себя человек мог верить во что

угодно, от него требовалось лишь внешним образом соответствовать официальной религиозности, участвуя в церемониях и произнося ритуальные формулы [98, С. 190].

Обнаружение этого внутреннего, вообще как таковое проведение различия между верой в душе и публичной демонстрацией лояльности определённым символам и ценностям, оказались, по мысли Шмитта, губительны для Левиафана: *«Душа народа отправляется в „таинственный путь“, ведущий во внутреннем направлении. Растёт противодействие, выражающееся в молчании и тишине»* [98, С. 200]. Когда же разницу между внутренним и внешним стали признавать повсеместно и на всех уровнях, общим достоянием стала мысль о тотальном преобладании первого над вторым. С тех пор субъективное является мерой всего, а частное ценится выше публичного. Достоверность религиозного опыта определяется собственными ощущениями, а не внешней экспертизой. На этой почве начинают произрастать самые причудливые формы духовности, которые отныне имеют вес, сопоставимый с официальной религией, а зачастую и намного больший.

Теперь мы видим, что эстетическое мировоззрение со всеми его особенностями, описанными Кьеркегором, является начальным этапом развития личности только с точки зрения индивида, вставшего на путь субъективности, возрастающей в направлении веры. Но в динамике циклов жизни Левиафана, эстетизм — финальная стадия, конец государства. Это состояние, предшествующее гибели, когда разросшееся внутреннее прорывается в общее пространство, полностью вытесняет понятие закона и сопутствующую мотивацию, основанную на особом понятии антропологии. То, что начиналось с тотальной вражды на религиозной почве, перешло затем в форму замиренной гражданской религиозности, проникнутой юридическим духом и этическим согласием граждан, теперь же завершается тотальной экспансией внутреннего и новым политеизмом. Субъективно ощущаемое движение вперёд в направлении религиозной стадии, оказывается на деле «кувырком назад», попыткой возвращения, но в силу того, что возвращение в прошлое невозможно, рассчитывать остаётся только на повторение, т.е., в сущности, на утверждение чего-то нового или *заново*. Поэтому таким рискованным является духовный проект Кьеркегора: критикуя публичное христианство и утверждая ценность личного переживания, он подспудно указывает путь *многочисленным древним богам, покидающим свои могилы и стремящимся завладеть жизнью людей, чтобы вести между собой свою вечную борьбу* [99, С. 541]. В лучшем случае это принимает форму утончённого эстетизма или энергичной самоотдачи избранной профессии, а в худшем — устремляется в политику с намерением перекрыть действительность в соответствии с собственными представлениями.

Шмитт называет различие внутреннего и внешнего *«болезнью к смерти»* современного государства [98, С. 205], которая привела к разрушению Левиафана изнутри.

И всё же, несмотря на то что былая связь машины и репрезентации перестала существовать, сам механический элемент государства оказался жизнеспособнее воплощённого в «смертном боге» реального и символического единства. Государственная машина становилась всё более эффективной и изошрённой, чем и объясняется возникновение такого типа легитимности как *легитимность легального*, основанной на доверии отлаженным бюрократическим процедурам, инструкциям и подчинении единому распорядку. Но чем больше смысл государства сводился к его эффективности, тем очевиднее обнаруживала себя его ценностная нейтральность, которую всё чаще трактовали как техническую нейтральность инструмента, готового послужить любым политическим силам [98, С. 163–164]. Нейтральность всё чаще стала пониматься как пустота, которую призваны заполнить новые идеи, принципы и ценности.

Этот процесс завершается торжеством *плюрализма косвенных инстанций* [98, С. 227], когда многочисленные политические силы (партии, классы, церкви и т.д.) претендуют на использование технически-рациональной государственной машины, чтобы утвердить своё мировоззрение в качестве всеобъемлющего. Специфика косвенных инстанций заключается в том, что они способны потребовать от человека повиновения, при этом не предоставив ему защиту, отдать приказ, но избежать ответственности, добиться реализации непопулярных проектов, переложив вину на исполнительную власть. Косвенные власти могут демонстративно избегать политики, именуя собственную деятельность культурой, религией, экономикой и т.д., настаивая на том, что данные области относятся к частному делу человека и не подлежат вторжению извне. Это не мешает косвенным властям устанавливать своеобразную монополию в сфере частной жизни, порождая мнения и тенденции, воспринимаемые на индивидуальном уровне как личные убеждения и осознанный выбор. Таким образом, в обществе нарастают противоречащие друг другу тенденции и, рано или поздно, это приводит к смерти Левиафана — гражданской войне.

Если без соответствующей внутренней мотивации и единообразия частных убеждений государство рано или поздно распадается, сопровождая этот процесс многочисленными людскими жертвами под действием отдельных, всё ещё эффективных государственных механизмов, используемых в политической борьбе, то есть ли способ избежать этого распада, задействовав потенциал разросшейся субъективности?

Помимо названных причин гибели Левиафана, Шмитт называет ещё одну, относящуюся к его символическому смыслу. Он говорит о Левиафане как о *мифе* — стихии особого рода, воздействующей на человека иррациональным образом. Миф должен был заложить основу для учреждения и поддержания государства, но оказался губительным для

всей конструкции, оттолкнув одних и став для других удобным объектом критики: выбранный символ имел противоположный изначальному замыслу эффект [98, С. 229–235, 241]. Это не отвратило самого Шмитта от идеи прибегнуть к мифу в самый противоречивый период своей жизни [100]. Несмотря на то, что децизионистские теоретические установки плохо сочетались с биологизмом расового учения, а предшествовавшие периоду сотрудничества с нацистами наработки, зачастую, противоречили официальной доктрине национал-социализма, Шмитт счёл возможным опереться на идею расового единства немецкого народа и вывести отсюда извечного экзистенциального врага — еврейский народ. Он прекрасно осознавал, что имеет дело с *политическим мифом*, интерес к такого рода идеям появился у него задолго до прихода к власти Адольфа Гитлера⁵⁰. Больше вопросов вызывает не столько ставка на миф как таковой, сколько игнорирование того факта, что данный конкретный миф едва ли мог служить опорой для теории самого Шмитта.

На фоне этого провального замысла сохраняет актуальность вопрос о том, является ли миф по определению недопустимым союзником права и политики, или у теоретической конструкции данного типа мог быть шанс? Шмитт возвращается к этому уже после войны, тюремного заключения и последовавшему затем процессу денацификации, в 1963–1965 годах, когда переиздаёт с новыми комментариями «Понятие политического» и пишет статью-рецензию, посвящённую новейшим интерпретациям Гоббса [102]⁵¹. В них он задаётся вопросом о том, каково истинное место Гоббса в процессе секуляризации? Согласно Шмитту, автор «Левиафана» не планировал осуществления той всеобъемлющей нейтрализации, которая привела к утверждению ценностно-нейтрального понятия закона и государства, сциентизма и технократии. Напротив, Гоббс никогда не отказывался от исповедальной формулы «*Иисус есть Христос*», настаивая на этой минимальной, но определяющей для христианина и очень важной для государства максиме [102, С. 249–250], [76, С. 402–405]. Если вопросы религии должен был интерпретировать суверен, можно ли в этой системе предположить иную исповедальную формулу? Если бы задача стояла именно в нейтрализации религии вообще, а не только в сглаживании противоречий между враждующими христианскими церквями, то можно было бы ограничиться исповеданием

⁵⁰ Шмитт, сначала без симпатии, но впоследствии с плохо скрываемым интересом отзывался о Жорже Сореле — теоретике политического мифа и связанного с ним насилия. Уже в 1922 г. он пишет краткую заметку о политической теории мифа, которую потому включает в собрание своих работ «Позиции и понятия», изданное при нацистах. Мысль Шмитта, как и мысль Сореля, теоретически строга, но политически амбивалентна. Для Сореля политический миф должен быть ключом к пониманию возможности действия, его мобилизующей силой, особенно в тех случаях, когда речь заходит о политическом действии, имеющем своей целью серьёзные осязаемые последствия. См.: [101], [21, С. 40], [27, С. 159, 163].

⁵¹ Шмитт даёт ссылку на эту публикацию в «Политической теологии II», предваряя её тезисом, что учение Августина о двух градах вплоть до Страшного Суда будет сталкиваться с необходимостью ответа на двуединый гоббсовский вопрос: «*Кто будет судить?*» и «*Кто будет интерпретировать?*» [103, Р. 84].

единого Бога, предпочесть христианству формулировку «Аллах велик» или даже провозгласить некий абстрактный и универсальный социальный идеал, вроде хорошо известных: «свобода, равенство и братство», «человек добр» или «каждому по труду».

Шмитт оставляет вопрос открытым, но, в действительности, он уже подходил вплотную к ответу на него: многократно указывая на то, что Гоббс был именно христианским мыслителем и что эта часть его биографии имеет определяющее значение для понимания идей философа. Но это было бы лишь косвенным свидетельством, если бы не содержащаяся ещё в исходном тексте «Понятия политического» идея существования прочной связи между политическим мышлением и антропологией с акцентом на особом значении догмата о первородном грехе [76, С. 341–343]. Без этого догмата, без его политической интерпретации мышление о политике становится невозможным, само различие друзей и врагов терпит крах, оборачиваясь различием людей и нелюдей, цивилизации и варварства, гуманизма и анти-гуманизма. Без идеи греха обрушивается сама конструкция Левиафана: теряет основу концепция естественного состояния, обесмысливается конститутивное значение страха, обесценивается Искупление, а вместе с ним и главная исповедальная максима. Первородный грех в связке с верой в то, что Иисус есть Христос — стержень, на котором держится вся конструкция; суверен лишь закрепляет силой собственного авторитета то, что и так лежит в основании государства, создавая порядок из соглашения, завета (*covenant*) единичных людей.

Миф Левиафана должен был быть нейтрализован защитным в самую его сердцевину противоядием, но в силу неконсистентности мифа и исповедальной максимы, обернувшейся их противопоставлением, развитие государства пошло в другом направлении.

Шмитту было известно, что миф небезопасен, что это грозное оружие с непредсказуемым эффектом, но все же он решился прикоснуться к стихии, в которой соединяются эстетическое, политическое и религиозное. Он снова возвращается к проблеме мифа спустя четверть века, когда известный шекспировский персонаж взбудоражит его воображение, дав ему основательную теоретическую метафору. Речь идёт о Гамлете, принце датском [103]. Посвящённая этому герою работа была написана по следам небольшого исследовательского семинара и издана в 1956. Шмитту было запрещено преподавать в университете, его карьера была разрушена, но он сохранял надежду хотя бы в качестве опального интеллектуала повлиять на ход истории и, насколько это возможно, вернуть себе репутацию серьёзного учёного. По своему обыкновению, Шмитт создал многослойное повествование, решая сразу несколько задач: ответить Вальтеру Беньямину, уточнить смысл своих более ранних идей, осуществить ещё одну стилизацию собственной

биографии и, наконец, заявить об актуальности политического мифа о гамлетовской Германии. Фигура Гамлета — магистральная для всего европейского модерна, истолковав её особым образом, можно надеяться произвести сильный эффект и привлечь к себе внимание. Но можно ли считать Гамлета чем-то большим, нежели просто одним из вымышленных персонажей?

Шмитт утверждает, что прообразом шекспировского героя был реальный человек — король Англии Яков I. Эта идея подкрепляется обнаружением в тексте *табу*: Гамлет не знает, виновна ли Гертруда в смерти его отца, *потому что* мать реального короля Якова I Мария Стюарт, по всей видимости, была причастна к смерти Генри Стюарта, но позволить себе настолько прямое высказывание Шекспир, живший при Якове I, не мог [103, Р. 16–18]. То, что пьеса затрагивала неудобные стороны реальной политики, поднимало её над уровнем чисто эстетического восприятия, и так Гамлет получил пропуск в действительность. Трагедия надстраивается над реальными фактами. Конечно же, она производит эстетический эффект, но, помимо этого, также оказывает политическое воздействие. Шмитт говорит: подлинная трагедия возможна тогда, когда собравшаяся в театре публика имеет некий общий предмет, общую проблему, которая не сводится к буквальному содержанию пьесы — тогда постановка разворачивается в двух измерениях, эстетическом и политическом, и становится общим событием. Подобно Якову I, оказавшемуся в центре конфликта католиков с протестантами, Гамлет погружён в сомнения: он не знает, был ли явившийся призрак его отцом или злым духом, но кто может дать интерпретацию его видению [103, Р. 25–27]? При жизни своего реального прототипа фигура Гамлета имела актуальное политическое значение, а после его смерти образ оторвался от своих реальных корней, превратившись в миф, странствующий внутри различных эпох, сохраняя потенциал мощного политического триггера.

Тем не менее Шмитт вовсе не считал, будто каждый зритель должен был помнить короля Якова I, когда смотрел постановку Гамлета. Виктория Кан делает очень важное наблюдение: шмиттианское прочтение Гамлета несёт отпечаток философии Кьеркегора, чем и объясняется специфика его интерпретации [104, Р. 52–53]. Здесь есть два ключевых момента: для Кьеркегора Гамлет служит удобной фигурой, чтобы продемонстрировать отличие современной трагедии от античной [77, С. 178]. Классический греческий герой не думает и не сомневается, он почти ничего не знает, но именно поэтому он действует. Современный герой трагичен в совсем ином ключе — он знает многое, он подозрителен, а потому не столько действует, сколько рефлектирует. Этим объясняется то, в каком смысле Гамлет — современный герой и почему есть что-то помимо литературоведческого интереса в обращении Шмитта к этой фигуре. Кроме того, Гамлет служит иллюстрацией главного

принципа экзистенциальной философии: его вопрос «*To be, or not to be...*» адресован самому себе, имеет субъективное значение, не связан непосредственно с объективным положением дел, а потому ответ на него — дело исключительно субъективное [73, С. 190]. Вопрос Гамлета мог прозвучать в елизаветинской Англии или Дании XIX века, а может прозвучать в послевоенной Германии. Каждый раз, задающийся им актёр не просто изображает всем известного персонажа, но репрезентирует всеобщее в своём лице на глазах у вовлечённой публики.

Нет сомнений в том, что Гамлет — фигура исключения, но можно ли применять концепцию чрезвычайного положения для анализа этого образа? Можем ли мы сказать, что Гамлет олицетворяет современное государство в одном из его проявлений — как представительное суверенное лицо, или как множество «гамлетизированных» индивидов? Гамлетизация героя оказывается самой очевидной проблемой — вместо того чтобы мстить за отца и заявлять свои права на трон, Гамлет выжидает, сомневается, размышляет [103, Р. 20–21, 38]. Его выбор — откладывать решение. Надо признать, что такой политический стиль нельзя назвать безобидным — к концу пьесы в качестве бесспорного результата нерешительности Гамлета предстаёт гора трупов, включая и его самого. В этом смысле он точно не подходит под определение суверена, но может репрезентировать политически пассивного индивида — в том числе и самого Шмитта в годы национал-социалистического правления. Перед нами герой, который знает достаточно, чтобы перейти к открытой конфронтации, но вместо этого он продолжает рефлектировать и выжидать.

В третьем акте Гамлет проделывает странное символическое действие, воспроизводя в форме постановки событие убийства своего отца. Шмитт отмечает: в 1600 году весь мир мыслился как театральные подмостки, а политические акторы вполне могли ощущать себя актёрами на сцене перед публикой [103, Р. 35–36]. Постановка Гамлета имеет особый смысл: внутри шекспировской пьесы мы видим некое театральное действие, экспрессивную игру актёров, за которой, вместе с нами наблюдает и сам Гамлет. Чуть раньше он встречался с актёрами, чтобы дать им наставления касательно постановки, и высказал знаменитое «*что он Гекубе, что ему Гекуба?*» в адрес актёра, испытывающего невероятно сильные искренние эмоции по поводу никак не касающегося его события. Вместе с реальным историческим прототипом, это меняет онтологический статус самого Гамлета: он дистанцируется от образа актёра, лишь играющего свою роль и как бы становясь более реальным [103, Р. 36–38]. Так в чём же состоял его замысел? Гамлет затевает *повторение*: воспроизводя ситуацию убийства короля на сцене, он провоцирует Клавдия раскрыться, но, кроме того, он подталкивает самого себя к решению. Повторение не просто возвращает некое воспоминание, оно прокладывает дорогу новому. Уже в момент постановки судьба

Клавдия решена — ещё ничего не произошло, но контекст его правления переформатирован, акценты расставлены по-новому, поверх ложной истории об обстоятельствах прихода к власти пишется новая, подлинная. Теперь его низложение — решённый вопрос, и рано или поздно это произойдёт.

Гамлет — не христианский герой. Шекспировский театр попадает в период между религиозными войнами и созданием суверенного государства. Гамлет недостаточно подкован теологически, его мировоззрение не обусловлено специфической религиозной интерпретацией каузальных связей, но и характерной нейтрализации теологии средствами современного государства ещё не произошло. В отличие от католика Дон Кихота или протестанта Фауста, Гамлет, как и его исторический прототип, пребывает между двух религиозных систем [103, Р. 45, 53]. Его нерешительность объясняется, в том числе и тем, что он, так сказать, не в ладах с трансцендентным: у него нет чёткой схемы для интерпретации происходящего. Был ли явившийся ему призрак самим королём или злым духом? Было ли это видением, посланным для восстановления справедливости или искушением, погубившим Гамлета? Чтобы действовать, ему нужно быть уверенным в смысле внеобыденного события, адресатом которого он стал, но именно этой ясности у него нет.

Что ждёт после смерти и в чём её смысл? Гамлет знает, что смерть всегда есть доступная возможность, что со смертью прерываются все тяготы земной жизни, но неизвестность, Ничто страшит его больше самой смерти, порождая нерешительность и бесконечные раздумья. Быть может, нерешительности Гамлета в сложившейся ситуации предшествовал нерешённый вопрос с его религиозной идентичностью? В отсутствии интерпретирующей инстанции проблемы трансцендентного толка ложатся непосильным грузом на плечи героя современной трагедии. В этом состоит дополнительный политико-теологический смысл истории, рассказанной Уильямом Шекспиром в трактовке Карла Шмитта. Гамлет — образ модерна, он современен. Как миф, он может оказывать воздействие на разные эпохи, смешиваясь с актуальным политическим контекстом, формируя основу для отношения к событиям. Но чем дальше мы вглядываемся в современность, тем сложнее усмотреть в ней Гамлета: он, как и прежде, не может решиться, но время рано или поздно отнимет у него саму возможность выбирать.

Таков итог настоящего исследования, целью которого была попытка приблизиться к пониманию того, как становится возможным политическое действие, как устроена та его часть, которая скрыта от глаз наблюдателя и каким образом это знание помогает нам разобраться в сложных взаимоотношениях субъективности, политики и религии. Кьеркегор продемонстрировал, как субъективность перестаёт опираться на рационализм и пробует

обрести свои основания в вере, а Шмитт показал, как религия может скрыто присутствовать во внешне нейтральной политической реальности, социальных действиях и правовой рутине. Развив и дополнив предложенные выводы, мы сможем приблизиться к пониманию связи между субъективностью и политикой, а также специфики этого взаимоотношения.

3 Социологическая теория между политической теологией и политической философией модерна

В предыдущих главах мы обрисовали перспективу социологической теории, с момента рождения отягощенной отношениями со своим близнецом — политической теологией. Однако наше исследование так или иначе было ориентировано на то, что связано с фигурой Карла Шмитта, будь то прямо или опосредованно. Мы не сколько раз указывали, в частности, говоря во Введении об истинном смысле «Гоббсовской проблемы», что развитие этих дисциплин шло параллельными курсами. С одной стороны, очень многое в политической философии, а значит, и теоретической социологии XX века можно понять только с учетом политической теологии, так сказать, бросающей свет на, казалось бы, давно и хорошо известные факты из истории социологической мысли. Это позволяет, как мы видели, оценить и те вызовы, перед которым социологическая теория оказалась в XX и начале XXI веках. С другой стороны, нужно снова вернуться с политической философии Нового времени. Дело в том, что именно исследования в русле политической теологии позволяют сосредоточить внимание на тех аспектах политической философии, которым раньше не придавалось значения. Это также объясняет, почему работа над политической философией и политической теологией в XX веке начала приобретать парадоксальный характер. С одной стороны, с опорой на иные источники, те, которые так или иначе были не оценены либо Шмиттом, либо его продолжателями и даже критиками, создаются все новые и новые версии политической теологии, мало завязанной на Шмитта или, в лучшем случае, отдающей ему дань скорее формального уважения, но не более того. С другой стороны, в новейшей политической философии возникают интересные течения, которые так или иначе подхватывают проблематику политической философии раннего Нового времени, но, парадоксальным образом, многие важные авторы в этой среде либо прямо ориентированы на Шмитта, либо отчетливым образом замалчивают это влияние в своих текстах, но делают видимым через основные фигуры аргументации. Мы попытались свести вместе некоторые результаты, полученные в ходе исследования этого проблемного и дискурсивного поля. Они представлены далее в виде трех самостоятельных параграфов. В первом параграфе внимание сосредоточено на понятии «народ» в политической философии раннего Нового времени. Мы снова начинаем с Гоббса — как уже несколько раз было сказано, основателя протосоциологии, вырвавшейся из политической философии и одновременно основателя той версии политической теологии, которая снова будет актуализирована лишь в XX веке. Без Гоббса не понять Спинозу, а без Спинозы лишаются смысла те построения Жана Жака Руссо, которые вдохновляют затем несколько поколений

социологов, начиная с Дюркгейма. Но здесь есть менее актуализированная линия, и если между Руссо и Дюркгеймом надо разместить еще нескольких мыслителей, в первую очередь, конечно, Сийеса, то между Руссо и Спинозой, которого он вряд ли читал достаточно внимательно, — конечно же, С. Пуфендорфа, о котором в этой связи у нас пишут еще недостаточно. Вот почему в рамках настоящего исследования фигурам Спинозы и Пуфендорфа уделено такое внимание. А отсюда естественным образом перекидывается мости к современным исследованиям, в которых центральное для концептуализации одного из главных понятий в этой философии — «народ» — служит ключом для понимания менее привычного, но все более или более набирающего силу понятия «множество» («*multitudo*»). Это не масса и не толпа, как у нас ошибочно переводили до недавнего времени, а совершенно особая категория, которая в современной мысли левых теоретиков отсылает снова к Новому времени и, следовательно, к прямому или косвенному противостоянию политической философии с политической теологией.

3.1 «Народ» в политической мысли европейского модерна: Гоббс, Спиноза, Пуфендорф

В произведениях Томаса Гоббса фигура «народа» встречается чаще всего в трактате «О гражданине». В «Левиафане», как вполне понятно, народ отступает на второй план, уступая место, собственно, Левиафану, то есть, государству, возникающему в результате заключения общественного договора. Однако и там Гоббс делает несколько важных замечаний, позволяющих проследить эволюцию понятия «народ» в его мысли. При этом, в рамках обоих трактатов остается постоянной величиной борьба Гоббса за новое понимание народа как политического субъекта и политического объединения самого по себе. Для того, чтобы преодолеть цicerонианско-августинианскую трактовку народа [105], Гоббс концептуализирует термин *multitudo*, т.е., «совокупность», придавая ему самостоятельное значение.

Он отталкивается от этого понятия, чтобы затем перейти от него к народу. *Multitudo* понимается им как множество людей, не имеющих единой воли и не способных к единому действию. Таким образом, *совокупность* не может заключать договора, давать обещания или совершать иные правовые действия, напротив, любое ее действие будет иметь силу лишь в том случае, если каждый из составляющих ее людей выразит соответствующую волю. Иными словами, *multitudo* не является ни естественным лицом (*persona naturalis*) и не может участвовать в правовом процессе [106, VI]. В случае же, если все члены

совокупности заключат договор каждый с каждым, и, в результате договора, *совокупность* получит единую волю, ее, скорее, нужно называть народом [106, VI].

В противоположность *совокупности*, народ предстает у Гоббса единым лицом, обладающим единой волей и могущим совершать единые же действия [106, XII.8]. В рамках политического сообщества эти две сущности вполне могут сосуществовать: *совокупность* всегда подчиняется, тогда как народ всегда правит [106, XII.8]. В аристократии, как, утверждает Гоббс, правит народ, который представляет собой курию или сенат, тогда как подчиняется собрание граждан, которые и есть *совокупность*. Даже больше того, говорит он, в монархии складывается совершенно парадоксальная картина, когда король — это народ, в то время, как его подданные — *совокупность* [106, XII.8]. Наконец, еще несколькими строками ниже звучит программное утверждение о том, что *cives* — это *multitudo*, тогда как *civitas* — *populous* [106, XII.8].

То есть, народ у Гоббса получается своего рода «мерцающим субъектом»: он возникает, лишь когда он активен, когда же он пассивен, он превращается в *совокупность*, или множество, в *multitudo*. Парадоксальность ситуации подчеркивается тем, что, заключая общественный договор, люди манифестируют себя как *народ*, т.е., политически активный субъект. Но, породив Левиафана и отдав в его пользу практически все свои права, люди отказываются, в том числе, и от политической активности, превращаясь, тем самым, в пассивных подданных, т.е., в *multitudo* граждан. Возникает не описанная Гоббсом, но, несомненно, подразумеваемая диалектическая напряженность между пассивной *совокупностью*, чья пассивность поощряется сувереном, и активным народом: *совокупность* тяготеет к тому, чтобы стать народом, вернув себе право на политическую жизнь, однако, получив его, пользуется им для переучреждения нового, еще более сильного и жестокого Левиафана.

Обращаясь к пониманию Гоббсом *политического сообщества*, вернемся к его знаменитому определению из 17-й главы «Левиафана», где он описывает и общественный договор, и то, что возникает в результате такового. Согласно ему, такое сообщество, называемое по-английски *Commonwealth*, а на латыни *Civitas*, представляет собой органическое единство, возникшее в результате объединения многих людей в одно целое [107, II.17]. Прежде, чем продолжать, отмечу важный, по моему мнению, терминологический момент. Томас Гоббс прекрасно владел латинским языком, писал на нем ничуть не хуже, чем на своем родном. И, следовательно, когда он приравнял понятие *Commonwealth* не к *Respublica*, что казалось бы очевидным, но именно к *Civitas*, он сделал это намеренно.

Ключ к ответу на этот вопрос, как представляется, лежит в латинском тексте «Левиафана», где последняя фраза приведенного в сноске фрагмента выглядит следующим образом: *Quo facto, Multitudo illa una Persona est, & vocatur Civitas & Respublica*. Гоббс, как видно из цитаты, не просто сближает два рассматриваемых термина, но приравнивает их, делает синонимами. *Respublica* для него представляет уже не некое «общее дело» или «общее достояние», как предлагали древние, но непосредственно совокупность граждан, *Civitas* как гражданскую общину. Здесь стоит вернуться на несколько строк назад и вспомнить, что в трактате «О гражданине» Гоббс синонимизирует понятия *Populus* и *Civitas*, народ и гражданскую общину, политическую общность и форму ее манифестации. Добавив к этому синонимическому ряду еще и *Respublica*, мы получаем конструкцию, в рамках которой народ оказывается идентичен и форме своего проявления, и объединяющему его принципу, он предстает единым целым, имеющим свою цель и видящим свой смысл непосредственно в самом себе и, как следствие, автаркичным, самодостаточным, не нуждающимся во внешних референтах. Отсюда уже остается даже не шаг, но полшага до концепта народного суверенитета, разработанного веком позже Ж.-Ж. Руссо.

Подобная формула объединения и правда представляется схожей с тем, что ранее предлагали Цицерон и Августин, но превосходит их силой и, если угодно, цельностью. У философа из Мальмсберри цель народа покоится в нем самом и достигается это посредством действия, обозначенного по-английски словом *Covenant of every man with every man*, на латыни *pactum uniuscuiusque cum unoquoque*, а на русский не вполне удачно переведенного как «договор каждого с каждым». Неудача перевода видится в том, что понятие «договор» или же «соглашение каждого с каждым» не передает во всей полноте мысли, вложенной Гоббсом в его термин *Covenant*.

Оставляя в стороне подробный анализ «теологии ковенанта», возникшей и активно развивавшейся в Англии периода ранних Стюартов⁵², отметим здесь лишь два момента. Во-первых, это понятие для Гоббса влекло за собой сильнейшую богословскую нагрузку — в «Библии короля Якова», впервые опубликованной в 1611 году, слово *Covenant* было употреблено почти 300 раз (292, если быть точным), из них 26 раз только в Книге Бытия для передачи еврейского «завет», договор, заключенный Богом с избранным народом Израиля. В латинском переводе Библии Иеронима этому понятию в примерно равной пропорции были сопоставлены слова *pactum* и *foedus*, первое из которых традиционно

⁵² О так называемой «теологии ковенанта» с богословской точки зрения см.: [108]; об истории понятия *Covenant* и о роли теологии ковенанта в становлении англо-американской политической мысли Нового времени см.: [109], [110], [111], [112].

обозначало мирное соглашение, как правило, лишенное исковой защиты в суде и соблюдающееся в силу принципа добросовестности (*bona fides*), второе же использовалось для обозначения союзных договоров, заключавшихся разными племенами с Римом. Таким образом, *Covenant* представлял собой не просто некое соглашение, но устанавливающий, конституирующий договор, посредством которого из рассеянных по земле иудеев возник избранный Богом народ.

Это значение было тем очевиднее для читателей «Левиафана», что сразу за упоминанием этого соглашения и его формулы Гоббс пояснял, что это и есть «происхождение этого великого Левиафана, или, скорее (говоря с *большим* почтением), того *смертного бога*, которому мы обязаны под бессмертным Богом нашим миром и защищенностью»⁵³. В Библии Бог посредством *Covenant*'а создал избранный народ, облеченный его помощью и защитой, здесь же, на земле, люди, заключая подобное соглашение, дают жизнь *земному богу*.

Во-вторых, нужно обратить внимание как на формулу соглашения, приведенную в цитате из «Левиафана», так и на определение понятия *Covenant*, которое Гоббс дает несколько раньше. Человек, вступающий в подобное соглашение, согласно Гоббсу, говорит следующее: «Я даю право управлять мною и авторизую действия того человека или того собрания людей при условии, что ты передашь ему свое право и авторизуешь его действия в той же манере». В этой формулировке обращает на себя внимание, во-первых, то, что она обращена не к правителю или правителям, а к другому человеку, во всем равному говорящему, вступающему в эти отношения. Правитель, о котором я скажу двумя фразами позже, предстает здесь третьим лицом, с кем непосредственно никто и ни о чем не договаривается. Во-вторых, что отмечает и сам Гоббс в 14-й главе «Левиафана» [107, II.17], *Covenant* представляет собой весьма своеобразную модель соглашения — это обещание, обращенное в будущее. Человек, вступающий в подобное соглашение, обязуется отдать право на управление им самим и всем, ему принадлежащим, некоему третьему лицу или группе лиц, не получая в этот момент ничего взамен. То, что он ждет в обмен на свое обещание, представляет собой ожидание-в-будущем, ожидание, которое может сбыться, но может и нет.

До этого момента концепция Гоббса могла бы трактоваться как достаточно любопытная, но, все же, модификация республиканской теории, описывающая создание политического субъекта, т.е., «народа». Однако уже следующая фраза, в которой Гоббс обращается к возникающей фигуре правителя, «того человека или того собрания лиц», в

⁵³ Leviathan: This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speake more reverently) of that Mortall God, to which wee owe under the Immortall God our peace and defence.

адрес которого отчуждаются права отдельных людей, ярко показывает, что перед нами не республиканский мыслитель. Ибо «тот, кто заботится о возникающем лице, называется *суверенным правителем* и говорится, что он обладает *суверенной властью*; все же остальные называются *подданными*» [107, II.17]. Как и в случае с Жаном Боденом, чье влияние на политическую теорию Гоббса представляется очевидным, появление концепта *суверенной власти* путает все республиканские расклады, поскольку, напомню, само это понятие уже отрицает возможность распределения власти и, как следствие, ответственности внутри сообщества. Суверен, безусловно, может делегировать свои полномочия, назначая тех или иных лиц на исполнение определенных обязанностей. Но власть этих лиц — магистратов — не будет суверенной, ибо они ей будут обязаны третьему лицу, то есть, правителю.

Вступая в политическое сообщество, что можно сделать двумя путями, — под воздействием силы или страха (например, подчинение детей отцу или побежденных победителю) или доброй волей (собственно, случай *Covenant*'а как разумного выбора свободных людей [107, II.17]), — человек передает другому не только все свои права, но и даже ответственность за свои действия. Именно эта степень единения, непредставимая не только в случае с Цицероном, но даже и с Августином, и позволяет объединяющимся создать, по сути, единое тело, способное к единым действиям. Обратной же стороной такого объединения становится одиночество индивида, решающегося хотя бы помыслить себя отдельно от Левиафана⁵⁴. Отдав в результате соглашения все свои права кроме права на жизнь, человек остается уже не гражданином, но именно что биологическим индивидом, беззащитным в своем одиночестве. Гражданская солидарность оказывается мифом — ведь хотя соглашение и заключает «каждый с каждым», но гарантом и основным бенефициаром его оказывается не контрагент заключающего *Covenant* человека, но тот третий, который сам в договор не вступает и, как следствие, не отвечает по нему. И, как следствие, в случае какого бы то ни было, пусть потенциального конфликта преследующим оказывается Левиафан, противостоящим же ему — несчастный, запуганный и лишенный собственных прав индивид.

Два следующих автора — Бенедикт Спиноза и Самуил Пуфендорф⁵⁵ — в данном случае объединены, что объясняется достаточно схожими их политическими концепциями. Они оба работали в рамках теории общественного договора, оба идейно следовали за Гоббсом, хотя в целом ряде вопросов и спорили с ним. Их трактаты вышли в свет

⁵⁴ См., например, книгу [117].

⁵⁵ Этих авторов удобно сравнивать по целому ряду критериев, вплоть до совершенно формального — они одногодки, оба родились в 1632 году, только Спиноза умер относительно молодым, в 1677, а Пуфендорфу посчастливилось прожить еще семнадцать лет, до 1694 года.

практически одновременно — «Политический трактат» Спинозы был написан в 1675 и опубликован после смерти автора, в 1677 году; сочинения Пуфендорфа «О естественном и международном праве», а также «Об обязанностях человека и гражданина...» увидели свет чуть раньше, в 1672 и 1673 годах соответственно. Во многом сходятся они и в своих взглядах на народ, хотя здесь и требуется значительно более подробный разговор.

Самуил Пуфендорф, в целом, идет вслед Гоббсу. Изначально, до общественного договора (в котором Пуфендорф выделяет 3 части, следующих одна за другой: *пакт, декрет и второй пакт*) [114, II.6.7] люди описываются им как *множество* или *совокупность*, то есть, как *multitudo*. Обращаясь к анализу этого понятия, Пуфендорф отмечает, что было бы ошибочно уподоблять *совокупность* таким понятиям как *сенат, войско, сходка* и т.д., поскольку все они, в отличие от *multitudo* предполагают наличие некоей единой воли, внутреннего структурного единства [115, VII.2.6]. *Совокупность* же предполагает наличие (и, как следствие, конкуренцию) стольких волей, сколько участников есть в ее составе. Объединить все частные воли в некоей единой воле *совокупности*, конечно, возможно, но для этого необходимы отдельные соглашения, *пакты*, по выражению Пуфендорфа [115]. Сама по себе *совокупность* лишена разума и в своих действиях она руководствуется, прежде всего, страстями и похотью [115, VII.2.6]. При этом, сама природа *совокупности* подразумевает возникновение в ней высшей власти-повеления — *imperium*. Без такой власти, отмечает Пуфендорф, ни одна сколь-нибудь большая *совокупность* не может существовать продолжительное время [115, VII.2.4]. Несколько забегаю вперед, отмечу, что в этом моменте с Пуфендорфом будет полностью совпадать Спиноза [116, 2.17]. Наконец, погибнуть *совокупность* может лишь как физический объект, то есть, люди, ее составляющие могут умереть от разных причин, будь то убийства, чума или что-то еще подобное [115, VIII.12.8].

В результате общественного договора возникает *civitas* и, как следствие, *совокупность* в теории Пуфендорфа ожидаемо превращается в *народ (populus)* [115, VII.2.12]. В отличие от *совокупности у народа* есть общая воля, которая вполне может не совпадать с волей отдельных граждан, *народ* обладает высшей властью [115, VII.2.12]. При этом, отмечает Пуфендорф, слово *populus* может менять свое значение в зависимости от установленной формы правления: ведь если при демократии *народ* — это совокупность граждан, причастных к управлению государством, то при монархии или аристократии — это объект управления. Это замечание помогает Пуфендорфу оспорить один из сильнейших тезисов Гоббса о том, что народ остается таковым лишь тогда, когда в его руках сосредоточена власть: ведь даже если, говорит Пуфендорф, народ передаст высшую власть королю или иному правителю, он сам не исчезнет и не превратится в распыленную

совокупность, ибо связывает его не обладание высшей властью, но заключенное ранее соглашение (*pactum*) [115, VII.2.12].

С этим утверждением, в свою очередь, связаны еще два момента. Во-первых, Пуфендорф, несмотря на явную свою приверженность монархии, неустанно подчеркивает, что высшая власть всегда принадлежит именно народу. Народ передает ее королю или иному правителю, но это не отменяет того, что именно король существует и устанавливается для блага народа, а не народ для блага короля [115, VII.6.6]. Во-вторых, возникнув однажды, народ уже остается тем же самым (и в этом Пуфендорф совпадает с Фомой Аквинским, совершенно, полагаю, неумышленно), поскольку его суть в форме, а не в материи. Единственным исключением из этого утверждения видится случай, когда некий король военным путем захватывает соседний народ и уводит его к себе в королевство [115, VIII.12.1]. До тех же пор, пока речь идет о том, что одни люди умирают, и им наследуют другие, это не затрагивает саму суть народа, он остается тем же, что и был раньше [115, VIII.12.7]. Умереть народ может, но, как и *совокупность*, о которой говорилось выше, лишь материально, т.е., говорить о смерти народа становится возможным лишь когда умирает значительная часть составляющих его людей, а оставшиеся разбегаются и не желают жить вместе [115, VIII.12.8].

Подводя предварительные итоги, можно отметить, что в версии Пуфендорфа народ обретает более «классические» черты, привычные современному читателю по литературе учебного и обзорного характера. Он возникает в результате заключения всеми членами *совокупности* общественного договора и представляет собой классическое «искусственное лицо» по Гоббсу. У него есть своя воля, которая может отличаться от воли какого-либо из составляющих его граждан и однозначно превосходит ее, у него есть цели, желания и стремления. Именно народ является собственником верховной власти (*imperium*) и может передавать ее или одному правителю (и тогда это монархия), или нескольким (аристократия). Может народ и не отдавать власть никому, оставляя ее себе, что делает обсуждаемый режим демократическим. Здесь есть одно понятийное смешение, которое Пуфендорф допускает, как я думаю, вполне осознанно. Одним и тем же словом — *народ* — он обозначает и то искусственное лицо, что возникает из *совокупности* в результате общественного договора, и тех, кто обладает реальной властью при демократическом режиме. При этом, очевидным полагаю то, что эти две общности вовсе не обязательно идентичны друг другу. Единожды возникнув, народ уже никуда не исчезает (если только не вымирает целиком или в большей своей части), но длится, совпадая в своих пространственных границах с территориальным политическим субъектом, то есть, с *civitas*.

С политической теорией Бенедикта Спинозы все обстоит совсем не так гладко, как в случае с Пуфендорфом. Для читателей, знакомых с «Политическим трактатом» Спинозы только в русском переводе, это утверждение прозвучит парадоксом, так как слово «народ» будет одним из наиболее часто встречающихся в знакомом им тексте. Однако этот «народ» появляется там только в русской версии, тогда как в оригинале Спиноза последовательно избегает этого слова. На весь «Политический трактат» приходится всего два случая употребления слова *populus*. В «Политико-теологическом трактате» таких случаев больше, но там Спиноза использует термин для обозначения совершенно конкретного народа, а именно, иудейского, не распространяя полученные им выводы на все остальные народы и народности. Основным же словом, заменяющим для Спинозы «народ», становится уже знакомая нам по предыдущему рассуждению *совокупность*, т.е., *multitudo*. О причинах такого терминологического предпочтения можно лишь гадать, и потому я ограничу себя лишь одним предположением, достаточно, на мой взгляд, обоснованным.

В рамках предшествующей Спинозе схоластической традиции термин *populus* был связан, прежде всего, с понятием *populus Romanus*, т.е., «римский народ». Понятие это пришло, что естественно, из древнего Рима, где, как неоднократно отмечалось ранее, было ключевым для цицеронианско-августинианской парадигмы политической, правовой и богословской мысли. Единственность народа (*populus*) при многочисленности окружающих его *gentes* была одним из важных факторов, формировавших римскую политическую идентичность. В последующем, начиная с помянутого здесь Августина, понятие *populus Romanus* приобретает еще одно значение, а именно, народ как вся совокупность чад Римской церкви. На этом же этапе в текстах появляется и уподобление римского народа другому — некогда избранному, а потом рассеянному и проклятому — народу Израиля. Но даже в этом уподоблении сохраняется единственность народа, некогда Израилева, теперь же римского. Для Спинозы, писавшего, во-первых, в середине XVII века, во-вторых, в протестантских Нидерландах и, в-третьих, выросшего из иудейской религиозной культуры, понятие «римского народа» было чуждо и лишено всякого положительного значения⁵⁶. Тезис же о единственности народа, по всей видимости, не осмыслялся Спинозой, но воспроизводился им в его интеллектуальных практиках. Соответственно, это понятие и было им использовано не для римского, но для иудейского народа, для остальных же политических образований, равно как и для «народа в родовом смысле этого слова» Спинозой было зарезервировано понятие *multitudo*, о котором и пойдет дальше речь.

⁵⁶ В частности, и потому, что лишь недавно закончилась война Нидерландов за независимость от Священной Римской империи, традиционно претендовавшей на статус «империи римского народа».

Multitudo, как форма объединения людей, возникает еще в естественном состоянии, когда люди объединяют свои силы и воли для того, чтобы выжить и суметь защитить себя от опасностей (собственно, с возникновением *multitudo* естественное состояние и заканчивается). При этом, чем больше людей объединяются вместе, тем могущественнее становится *совокупность*. Здесь есть, однако, и обратная зависимость — чем более могущественным становится объединение людей, тем менее сильным по сравнению с ним становится каждый конкретный индивид, входящий в его состав [116, 3.2]. Объединяясь, люди соединяют свои силы, свои умы и свои права воедино, что дает основание говорить, что *совокупность* руководится как бы единым умом (*una veluti mente ducitur*) [116, 2.16]. Объединение же прав индивидов в единое, общее право совокупности, наделяет ее властью (*imperium*) как над этими индивидами, так и во внешнем общении с другими такими же *multitudines*. Величина этой власти, как уже говорилось, находится в арифметической зависимости от количества людей, входящих в данную *совокупность* — чем их больше, тем она могущественнее, тем, соответственно, больше ее власть [116, 2.17]. Отмечу и еще одно, очевидное, но важное — власть *совокупности* принадлежит только ей самой, целиком, но никогда не кому-нибудь из ее членов. В противном случае, отмечает Спиноза, вместо *multitudo* возникнет просто неупорядоченная толпа [116, 8.19].

Собственно, момент возникновения в *совокупности* этой власти (если вообще можно говорить о некоем *моменте* ее возникновения) и становится точкой перехода из естественного состояния в гражданское. Формой существования *совокупности* становится *civitas* (в русском переводе ПТ — «государство»), которое логично передавать в первом значении, как «городская община» [116, 3.1]. Не стоит забывать, что Спиноза жил и писал в Нидерландах, и политическая реальность, которую он наблюдал вокруг себя, была именно реальностью относительно небольших торговых городов и республик, объединявшихся против общей опасности, но в мирное время сохранявших по отношению друг к другу, в лучшем случае, нейтралитет. Именно в этом фрагменте «Политического трактата» Спиноза и устанавливает свое знаменитое определение всякого члена гражданской общины одновременно как гражданина, в силу участия в делах управления, и как подданного, в силу подчинения его законам общины⁵⁷.

В рамках гражданского состояния, таким образом, *multitudo* как бы отходит на второй план, укрывается за формой своего существования, за гражданской общиной. Но, при этом, она не исчезает и не трансформируется, как бы пребывая в некоем латентном, «дремлющем» состоянии. Это становится особенно видно в описании Спинозой одной из

⁵⁷ Впоследствии это разделение будет перенято Ж.-Ж. Руссо и отражено, в частности, в знаменитом его определении «политического организма» [117, I.6].

трех форм правления, а именно, монархии. Король, утверждает Спиноза, может передать кому-нибудь свое королевство, но не *imperium*, ибо эта власть принадлежит ему лишь на основании владения и пользования, собственность же на нее сохраняется за *multitudo*. Поэтому, когда король умирает — и здесь можно увидеть элегантнейшую переключку Спинозы с разобранным выше тезисом Гоббса из трактата «О гражданине» — вместе с ним умирает и *status civilis*, и *совокупность* возвращается в естественное состояние. Выходит она из него, передавая власть следующему королю, наследнику умершего [116, 7.25]. В аристократической и демократической политиях этот механизм, что естественно, виден хуже, хотя и там он тоже есть.

Политическая мысль Европы XVII столетия (можно сказать и «политическая теология») демонстрирует сознательный уход в сторону от устоявшейся средневековой схоластической традиции мышления о народе и власти. Прежде всего, «за скобки» описания выводится Бог, политика начинает мыслиться как «искусство целесообразного», т.е., как комплекс человеческих действий, направленных на достижение тех или иных человеческих целей в пределах человеческого же мира. Это, в свою очередь, приводит к рационализации политики и, как следствие, к отказу от одной из наиболее сильных мистико-теологических абстракций позднего Средневековья — от понятия народа как некоего мистического (или, по словам Жака Альмэна, «политического» тела). Это восприятие еще сохранится на какое-то время в католической и в близкой к ней англиканской традициях, однако протестантская наука сделает ясный выбор в пользу механицизма в политике. Если народ и считать телом, то, очевидно, телом механическим, не «естественным лицом», но — *artificiall Person*, как будет определять его Томас Гоббс, а затем и Самуил Пуфендорф. Остаток прежнего «почтительного» отношения к народу можно увидеть в концепции Спинозы, который, по-моему, потому и заменяет понятие *populus* словом *multitudo*, резервируя первое только для богоизбранного народа иудеев.

В протестантской мысли, как известно, появляется понятие «естественного состояния», что не может не оказать влияния и на трактовку народа. Народ, как и раньше, в древнем Риме, осмысляемый как сообщество граждан, становится своеобразным «мерцающим» субъектом: он появляется, когда люди, собираясь вместе, манифестируют, посредством общественного договора, свою политическую волю. Он практически исчезает, когда государство — суверен — исполняет свою законодательную функцию; в этот момент, как пишет Спиноза, которому вторит Руссо, можно говорить о подданных, но нельзя о гражданах. Гоббс, впрочем, предлагает более жесткую альтернативу — народ, как известно из его построений, всегда правит, *совокупность* всегда подчиняется. Следовательно, в условиях, например, абсолютной монархии, народ — это король, а *multitudo* — все

остальные. Наконец, он вновь проявляется в случае восстания, или, что сильнее, революции, когда люди спонтанно переучреждают общественный договор.

О том, какие изменения это понятие претерпевает в наше время, речь пойдет в следующем параграфе.

3.2 Классовый проект *multitude*

Популярный в политической философии концепт «множество» (*multitude*) вошел в политический словарь современности во многом благодаря усилиям итальянского философа Антонио Негри. Работа, сделанная им в 1980–1990-е годы, породила синтетическую философскую теорию, рассматривающую множество в качестве ключевого элемента политической борьбы левых сил, тем самым дав теоретический импульс возвращению к, казалось бы, уже забытым понятиям политической философии. В настоящей статье предпринята попытка проанализировать становление политической логики множества, показав, как данный феномен стал частью марксистской критики современного общества.

В статье [118], речь у нас уже шла о проблематике множества в политической мысли. Однако там в центре внимания был анализ того, как функционирует логика множества в трудах Томаса Гоббса и Бенедикта Спинозы, являющихся, по выражению Паоло Вирно, «приемными отцами» соответствующей доктрины [119, С. 10]. В настоящем отчете этому посвящен предыдущий параграф. Классическая доктрина множества представляет первичную логику существования многих в политической реальности. Политический статус множества можно выразить словами Никколо Макиавелли: «А кто возьмется управлять множеством (*E chi prende a governare una moltitudine*) в форме свободной республики или в форме принципата и не обезопасит себя от противников этого нового режима, тот обречет его на короткую жизнь» [120, Р. 360]. То есть главная проблема заключается в том, как обуздать эту хаотическую материю, как контролировать ее движение. В основе классической доктрины множества лежит именно проблема управления (*governare*) множеством. Этой доктрине я противопоставляю современную доктрину множества, в рамках которой ставится вопрос о формировании политического субъекта. В упомянутой выше статье этот подход к множеству уже был обозначен, но сейчас я сконцентрирую внимание на его сущности.

XX столетие ознаменовалось всплеском интереса к феномену масс, у истоков которого стоял Хосе Ортега-и-Гассет, обративший внимание на вторжение масс в общественную жизнь [121, С. 15]. В разнообразных исследованиях данного феномена мы

находим аргументацию, связанную с представлениями об анонимной толпе, о торжестве «среднего человека». Его выход на историческую сцену не несет с собой развития культуры, массы суть психологический и социальный продукт индустриального общества, разрушающий классическое противопоставление высокой и низкой культуры. Массы, безусловно, составляют политическую проблему и в теоретическом, и в практическом плане. Однако они не могут быть ни объектом, ни субъектом политической жизни. Этот момент четко фиксирует, в частности, Жан Бодрийяр: «Масса парадоксальна — она не является ни субъектом (субъектом-группой), ни объектом. Когда ее пытаются превратить в субъект, обнаруживают, что она не в состоянии быть носителем автономного сознания. Когда же, наоборот, ее стремятся сделать объектом, то есть рассматривают в качестве подлежащего обработке материала, и ставят целью проанализировать объективные законы, которым она якобы подчиняется, становится ясно, что ни обработке, ни пониманию в терминах элементов, отношений, структур и совокупностей она не поддается» [122, С. 37]. В работе Бодрийяра «В тени молчаливого большинства, или Конец социального» осмысление массы достигает теоретического пика: масса предстает неуловимой материей, философским понятием, отражающим кризис социального вообще. Как бы мы ни старались четко определить ее политически или социально, наши усилия обречены на провал. Она сама себя не выражает, лишена голоса, который позволил бы ей быть политическим агентом, и любые попытки прояснить ее желания сродни гаданию. Социология массы, согласно Бодрийяру, невозможна: «Масса не обладает ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией. Именно в этом состоит ее определенность, или радикальная неопределенность. Она не имеет социологической „реальности“. У нее нет ничего общего с каким-либо реальным населением, какой-либо корпорацией, какой-либо особой социальной совокупностью» [122, С. 10]. Таким образом, проблематика массы заходит в теоретический тупик. Но не является ли возвращение темы *multitude* ее продолжением?

По мнению Негри, ответ на этот вопрос должен быть отрицательным, ибо множество не равнозначно массе: «Сущность массы в неразличимости: все черты своеобразия погружены в массу и скрыты в ее толще. Все цвета населения перемешаны до серой однородности. Массы способны двигаться в унисон лишь потому, что составляют расплывчатый, единообразный конгломерат. В множестве же социальные различия сохраняются» [123, С. 5]. И если проблема массы и массового человека сводится к идее пассивного механизма, который производит движение людей в политическом пространстве, то множество есть креативный элемент, способный на созидание, и в этом заключается его важное концептуальное отличие от массы. Как справедливо замечает Кам Шапиро, в трудах Негри (в том числе написанных в соавторстве с Майклом Хардтом)

«множество предстает... как двигатель исторических перемен, динамическая сила „освобождения“, вокруг которой реактивно объединяются силы суверенной власти, но которую им никогда не удастся остановить» [124, Р. 2].

Марксизм, следуя революционной традиции, апеллирует к массам как к драйверу социальных изменений. Настоящая статья призвана продемонстрировать, что благодаря усилиям Негри аналогичный теоретический поворот происходит применительно к множеству. В первой ее части будет показано, как из материалистической интерпретации Спинозы вырастает идея множества как позитивного элемента политики. Это позволит зафиксировать отличие концепции Негри от классической доктрины множества. Во второй части я сфокусируюсь на анализе классового подхода к интерпретации множества, получившего наиболее полное выражение в совместной работе Негри и Хардта «Империя: 20 лет спустя» [125].

Новое концептуальное оформление политической проблемы множества выросло из критического прочтения философии Спинозы, представленного в книге Негри «Дикая аномалия: сила метафизики и политики Спинозы»⁵⁸, вышедшей в 1981 г. До этого момента теоретическая работа с понятием «множество» практически отсутствовала. Не связывалось оно и с именем Спинозы. По справедливому замечанию Витторио Морфино, до 1981 г. в литературе по Спинозе понятие множества не фигурировало как центральное для его политической теории [128, Р. 228]. С публикацией труда Негри ситуация изменилась. Повторно открыв концепт *multitudo* как существенную часть философского наследия голландского мыслителя, своей интерпретацией Спинозы как «дикой аномалии» по отношению к философской традиции XVII века. Негри заложил тот концептуальный фундамент, на котором зиждется весь современный дискурс множества.

Как подчеркивает Майкл Годдард, «Негри обращается к Спинозе не как к простому дополнению марксистской мысли, и еще в меньшей степени им движет сугубо эпистемологический интерес к забытому эпизоду в истории философии, пусть даже и материалистической. Напротив, он всегда погружается в мысль Спинозы, особенно в ее онтологических измерениях, с целью выявления ее аномальности по отношению как к своему времени, так и к нашему собственному» [129, Р. 116]. Аномальность Спинозы проявляется в попытке построить философскую систему, основанную не на трансценденции, а на имманенции как взаимосвязи бытия и действия. Это подразумевает постановку в центр философской системы понятий, описывающих функционирование мира

⁵⁸ В настоящей работе я использую в основном английскую версию этого текста [126], обращаясь к итальянскому первоисточнику [127] лишь для уточнения отдельных терминов.

как того, что уже находится в едином и открытом пространстве вместе с познающим субъектом, который активно вовлечен в этот мир.

В своем прочтении Спинозы Негри выделяет две фазы, или основания (foundations), его творчества. Это два разных уровня развития мысли голландского философа, затрагивающие не только разработку ключевых понятий, но и саму динамику его рассуждений. Поскольку над своим главным трудом — «Этикой» — философ работал долгие годы, в нем можно найти положения обоих типов. Резюмируя логику Негри, Морфино пишет: «Мысль Спинозы идет по четко определенному эволюционному пути — от ранней, пантеистической фазы („первое основание“, как называет его Негри, локализуется в первой и второй частях „Этики“) через кризисную фазу („Богословско-политический трактат“) к материалистической („второе основание“ в третьей и четвертой частях „Этики“ и в „Политическом трактате“), которую Негри трактует как собственно спинозовскую аномалию» [128, Р. 228].

В первой фазе появляются важные концепты, определяющие материалистическую метафизику Спинозы, — *conatus*, *potentia* и др. Негри рисует картину противостояния метафизики Спинозы другим современным философским концепциям, в которых доминирует трансцендентное, указывая на особое понимание им категории бытия как имманентного уровня, где каждая вещь стремится сохранить себя. Бытие характеризуется как *potentia* (мощь), поэтому в нем самом присутствуют борьба и напряжение. Иными словами, бытие не задается некоей внешней Идеей или трансцендентным источником, оно задается самим собой: «Между тотальностью и модальностью нет никакого посредничества, есть только напряжение; нет никакого абстрактного, трансцендентного подчинения, есть только напряжение самого бытия» [126, Р. 43].

Все бытие, по Спинозе, это субстанция, Бог, но при этом Бог не управляет миром, он и есть мир, он ему имманентен. Бог является имманентной, а не внешней причиной всех вещей [130, С. 54]. Тем самым голландский философ утверждает мир имманентности, в котором бытие выражает само себя. В противовес платоновской диалектике Единого, он не предполагает строгой иерархии. Вот как описывает этот мир Жиль Делез в своих лекциях о Спинозе: «На самом деле, если нет Единого, превосходящего бытие, и если „бытие“ говорится обо всем, что есть, и обо всем, что есть, в одном и том же смысле, то вот это мне и казалось ключевой онтологической пропозицией: нет единства выше бытия, и, коль скоро это так, „бытие“ говорится обо всем, о чем оно само говорит себе, то есть обо всем том, что есть, обо всем „бытийствующем“ в одном и том же смысле. Это — мир имманентности. Этот мир онтологической имманентности есть мир, в сущности, антииерархический» [131, С. 76]. В онтологии, где отсутствует строгая иерархия, сходным образом должен

развертываться и политический план, или мир праксиса. Отсюда такой исследовательский интерес к понятию *potentia* — к мощи, потенции, которая оптимизирует отношения между индивидами, сингулярностями не с точки зрения трансценденции Единого, но в формате онтологического равенства, когда, по выражению Делеза, «самый разумный человек в мире и набитый дурак строго соответствуют друг другу» [131, С. 61].

Особого внимания заслуживает предложенная Негри концептуализация различий между понятиями *potentia* (мощь) и *potestas* (власть). Первое понятие непосредственно относится к самой субстанции и ее развертыванию в мире праксиса, т.е. мощь — это прежде всего мощь Бога. Принцип *potentia* касается оснований реальности как проявление различных ее уровней: «Проблема динамики тотальности предполагает, в сущности, что понятие мощи берется не только в своей активной актуальности, как сущностный принцип самооснования бытия, но и в своей широкой актуальности, как принцип артикуляции разных уровней реальности» [126, Р. 51]. В свою очередь, *potestas* связывается Негри с возможностью политической власти, которая опосредует отношения между людьми, вводит принцип трансценденции. Иначе говоря, здесь постулируется отрыв власти от реальности, от бытия; вместо мощи как силы бытия, к которой может быть причастен любой человек, мы получаем власть, стоящую над человеком и принижающую его в рамках отчужденной тотальности. Забегая вперед и несколько упрощая, можно сказать, что Негри фиксирует тут два уровня политических теорий: с одной стороны, Спиноза с его упором на *potentia* как силе бытия, возможности свободы без опосредования, с другой, политическая философия *potestas*, где доминирует идея высшей власти как возможности подчинения и установления порядка.

Подчеркивая аномальность Спинозы, Негри вводит понятие спинозизма как идеологии (*lo spinozismo come ideologia* [127, Р. 108]), используя его для обозначения конгломерата идей, постулирующих примат рынка, сильного государства и граждан, заключающих общественный договор и подчиняющихся ему. По справедливому замечанию Годдарда, «для Негри спинозизм как идеалистическая, буржуазная интерпретация мысли Спинозы неразрывно связан с возникновением буржуазной идеологии, утверждением свободного рынка и государства и оправдывающей их философии. Начиная с Гоббса, через Руссо, Канта и до кульминации в Гегеле спинозизм является искажением мысли Спинозы, вместо упразднения опосредования и трансценденции настаивающим на них» [129, Р. 120]. На фоне доминирования спинозизма, в рамках которого идет разработка концептуального аппарата для описания связи между государством, правом, индивидом и рынком, аномальность Спинозы просматривается особенно отчетливо. Негри показывает, что философия Спинозы содержит в себе

громадный потенциал свободы, который присутствует еще на уровне метафизики. Свобода выражается в проявлении человеческой мощи, *potentia*, что, как мы увидим далее, имеет прямое отношение к понятию «множество». Философия Спинозы стремится к сохранению этого потенциала свободы, в то время как идеология спинозизма направлена на то, чтобы «растворить человеческую мощь в мире власти и господства» [129, Р. 121].

Вторая фаза развития творческого проекта Спинозы включает в себя дальнейшее углубление материалистского взгляда на устройство мира. Из проведенного Негри анализа третьей и четвертой частей «Этики», где рассматривается проблема аффектов, вырисовывается новый образ Спинозы как философа, разбирающегося в человеческих страстях. Этот момент, сопряженный с уяснением природы человека, связи тела, разума и аффектов, станет ключевым для осмысления материалистического основания философии Спинозы. Как указывает Годдард, «это второе основание является для Негри коперниканской революцией, которая вместо объяснения существования модусов через понятие субстанции, начинает с самого существования модусов, чтобы выстроить идею субстанции. Таким образом, основой оказывается именно тело и его аффекты, а не субстанция» [129, Р. 122]. Наконец, именно в рамках обсуждения второго основания мы встречаем понятие «множество», которое конституирует коллективный план имманентности.

Интерес Негри к этому понятию обусловлен желанием еще раз подчеркнуть аномальность Спинозы и его отличие от современных ему философов, прежде всего от Гоббса. Индивидуализму последнего он противопоставляет признание голландским мыслителем коллективной сущности человека: «Материалистическая детерминация конститутивного процесса фактически определяется этой дополнительной модальностью — коллективом, множеством. С исторической точки зрения разрыв с жестким индивидуализмом, типичным для мыслителей XVII в., особенно для Гоббса, становится тотальным» [126, Р. 135].

Итак, первое обращение Негри к проблематике множества связано с радикально-материалистическим прочтением философии Спинозы. Понятие множества возникает из концептуализации природы человека, его коллективной сущности в противовес индивидуализму договорной теории гражданского состояния.

Теперь следует задаться вопросом: каков историко-философский контекст проблематики «аномальной» философской системы Спинозы? Выделяя в истории философии материалистическую линию, развивающую идею освобождения человека от оков, навязанных трансцендентной моделью власти и подчинения, Негри противопоставляет ее буржуазной идеологии рынка, государства и прав человека, где

фиксируется элемент опосредования между прямой мощью человека и институтами, практиками и т.д. и план имманенции разрушается трансценденцией высшей власти или высшего закона и порядка. К этой линии он относит прежде всего Макиавелли, Спинозу и Карла Маркса как главных философов, размышлявших над развертыванием человеческой свободы в стихии имманенции. У каждого из этих философов есть своя ключевая проблематика, но для Негри важнее то, что их объединяет: «Конечно, Спиноза до конца остается в абсолюте производительной силы, так же как Макиавелли остается в абсолюте социальной идентичности политического, а Маркс — в абсолюте антагонизма, лежащего в основе коммунистического революционного процесса, но, конечно, не для того, чтобы просто отличить себя [от других], а чтобы указать на единство человеческого проекта освобождения против буржуазного посредничества» [126, Р. 141]. Используемый Негри термин *mediation* (или *mediazione* в итальянской версии) снова возвращает нас к тому, что верховная власть (*potestas*) отрицает коллективный план имманенции. Наличие *mediation* говорит о том, что в политической практике вводится опосредование в виде различных структур и институтов; в конечном счете речь идет об установлении порядка *potestas* в противовес имманенции, связанной с *potentia*. Негативное отношение к опосредованию Негри прослеживается в рамках всего творчества Спинозы.

Термин *multitudo* неоднократно употребляется Спинозой в «Политическом трактате», и естественно, что Негри обращается к анализу этой работы, пытаясь обнаружить в ней идею демократии множества как «абсолютной формы верховной власти» (*omnino absolutum imperium*). Несмотря на то что сам трактат обрывается на главе о демократии и его автор не успевает сказать на этот счет ничего, кроме кратких предварительных замечаний, Негри видит в нем основание демократической теории модерна. В очередной раз Спиноза предстает мыслителем, смотрящим в будущее: «ТР⁵⁹ — это произведение времени еще не пришедшего [*avvenire*], манифест политической мысли, обращенный к будущему, которое в XVII в. другие могли представить себе только в терминах форм деспотизма и его исправления, к будущему, приход которого Спиноза... торопит в качестве политического проекта демократии» [132, Р. 10].

Этот вывод может удивить читавших «Политический трактат». Первые его главы посвящены общим вопросам политической философии, и хотя почти сразу же мы наталкиваемся на понятие *multitudo*, но в ином контексте: речь идет не о метафизике коллективной власти, а об управлении множеством и способах удержания его в границах социального порядка [133, С. 250]. В начале трактата мы не найдем упоминаний о

⁵⁹ *Tractatus Politicus*, то есть «Политический трактат».

демократии как особой форме политического режима, и большая часть работы говорит об устройстве монархии и аристократии. И все же Негри настаивает на том, что тема демократии проходит красной нитью через весь этот труд. Что же за демократию он имеет в виду? Абстрагируясь от тонкостей теоретических рассуждений Негри, можно сказать, что это коллективная мощь (*potentia*) множества: «Демократия, создаваемая Спинозой как систематическое завершение его метафизики в ТР, — это не демократия, скрывающая и мистифицирующая производственные отношения, не демократия, узаконивающая существующие политические отношения; это демократия, выводящая коллективное действие из развития индивидуальных сил, строящая на этой основе политические отношения и немедленно освобождающая их от рабства производственных отношений. При формировании мира власть индивидов формирует также социальный и политический мир» [132, Р. 14]. Власть индивидов — это, конечно же, та самая мощь-потенция, которую мы уже встречали в «Этике» и на которую обращает внимание Делез в своих лекциях о Спинозе.

«Политический трактат» действительно базируется на «Этике», а значит, на метафизической части философского проекта Спинозы. В первых его главах Спиноза ссылается несколько раз на «Этику» и «Богословско-политический трактат», но, стремясь представить своим читателем самостоятельное произведение, не ограничивается такими отсылками, а резюмирует и «обстоятельно доказывает» важнейшие положения своей теории [133, С. 252]. Теоретическая стратегия Негри заключается в том, чтобы не только зафиксировать этот момент, но и продемонстрировать, что «Политический трактат» является логическим завершением «Этики», что именно в нем метафизика Спинозы получает полную реализацию уже в пространстве политического.

Центральная идея, вокруг которой вращается аргументация Негри, высказывается во второй главе «Политического трактата». Как мы помним, все в природе, включая человека, стремится к сохранению собственного бытия; это стремление, *conatus*, и порождает динамику самого бытия. Бог — это субстанция, и человек является частью Бога, *i.e.* частью естественного порядка природы. На что же он может претендовать в этом мире и что может делать? Спиноза отвечает: «Ведь так как Бог имеет право на все, и право Бога есть не что иное, как сама мощь Бога, поскольку она рассматривается как абсолютно свободная, то отсюда следует, что каждая естественная вещь имеет от природы столько права, сколько имеет мощи для существования и действия; ибо мощь каждой естественной вещи, благодаря которой она существует и действует, есть не что иное, как сама мощь Бога, которая абсолютно свободна» [133, С. 252]. Иначе говоря, человек наделен мощью, он действует в мире и волен поступать так, как позволяют ему его силы. Но есть и другие

люди, и у них имеется собственная мощь, которая дает им право вести себя аналогичным образом. Возникает ситуация естественного состояния.

Порождает ли это войну всех против всех, как учил Гоббс? Не совсем. Спиноза следует другой логике. Хотя, подобно Гоббсу, он обращается к концепции естественного права (*jus naturalis*), но делает из нее иные выводы, не связанные с идеей общественного договора. Для Негри это очень важный момент: «политическая мысль [Спинозы] пересекает теорию естественного права, чтобы оспорить два ее фундаментальных принципа: индивидуализм и договор. Радикально отвергая какую-либо возможность регулирования рынка между людьми посредством трансцендентных элементов, он вводит атеизм в политику» [132, Р. 24]. Это именно то, что делает Спинозу аномальной для своего времени фигурой. Отрицание упомянутых фундаментальных принципов имеет прямое отношение и к новой доктрине множества — коллективная мощь вместо индивидуальных стремлений и согласие вместо договора. Но как вообще возникает в рамках этой системы рассуждений коллективная мощь множества?

Прежде всего нужно посмотреть, откуда берется общее. В конструкции Спинозы оно появляется не благодаря контракту (как у Гоббса), а через согласие: «если бы двое в согласии соединили бы свои силы, то вместе они могут больше и, следовательно, вместе имеют больше права в отношении природы, чем каждый в отдельности» [133, С. 256]. Согласие же возникает из стремления сохранить себя в бытии. Ведь, оставаясь, по выражению Спинозы, своеправными, то есть разрозненными индивидами, полагающимися только на себя, люди смогут сделать очень мало, что понизит их шансы на выживание. Немалую роль здесь играет и страх, а также другие аффекты. Там, где возникает общая, коллективная мощь, возникает и общее право; в этом случае отдельный человек может делать только то, что дозволено ему общим правом, которое складывается из мощи-потенции всех людей, вступающих в зарождающееся политическое тело. И далее следует ключевое для второй главы «Политического трактата» положение: «Это право, определяемое мощью народа (*multitudo*)⁶⁰, обычно называется верховной властью (*imperium*)» [133, С. 257]. Другими словами, верховная власть, то есть власть государства, определяется через мощь множества. Данное заключение открывает возможность для объявления множества субъектом учредительной власти, что Негри и делает: «*Multitudo* становится учредительной силой. Публичное право — это справедливость множества в той мере, в какой индивиды контролируют сценарии конфликтов и коллективно обеспечивают необходимость свободы» [132, Р. 16].

⁶⁰ В оригинале — *multitudinis potentia*, т.е. мощь множества.

Тем самым с понятием множества происходит фундаментальная метаморфоза. Если при поверхностном чтении «Политического трактата» мы видели рассуждения об управлении множеством, то в рецепции Негри оно превращается в позитивный элемент политики. По мнению Годдарда, именно здесь кроется «ключ к Спинозианскому измерению мысли Негри — позитивная интерпретация множества как конституирующей силы рассматривается им как альтернативная модель власти, реализация которой, быть может, возможна только теперь» [129, Р. 124]. Действительно, коль скоро множество является субъектом учредительной власти и в качестве такового непосредственно связано с возникновением политического тела, то оно и дальше должно играть активную роль в политической жизни. Множество есть продуктивная сила, существующая в нашей политической реальности, и эту продуктивную силу можно найти.

Таким образом, материалистическое прочтение Спинозы приводит к появлению новой доктрины множества. *Multitude* концептуализируется как политический субъект, активный фактор политической жизни. Такой подход к множеству представляет собой онтологию политического, он является антиисторичным по своей сути, поскольку при таком понимании множества оно должно присутствовать на всех этапах развития политического мира. Онтология множества предполагает наличие трансцендентного элемента, это условие возникновения политического тела. Однако это лишь первое приближение к проблеме. В дальнейшем ее разработчики обратятся к актуальной политике, пытаясь показать, как множество может стать деятельным фактором в современной политической жизни.

Подход к проблеме множества, родившийся из материалистической интерпретации Спинозы, развивается уже в течение нескольких десятилетий. Попробуем разобраться, каким образом соответствующая проблематика функционирует в политическом словаре современности, проследив, как философский проект множества приобретает живые контуры в качестве инструмента политического анализа.

В 2019 году Негри и Хардт опубликовали в *New Left Review* статью [125], где попытались оценить, что насколько мир, в котором мы живем, изменился по сравнению с рубежом веков, когда вышел в свет их знаменитый труд «Империя», и не устарел ли тот концептуальный аппарат, который был использован ими при анализе и описании политической реальности. Каркас этого аппарата составляют понятия «империя», «глобализация», «кризис национального суверенитета» — и «множество».

За 20 лет, прошедшие с момента публикации «Империи», эта книга не раз становилась объектом критики, нередко затрагивавшей само ядро политической теории

Хардта и Негри — концепцию Империи как сетевой власти глобального капитала, в рамках которой появляется новый «опасный класс» — множество.

По утверждению Бориса Кагарлицкого, весьма скептически настроенного по отношению к теоретическим построениям Хардта и Негри, многие их тезисы не отвечают эмпирической реальности, поскольку строятся на неверной оценке положения национальных государств и элит, а также феномена глобализации вообще. Вопреки авторам «Империи», глобализация не снижает роли национальных государств в мировой экономике. Государство не ослабевает, а скорее «укрепляется, другое дело, что оно отказывается от своих социальных функций, становясь все более буржуазным, агрессивно-репрессивным и насквозь реакционным. Именно постоянное и возрастающее государственное принуждение (своего рода силовое регулирование общества в интересах рынка) позволяет глобализации продолжаться, несмотря на непрерывную череду экономических провалов и упорное сопротивление большинства людей практически во всех точках планеты» [134]. В этих условиях Империя как транснациональная власть, охватывающая весь мир, предстает не более чем идеологической конструкцией. «Империи Хардта и Негри не видно не потому, что она неуловима, — полагает Кагарлицкий, — а просто потому, что ее нет» [134].

Негри и Хардт прекрасно знакомы с подобного рода критикой [125, Р. 67]. О том, что глобализация практически мертва, либеральный международный порядок находится в упадке и национальный суверенитет возвращается в повестку дня, говорят даже на левом политическом фланге. Однако, несмотря на кризис глобальных структур, влияние Империи, по их убеждению, никуда не уходит. Кризисы, с которыми сталкивается мировой порядок, не в состоянии полностью переформатировать систему *per se*, она может меняться, но в своей фундаментальной основе остается прежней. Проблема множества как особой (потенциальной) силы, существующей в рамках этой системы, раскрывает себя как идея сопротивления глобальному порядку Империи. В теоретическом плане понятие множества не теряет своей актуальности в качестве инструмента анализа современного общества. Современные социальные и политические движения отчетливо демонстрируют способность множества артикулировать себя как антиимперскую силу, альтернативный способ политической жизни и в конечном счете — политической борьбы [125, Р. 68]. Действительно, множество по своей сути есть не просто форма жизни различных людей, это политическая борьба, модус существования альтернативной политики, которую одновременно восхваляют и пытаются анализировать авторы «Империи». Именно здесь, как мне кажется, и кроется ключ к постижению места множества в построениях Негри и Хардта: множество начинает функционировать как классовое понятие, и поэтому, вопреки всей критике, свидетельствующей об эмпирической несостоятельности некоторых

аргументов, ключевые тезисы остаются прежними. Проблема множества все так же стоит перед нами, поскольку в мире, где в принципе есть политика и разные политические силы, всегда будет и политическая борьба.

В теоретической конструкции Негри и Хардта множество изначально выступает как альтернативная форма организации людей, вещей и потоков информации, противопоставляющая себя Империи, т.е. контр-Империя (*controImpero*), рождающаяся в недрах современного мира. Проблема множества — это не просто политологическое осмысление того, как люди собираются вместе для ведения политической борьбы, это в полном смысле политическая задача, которая заключается не только в том, чтобы противостоять разворачивающимся «процессам, но и в том, чтобы их преобразовать и перенаправить к новым целям. Те созидательные силы масс⁶¹, что придают жизненную энергию Империи, способны самостоятельно создать контр-Империю — альтернативную политическую организацию глобальных потоков и обменов» [136, С. 15]. И здесь Негри и Хардт занимают вполне грамшианскую позицию: чтобы побороть гегемонию Империи, необходима контргегемония, становление которой требует воспитания, культурного изменения людей. Формирование контргегемонии предполагает не столько грубую силу или прямую атаку на существующие институты, сколько морально-этическое преобразование множества, в ходе которого люди получают новые знания и представления, а также практический опыт, который позволит им совершать политические действия.

Итак, можно зафиксировать, что понятие множества функционирует как идея политической борьбы, причем направленной против конкретной политической силы — глобального капитализма в лице Империи, пытающейся использовать множество в качестве своего ресурса. Очевидно, что в рамках данной логики *multitude* предстает как замена одного из основных марксистских понятий — пролетариата, класса, находящегося в постоянном антагонизме с другим классом — буржуазией. Негри и Хардт прямо говорят, что множество — понятие классовое: «Один основополагающий подход заключается в том, чтобы воспринимать множество как совокупность тех, кто трудится под властью капитала, то есть потенциально как класс, отвергающий капиталистическую власть» [123, С. 136]. Разумеется, было бы неверно сводить множество к пролетариату или видеть в нем новое его именование — это не отражало бы сути политической повестки, выдвигаемой авторами «Империи». Вместе с тем множество не противопоставляется рабочему классу. Множество как политическая сила не абсорбирует революционную энергию последнего, тем самым исключая его из числа потенциальных субъектов политической борьбы. Как справедливо

⁶¹ В оригинале: «Le forze creative della moltitudine», то есть творческие силы множества [135, Р. 12].

замечает Элия Зару, «говорить... что множество — это не только рабочий класс, не означает противопоставлять его рабочему классу. Между двумя терминами существует различие, но отсутствует оппозиция» [137, Р. 120]. Пролетариат еще существует и остается частью системы, но он уже не является тем классом, который наиболее радикально противостоит капиталистическому порядку. «Множество — открытый и расширительный концепт» [123, С. 137], настаивают Негри и Хардт; в качестве политической силы и класса множество призвано мобилизовать различные социальные группы, потенциально оппозиционные по отношению к капиталистическому порядку.

Но какова, хотя бы в самых общих чертах, природа этого нового «множественного» класса? Как подчеркивают Негри и Хардт, помимо рабочего класса, сегодня существует огромное число угнетенных групп, которые объединяет сам факт борьбы (как бы абстрактно это ни звучало), — прекариат, национальные меньшинства, ЛГБТ и т.д. Другими словами, классовый проект должен теперь учитывать не только рабочих, но и иных угнетенных, образующих множество. «Наше намерение состоит в том, чтобы развить концепцию класса, которая относится не только к рабочему классу, но и сама является множественностью, политической формацией, приносящей пользу множеству», — разъясняют они в «Империи: 20 лет спустя» [125, Р. 87]. Сходным образом соотношение между множеством и промышленным рабочим классом трактуется и в самой «Империи». В этом контексте идея пролетариата выступает маркером социального положения и принадлежности к определенному типу труда, это и есть фиксация самого множества, которое в той или иной степени подвергается эксплуатации со стороны глобального порядка Империи. Роль промышленных рабочих при этом не принижается, но связывается с конкретным этапом в развитии общего классового проекта: «„пролетариат“ — общее понятие, которое включает в себя всех тех, чей труд эксплуатируется капиталом, все массы, охваченные отношениями кооперации... Промышленный рабочий класс представлял собой лишь частный момент в истории пролетариата и его революций в тот период, когда капитал был способен свести стоимость к мере» [136, С. 370].

Новое понимание класса, которое продвигают Негри и Хардт, стремится утвердить себя как политический призыв ко всем группам, которые чувствуют себя угнетенными. Само угнетение может быть разным и, как уже говорилось, может проявляться в любых сферах жизни, будь то угнетение женщин или всевозможные формы расизма и ксенофобии. Множество есть стратегия солидаризации социальных групп, открытых для критического отношения к существующей реальности и политического действия, направленного на ее изменение.

Итак, классовый проект множества — это доктрина политического объединения групп, которые признают друг друга потенциально причастными к общей классовой борьбе. Негри и Хардт называют этот проект «интерсекциональным классом», имея в виду, что пересечение различных политических повесток в рамках одной большой идеи рождает новую политическую идентичность, которая не вступает в противоречие с теми идентичностями, из которых строится, но вместе с тем создает возможность для союза между ними. Подобный союз требует именно признания как формы артикуляции общего движения. Иными словами, имеют значение не только некие внешние признаки, например, участие в борьбе против угнетения, но и внутренние установки. Для иллюстрации этого тезиса авторы «Империи» обращаются к рассуждениям Айрис Янг о борьбе свои женщин за права: «Как и [Роза] Люксембург, Янг заявляет, что такой солидарности недостаточно. Она призывает социалистов-мужчин, по сути, признать борьбу феминисток против патриархата главой их собственной социальной и политической истории. Вы не можете быть действительно антикапиталистом, не будучи также феминистом, поскольку они взаимно конститутивны, капитал нельзя победить, не победив также и патриархат» [125, Р. 90]. В подобной логике и развивается классовый проект множества — это политических союз левых, прогрессивных, антиконсервативно настроенных сил, который на данном этапе является еще только политической задачей, провозглашаемой Негри и Хардтом, стремящимися в теории и на практике поменять существующую реальность.

Резюмируя, проблему множества в современной политической философии можно представить как путь от Спинозы к марксизму. Обращение Негри к наследию голландского мыслителя объяснялось стремлением найти основания для новой материалистической философии, открывающей возможности, по выражению Морфино, для «разъединения (disarticulation) онтологии от истории» [128, Р. 231]. Это предполагало отказ от исторической перспективы и принятие онтологического взгляда на множество как условие существования политического тела. Тем самым вновь проступала коллективная мощь множества, но уже как позитивный элемент политики. Прочтение Спинозы как «дикой аномалии» обеспечило необходимый ресурс для понимания проблемы множества в логике политического субъекта. Концептуализация различий между понятиями *potentia* и *potestas* позволила развести множество и народ: в отличие от множества с его коллективной мощью-*potentia*, народ предстал элементом *potestas* — политической власти, которая опосредует отношения между людьми, вводя принцип трансценденции в виде репрезентации и фигуры суверена. В свою очередь, множество воплощало коллективный план имманенции, сопротивляющийся репрезентации, то есть не нуждающийся в ней субъект учредительной власти.

Явные элементы марксизма в концепции *multitude* появляются в первом совместном труде Негри и Хардта — «Империи», где четко формулируется классовый проект множества. Проблема учредительной власти становится проблемой поиска политического субъекта. Выдвижение на эту роль именно множества связано с идеей политической борьбы. Классовый проект множества разворачивается в рамках противостояния с глобальным капиталистическим порядком, именуемым Империей. Спиноза отходит на второй план, и на авансцену выдвигаются политическая борьба, демократия и труд. Существуют разные социальные группы, которые продуцируют собственную политическую риторику, тем самым создавая почву для активизма и самоидентификации. Для адекватного описания многообразия форм политической борьбы нужна теория, способная зафиксировать некий универсальный компонент, объединяющий эти группы. В качестве такого универсального компонента и выступает множество.

В итоге возникающее здесь новое понимание класса, неся на себе отпечаток старой марксистской логики антагонизма двух классов, предполагает расширительное толкование соответствующего концепта, включающее самые разные социальные группы. Авторы «Империи» не делают акцента на «втором» классе, речь о нем вообще идет. Этим «вторым» является глобальный капиталистический порядок, и потому противостоящий ему класс, который пытается вырваться из навязанной системы отношений, оказывается контр-Империей.

Классовый проект множества как одна из неомарксистских теорий делает акцент на возможности политического действия, поиске общей платформы для самоидентификации и проблеме труда. В центре ее внимания — принципы функционирования глобального порядка Империи и те формы жизни, которые могут сопротивляться этому порядку и создавать новые политические тела.

Мы видим вместе с тем, как происходит борьба имманентистов с политической теологией на ее собственном поле и с использованием ее собственных источников. Это как бы ответ политической философии на тот вызов, который должна была бы дать, но не смогла этого сделать теоретическая социология. Политические философы более адекватно оценили ситуацию, подобрали источники и развили аргументы. Однако политическая теология, как оказалась, обладает гораздо большим потенциалом неожиданных решений и совершенно иными возможностями для концептуализации главных проблем модерна. Речь об этом пойдет в завершающем подразделе данного раздела.

3.3 Немецкий идеализм как ресурс политической теологии сегодня

На всём пространстве современных гуманитарных и социальных наук заметен всё возрастающий интерес к политической теологии. При этом «политическая теология» сегодня — чрезвычайно многозначный термин, в спорах вокруг которого сталкиваются противоположные политические и теологические убеждения тех, кто утверждает политическую теологию как дисциплину или критикует её. Какой именно концептуальный вклад в гуманитарные и социальные науки политическая теология может внести, что с теоретической точки зрения находится на кону в нынешней реактивации политической теологии или какие генеалогические ресурсы наиболее релевантны для этой дисциплины, как она существует или должна существовать сегодня — всё это будто решается заново в каждом новом использовании «политической теологии» как термина. Новые теоретические подходы зачастую переконфигурируют целиком всю проблематику: полемика ведётся в равной степени внутри установленного поля, носящего имя политической теологии, и вокруг самого существования и когерентности этого поля как такового, а также статуса, объёма и значимости его фундаментальных концептов. Дело обстоит так, что не оказывается никакого нейтрального пространства, которое можно было бы назвать политико-теологическим, поскольку политико-теологические концепты уже с самого начала несут в себе полемический заряд, а любое нейтральное пространство оказывается нейтрализованным с политическими целями. Эта нестабильность определения делает политическую теологию одновременно плодотворной и ускользающей из рук, инновативной и в высшей степени проблемной⁶². Здесь мы хотели бы выделить одну важную траекторию значимости политической теологии и наметить обоснование того, почему для этой траектории важен ресурс, который в политической теологии по-прежнему остаётся недооценённым, — а именно, ресурс немецкого идеализма как ключевого слепопросвещенческого движения европейской мысли.

Как известно, в работе Карла Шмитта «Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете» (1922) мы находим знаменитое высказывание: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию, ибо они были перенесены [*übertragen*] из теологии на учение о государстве, причем, например, всемогущий Бог становился всевластным законодателем, но и в их систематической структуре...» [21, С. 57]. Уже здесь проблематика политической теологии выступает своего

⁶² Более подробное изложение см. в статье [138].

рода кластером нескольких ключевых элементов, каковы: структурная системная аналогия и исторический перенос понятий и операций между теологической и политической областями; фокусировка на проблематизировании якобы секулярного характера модерна; и центральность трансцендентности и суверенитета. Разумеется, вопрос о секуляризации, столь центральный для политической теологии, не исчерпывается шмиттеанской парадигмой — и в XX веке это был обширный *топос*, о котором вели полемику такие фигуры, как, например, Вальтер Беньямин, Карл Лёвит, Якоб Таубес и Ханс Блюменберг.

Эксплицитно помещая свой проект в русло просвещенческой традиции, Блюменберг критиковал то представление, что модерн представляет собой продолжение христианства при помощи иных средств, и видел в идее секуляризации попытку делегитимации мира модерна, сведения его к операции прикрытия, к захвату изначально христианских содержания и структур без признания факта этого захвата. Вместо этого, как на то указывает само полемически заряженное название его важнейшей работы о модерне, «Легитимность Нового времени», Блюменберг стремился легитимировать современный мир как самостоятельную эпоху — эпоху «имманентного самоутверждения разума». Тем самым он также отвергал термин «политическая теология», ассоциируемый им со шмиттевской делегитимацией модерна в пользу трансцендентности. И тем не менее, в более широкой перспективе работа Блюменберга сама занимается тем, что можно рассматривать как центральную проблематику политической теологии — а именно, исследование непрерывностей и разрывов между теологическим настоящим и прошлым (во всей его множественности) и секулярным миром модерна.

Так, в одном месте своей работы, полемизируя с тезисом Лёвита о секуляризации христианской эсхатологии в модерне, Блюменберг идентифицирует начало того, что видится Лёвиту специфически модерновым процессом секуляризации, уже в той нейтрализации, которой раннее христианство подвергло иудейскую апокалиптику. В противовес апокалиптическому ожиданию и требованию немедленно положить конец этому миру христианство, согласно Блюменбергу, конституировало себя через *отсрочку* конца света, тем самым трансформировав апокалиптику в эсхатологический горизонт и придав новую ценность самому миру — именно как пространству между творением и спасением, как тому «ещё не», в котором мы обитаем. В другом разделе книги Блюменберг детально прослеживает возникновение базовых метафизических структур модерна — отчуждения, контингентности, самоутверждения, возможности «имманентного» освоения и изменения реальности — изнутри позднесредневекового номинализма и в ответ на него [139, Р. 125–226]. И кроме того, что не менее важно, Блюменберг считает вообще главной задачей Нового времени преодоление гностицизма: задача, которую модерновый мир по

Блюменбергу наследует от христианства и разделяет с ним. Другими словами, различного рода структурные преемственности между христианским и современным миром имеют место и с точки зрения Блюменберга тоже, пусть даже их следствия и характер он понимает иначе, чем Лёвит или Шмитт⁶³. Концептуальное исследование и оценка этих структур и следствий и является как раз одной из центральных целей политической теологии как дисциплины, которая и сегодня продолжает критически анализировать взаимодействия и взаимообмен между христианским и секулярным — в противовес любым упрощённым тезисам о преодолении первого последним или упрощённому сведению последнего к первому.

Эту цель политической теологии следует понимать как отличную от более теологических пониманий «политической теологии», исходящих из той или иной теологической традиции и стремящихся выработать соответствующую этой традиции политику, равно как и от того рода критики политической теологии, которая стремится очистить политическое от теологии, повторяя тем самым «просвещенческий» жест критики религии⁶⁴. Эта дихотомия является как раз тем, чего политическая теология в её наиболее плодотворных сегодняшних разновидностях стремится избежать. Эта господствующая бинарность — которая в своем роде воспроизводит шмиттевско-блюменбергианскую оппозицию между «консервативной» делегитимацией модерна и квази-просвещенческой легитимацией её специфически секулярного характера — не есть всё, что политическая теология может сегодня предложить. За последние два десятилетия дисциплина политической теологии возродилась как критическая дисциплина, исследующая неразрывную связь между секулярным и религиозным и раскрывающая теологические предпосылки философских и политических понятий. Не сводясь тем самым к консервативному проекту, целью которого выступало бы переутверждение трансцендентного суверенитета, политическая теология породила новые способы теоретизации самого статуса модерна и самой природы дихотомии религиозное/секулярное⁶⁵. На кону в так понимаемой политической теологии — не теологическое обоснование политических концептов, но постановка под вопрос собственных секуляристских предпосылок современной эпохи⁶⁶.

Внутри этой траектории вопрошания и критики задача также состоит не только в делегитимации современных форм суверенитета или в том, чтобы критически исследовать

⁶³ Более подробный анализ Блюменберга с точки зрения политической теологии см. в [140].

⁶⁴ См., например [141], [142].

⁶⁵ См. полезную критическую генеалогию политической теологии в статье [143].

⁶⁶ Подробнее об этом см. [138, P. 4–11].

ту «имманентность», которую секулярный мир склонен себе приписывать,⁶⁷ но и в том, чтобы вскрывать концептуальные нарративы самолегитимации мира модерна. Для этого и должно отказаться от того, чтобы теоретически «разыгрывать» друг против друга христианское и секулярное — что обычно сводится к легитимации секулярного или к призыву обратиться к христианскому в противовес секулярному. Вместо этого следует воспринять всерьёз результаты тех исследователей, которые утверждают, что секуляризм — это некоторым образом другое имя для христианства и что многие конститутивные операции секуляризма и христианства не так противоположны друг другу, как обыкновенно считается⁶⁸. Следует обратить внимание и на то, как логики обращения и всеобщности, возможности и опосредования фундаментальным образом сохраняются при переходах между христианским и секулярным⁶⁹. Мы можем также вспомнить исследования того, как христианская и секулярная логики представляют собой аппараты отсрочки и будущности, экспансии и воспроизводства, порождающие подчинение и закрывающие доступ к Реальному (см. [147]). Задача здесь состоит в том, чтобы выдвинуть критику секулярной парадигмы, но без того, чтобы в противовес ей прильнуть к христианству как якобы иному по отношению к ней, — установка, которую многие теологические критики модерна слишком часто принимали как само собой разумеющуюся. В такой формулировке политическая теология уже не является пространством для реактивации христианства или теологии в противовес секулярному, но скорее теоретическим *локусом* для спекулятивного порождения концептов, которых критически настаивает на том, что христианское и секулярное образуют единую связку, сущностно важную для самоописания мира модерна.

Из сказанного понятно, что генеалогическое измерение для политической теологии является центральным важным. Тут можно вспомнить, например, полемику о роли домодерновых фигур (например, апостола Павла или гностиков) или мыслителей раннего Нового времени (например, Гоббса или Спинозы) — полемику, конститутивную для всего поля политической теологии. Начиная уже со Шмитта, Блюменберга и Таубеса генеалогическое измерение имело в политической теологии сложную функцию: оно переосмысляло и переконфигурировало исторические истоки и по-новому обращалось к историческому материалу, чтобы трансформировать структурирующие концепты политической теологии сегодня. В самом деле, каждое значительное генеалогическое исследование содержит в себе возможность преобразования всей политико-теологической

⁶⁷ Критику этой имманентности см. в работе [140].

⁶⁸ См., например, [144].

⁶⁹ См. [145], [146].

проблематики целиком или определения её по-новому с точки зрения современного момента, что может породить новые теоретические траектории для будущего дисциплины.

При этом, в то время как раннее Новое время занималось вопросом политического конституирования государства вослед Реформации и религиозным войнам, немецкий идеализм представляет собой первую спекулятивную попытку философски промыслить взаимопереплетённость модерна и христианства в послепросвещенческой и послереволюционной ситуации. Под этим углом зрения должно быть очевидно, что немецкий идеализм должен быть не менее важен для современного политико-теологического воображаемого, чем мысль раннего Нового время — но до сих пор его значение для политической теологии остаётся недооценённым⁷⁰. Поэтому рассмотрение мысли немецкого идеализма с точки зрения современной политической теологии представляется насущной задачей. В следующих двух разделах мы наметим две траектории такого рассмотрения⁷¹.

3.3.1 Немецкий идеализм и политико-теологический диагноз модерна

Немецкий идеализм можно без преувеличения назвать первой фундаментально философской артикуляцией политико-теологической проблематики вослед Просвещению и восходу секулярности. Философия истории, философия религии и история философии были в немецком идеализме местом для исторического и концептуального прослеживания непрерывностей и фактов наследования, смещений и трансформаций, соединяющих христианство и Новое время. В самом деле, можно сказать, что немецкий идеализм впервые систематически выдвинул и обосновал всеохватную политико-теологическую генеалогию современности — современного субъекта, современного мира, современного государства и сообщества и даже современного колониального проекта⁷² — отталкивающуюся от переплетённости современного мира с христианством в его различных разновидностях.

⁷⁰ Тут можно вспомнить недавнюю политико-теологическую интерпретацию Гегеля в лакановской перспективе у Славоя Жижека. Согласно прочтению Жижека, истинная радикальность христианства состоит в его бескомпромиссном утверждении смерти Бога как утраты каких бы то ни было трансцендентных гарантий. В конечном счете прочтение Жижека соединяет христианство с радикальным атеизмом таким образом, который утверждает единство и исключительность траектории Запада. См. [148]. Задача же, намечаемая данным исследованием, имеет другие теоретические предпосылки. Эти предпосылки, поскольку они не опираются на психоаналитическую парадигму и не представляют собой жест восстановления христианства, выводят нас за пределы полемики Жижека и Милбэнка, сколь бы важной эта полемика ни была для политической теологии первого десятилетия XXI века. Важное критическое изложение мысли Жижека в контексте теологии см. в работе [149].

⁷¹ Более полное изложение см. в тексте [138].

⁷² Философия истории Гегеля, «Основные черты современной эпохи» Фихте и «Изложение чисто рациональной философии» Шеллинга все вписывают колониализм в проект современного универсализма, укоренённый в христианстве.

Немецкий идеализм, можно сказать, выдвигает политико-теологический диагноз модерновой эпохи как неразрывно связанной с христианством и конституированной им. Этот диагноз направляется рядом ключевых вопросов, таких как: как именно проект Нового времени исторически и концептуально соотносится с христианством, начиная с раннего христианства до его позднесредневековых и модерновых форм? Какими именно путями христианство генеалогически связано с модерном и конститутивно остаётся его частью? Что делает модерновые структуры рациональности, субъективности, свободы, сообщества и всеобщности христианскими или не-христианскими — тем, что наследует христианству и трансформирует его, или отходом или отклонением от христианства? В перспективе этих вопросов осмысление немецким идеализмом христианства перестаёт быть проектом секуляризации или ресакрализации и послепросвещенческого «возврата религии» (две парадигмы, сквозь призму которых чаще всего рассматривалась, например, гегелевская философия истории или философия религии) и становится генеалогическим и концептуальным.

Гегель, Фихте и Шеллинг равно могут служить примером генеалогически-спекулятивного анализа эпохи модерна. Через обращение к ним мы можем сделать видимыми некоторые из тех способов, какими немецкий идеализм диагностирует переплетённость с христианством как фундаментальное условие модерна и модерновой мысли. Согласно Гегелю, модерновая свобода и субъективность — а также сама структура современного мышления — неотделимы от христианства и его структур индивидуальности, его идей об иерархии и всеобщности или, скажем, от фигуры Христа как посредника и от понятия *кеносиса*. В результате этого собственная мысль Гегеля представляет для него самого кульминацию всей этой христианской траектории. И вообще гегелевский подход к философии истории может быть назван генеалогическим: в своем анализе того, как история рациональным образом подводит к настоящему моменту, Гегель начинает с текущей действительности, чтобы проследить её истоки, структуры и предпосылки. Конечно, в то же время — и даже в том же самом жесте — Гегель также *идеализирует* действительность и оправдывает текущий момент мировой истории и весь её ход, но генеалогический момент нельзя из-за этого упускать из вида. Сова Минервы начинает свой полёт, когда движение завершено, — летя назад, чтобы проследить то, как это движение возникло и развивалось.

С теологической точки зрения именно лютеранская траектория христианства — понятая гетеродоксальным образом как единая с эсхатологической традицией, представленной такими мыслителями, как Иоахим Флорский, — стоит в сердцевине

гегелевского анализа модерна как кульминации конститутивно христианской традиции.⁷³ С точки зрения политической теологии тут существенно, что эта траектория, однако, ухватывается Гегелем не в терминах веры, но через критику религиозного чувства и веры — понятий, которые критикуются Гегелем в полемике с Фридрихом Шлейермахером. Вере Гегель противопоставляет понятия откровения и опосредования — а именно, откровения Бога в мире и *как* мира, откровения, диалектически ведущего ко всеобщему претворению свободы в действительность. Это приводит к пониманию модерна как эпохи, снимающей или переопосредующей христианскую традицию, как концептуально (в философии), так и практически (в современной нравственной жизни и государстве). По Гегелю, модерн сознательно становится кульминационной эпохой опосредования, претворения в действительность и всеобщности, но истоки этих операций всегда остаются христианскими. В этом отношении мысль самого Гегеля можно считать кульминационной точкой европейски-христианского модерна.

В философии истории Фихте модерн — как эпоха отчуждения, индивидуации, религиозных войн, глобализации и колониализма — пронизана противостоянием того, что Фихте вначале описывает как два типа христианства, иоанновский и павлианский. Их противостояние структурно определяет дальнейшие религиозные и философские конфликты и позиции. Павлианская траектория задаёт по Фихте основное русло средневековой и современной мысли; иоанновская же именуется ориентацией, закрываемую павлианской с её ориентировкой на мирскую силу и суверенитет. Помимо этого, то, что Фихте вначале определяет как иоанновское христианство, оказывается не христианством как таковым, но своего рода не-историческим устоянием изначальной религии, которая должна быть помыслена как предшествующая миру и лишаящая основания первичность истории, — как своего рода недиалектическое, непосредственное ядро диалектики скрытого и явного; прошлого, настоящего и будущего; имманентности и трансцендентности; современного государства и истинного нравственного сообщества. Фихте стремится одновременно дать критику модерна и оправдать модерн как особый этап указанной диалектики, эпоху отчуждения и принуждения, которая тем не менее необходима в общем движении истории. В то же время, что важно, Фихте выдвигает диагноз модерна и прослеживает генеалогию его концептуальных структур, не впадая ни в традиционную религиозную критику, ни в современный миф самолегитимации. Другими словами, существо дела состоит тут не в защите христианской веры, но в задаче обнаружения

⁷³ См., например, [150].

некоторой систематической структуры, которая подрывает (и функционирует совсем иначе нежели через) однозначную демаркацию между религиозным и секулярным.

Даже Шеллинга — который в своей поздней, так называемой положительной философии выдвинул «теистическую» критику гегелевской мысли как чересчур имманентистской и рационалистической и вместо этого сделал выбор (по крайней мере, согласно традиционной интерпретации) в пользу трансцендентного Бога павлианского христианства — можно рассматривать как проблематизирующего (на протяжении всей своей философской траектории) мир модерна и его генеалогию. Уже в своей ранней метафизике Шеллинг ставит под вопрос бесконечное «ещё не» современного мира — его негативность и отчуждение, его свободу как непрестанное стремление к свободе в будущем, служащее обоснованию несвободы в настоящем, его экспансионистский и принудительный характер. Это заставляет Шеллинга помыслить «абсолют» не как абсолютизацию мира как он есть, но как имманентность, предшествующую движению отрицания и претворения в действительность, — помыслить такой абсолют, который словно прорезает насквозь весь мир опосредования. В наиболее радикальные свои моменты логика абсолюта у Шеллинга оборачивается логикой того, что есть *ничто* по отношению к миру и что подрывает или лишает основания мир с его «ещё не». См. [151], [152], [153]. Что диагностируется Шеллингом, так это конститутивная недостаточность и негативность современного мира и современной рациональности, то, как модерн пронизан одновременно ностальгическим томлением и стремлением к будущему примирению, удовлетворению и блаженству, а также то, как даже наиболее секулярные формы модерна (например, современная мораль, субъективность, власть над природой) наполнены этим томлением и этим стремлением. Секулярный мир конститутивно представляет собой структуру нехватки и структуру перехода от недостижимого прошлого к желанному будущему, которое, однако, никогда не *сейчас*, но лишь бесконечно откладывается и оказывается под запретом. Во всем этом модерн, согласно Шеллингу, одновременно наследует платонические и христианские формы темпоральности и интенсифицирует их, превращая саму эту негативность и нехватку в высшую, первую реальность — своего рода интенсификация посредством обращения⁷⁴.

Не следует недооценивать новизну такой постановки вопроса, стоящей в основании генеалогической мысли XIX–XX вв., включая политическую теологию и теорию секуляризации. Это не просто возврат религии. В посткантIANском контексте сторону религии представляли скорее такие мыслители, как Фридрих Якоби и Фридрих

⁷⁴ О структуре инверсии или обращения, характерной для модерна — при котором конечный мир (а не Бог) становится первой реальностью — и об импликациях этого обращения см., например [154, Р. 61].

Шлейермахер. Якоби с особенным постоянством противостоял немецкому идеализму (вначале Канту, затем Фихте, затем Шеллингу), обвиняя их, как и вообще современную философскую мысль, в пантеизме и атеизме. Оплакивая то, что виделось ему потерей веры и трансценденции в результате нелегитимного использования философией религиозных архивов, Якоби стремился разоблачить нигилистическое извращение истинной религиозности со стороны немецкого идеализма. В этом его позиция предвосхитила современную христианскую критику модерна — и, кроме того, пролептически внесла вклад в современную фиксацию на разделении религиозного и секулярного. В противоположность этому немецкий идеализм не стремился ни критиковать модерн с точки зрения христианской религиозности (хотя некоторые немецкие идеалисты, особенно поздний Шеллинг, принимали участие в такой критике тоже), ни защищать секулярную философию или секулярный модерн от его религиозных оппонентов. Обе такие позиции лишь воспроизводят бинарность религиозное/секулярное, которую немецкий идеализм стремился поставить под вопрос и спекулятивно деконструировать. Не следует рассматривать немецкий идеализм и как только лишь послепросвещенческий синтез модерна и христианства; напротив, именно их *изначальная* переплетённость впервые становится в немецком идеализме предметом всеохватного генеалогического анализа. Тем самым немецкий идеализм вносит прямой вклад в политическую теологию, критическая и аналитическая сила которой всегда проистекала во многом как раз из теоретизации этой переплетённости и из того вызова, который политическая теология тем самым бросала любым чересчур триумфальным нарративам, будь то секуляристским или религиозным.

Такова конститутивная причина, по которой немецкий идеализм вызывал как раздражение, так и позитивную оценку, притом в равной мере и в «секулярном», и в «религиозном» лагере. Разумеется, критика модерна со стороны немецких идеалистов *может* быть использована как в эксплицитно религиозных, так и эксплицитно секуляристских целях, как часто и бывало. Но именно намеченная здесь траектория — а именно, понимание немецкого идеализма как диагностирующего взаимосвязь модерна и христианства, прослеживающего эту связь генеалогически и теоретизирующего то, что стало известно как тезис о секуляризации, — делает немецкий идеализм важнейшим политико-теологическим архивом и ресурсом сегодня.

Решающий вопрос здесь таков: *что делать* с этим ресурсом? Если цель состоит не в том, чтобы опираться на немецко-идеалистический архив ради нового утверждения христианства или ради укрепления секуляристских нарративов, тогда какого рода использование для этого архива остаётся? Мы видим тут две основные возможные траектории, отличные друг от друга, но в равной мере отталкивающиеся от факта

изначальной конститутивной связи между христианством и модерном. Одна траектория стремится выявить внутри немецкого идеализма ресурсы для артикуляции концептуальных парадигм, вносящих вклад в политическую теологию путём проблематизации бинарности религиозное/секулярное. Другая фокусируется на том, как немецкий идеализм сам оказывается высшим пунктом переплетённости модерна и христианства, чтобы выдвинуть критику немецкого идеализма на этом основании с точки зрения проблематики политической теологии сегодня. Но и в той, и в другой траектории немецкий идеализм предстаёт тем архивом, на который политическая теология необходимо опирается и должна опираться в своём осмыслении модерна и секулярности.

3.3.2 Немецкий идеализм между легитимацией и делегитимацией мира

При этом сам немецкий идеализм также можно рассматривать как заключённый между двумя тенденциями⁷⁵. Первая из них направлена *против* христиански-модернового мира. В послепросвещенческом и послереволюционном контексте немецкий идеализм оказывается важен с политико-теологической точки зрения не только благодаря своему генеалого-диагностическому измерению, но и благодаря его спекулятивной артикуляции имманентности, которая должна быть помыслена как предшествующая всякой трансцендентности и ставящая её под вопрос. Немецкий идеализм создаёт разнообразные концептуальные парадигмы имманентности, несводимые к (христиански-модерновому) миру. Эти парадигмы имманентности, к которым христиански-модерновый мир закрывает доступ, маркируют то, что способно делегитимировать этот мир и подорвать его концептуальные логики. При таком неортодоксальном подходе к немецкому идеализму он оказывается несводим к философии субъекта, отчужденного от мира, и к структурам разделения и диремции, которые в свою очередь требуют для своего преодоления консервативных логик синтеза, примирения и целостности, характерных для христиански-модерновой парадигмы. Традиционные прочтения немецкого идеализма упускают из вида, что немецкий идеализм стремится не только помыслить преодоление разделения в некое единство (преодоление, укоренённое в самом факте разделения и стремящееся подвести всё под всеобщее), но и разным образом поставить под вопрос и подорвать саму структуру разделения как конечный горизонт реальности. В свои наиболее радикальные моменты немецкий идеализм теоретизирует то, что не может быть вписано в христиански-модерновый мир — в частности, такие понятия как «ничто», «хаос», «блаженство» или

⁷⁵ Подробнее см. [138, Р. 16–28].

«безразличие» [153]. Все эти понятия именуют то, что не является ни имманентным миру, ни трансцендентным по отношению к нему, но своего рода радикальную имманентность, подрывающую само устоявшееся распределение имманентности и трансцендентности. Возникающая отсюда картина посткантианской мысли — это *ряд экспериментов с имманентностью*, противостоящих тем логикам, которые структурируют христиански-модерновый мир (разделения и единства, частного и всеобщего, будущности и трансцендентности).

Такого рода имманентность несёт в себе не просто отказ от того, каков мир сейчас, но и «нигилистическую» угрозу демонтажа самих структур, поддерживающий как религиозные, так и секулярные авторитеты и суверенитеты. Понятие абсолюта в немецком идеализме тесно связано с утверждением того, что не является ничем в мире, и даже того, что есть некоторого рода *ничто* по отношению к миру, ускользающее от любых логик данности мира или любой абсолютизации мира и его сил. Эта связка имманентности и отказ от подчинения миру в немецком идеализме не осталась незамеченной современниками. Так, Якоби, с его приверженностью трансцендентности, верно почувствовал угрозу для трансцендентности со стороны немецкого идеализма, когда отождествил немецкий идеализм одновременно со спинозизмом и с нигилизмом. Не сумев понять метафизической новизны немецкого идеализма, он стремился свести его к простой фантазии «эгоистического», сугубо субъективного *Я*, к «воле, которая ничего не волит» и потому всё редуцирует к ничто [155, Р. 515]. Этому Якоби противопоставлял «истину», или Бога, как «внешнее», или трансцендентную реальность, поддерживаемую верой — в конечном счете верой во внешнее и тем самым в мир и его онтологический приоритет над ничто, отторжением, разрывом. Так и Жан Поль видел в идеализме и романтизме «беззаконный, капризный дух нашего века, который хотел бы в своем эгоизме уничтожить мир и вселенную, чтобы расчистить место для одной лишь свободной игры в пустоте» [156, Р. 32]. Или, как Якоби это кратко сформулировал, «У человека есть один и только один выбор: Ничто или Бог» [155, Р. 524].

Немецкий идеализм действительно часто делал выбор в пользу ничто. Это, однако, не обязательно означало выбор в пользу субъективного или превращение капризного субъекта во всемогущего Бога, как тенденциозно заявлял Якоби. Даже ранний романтизм — на пике того, что часто считается его субъективизмом, — не считал логику художественного творения субъективной в этом узком смысле [157], [158], [159]. Связка нигилизма и спинозизма (как философии безличной имманентности) осталась непромысленной у Якоби, пусть он и был тем, кто обвинил немецкий идеализм и в том, и в другом.

Пример Шеллинга здесь централен. Уже в 1795 году, за несколько лет до открытого письма Якоби о фихтевском нигилизме, Шеллинг провозгласил волю, которая ничего не волит — не-волю, без опосредования или стремления, без экспансии или нехватки, волю, которая предшествует требованиям мира и отказывается от них, — как то абсолютно-Реальное, с чего должна брать начало мысль [160, Р. 104, 109, 122–123]. Эта не-воля была для него не субъективным *Я*, но полным растворением или уничтожением субъект-объектной структуры как отношения, в котором субъект противостоит объекту, *не-Я*, и желает овладеть им. Без такого отношения, основанного на противоположности субъекта и объекта, субъект не может существовать как субъект (возможности) господства, производства и свободы. Философия Канта и раннего Фихте представляла для Шеллинга эту логику — логику отношения-как-разделения, внутреннего и внешнего, а также бесконечного стремления преодолеть это изначальное разделение, стремления, посредством которого мир производится и воспроизводится субъектом в процессе синтеза, а значит, в процессе экспансии конечного разума. («Конечность» означает здесь именно разрыв между субъектом и реальностью, провозглашаемый окончательным и неустранимым.) Радикальный ход Шеллинга состоял в том, чтобы отвергнуть сам этот разрыв, посредством которого производится как субъект, так и мир, и помыслить абсолют как абсолютную бесосновность, как пустоту Реального, которая абсолютно непродуктивна и уничтожает саму возможность разделения и отношения, — помыслить абсолют как то, что Шеллинг позже назовёт абсолютным безразличием (*Indifferenz*), в котором сама логика различия, отрицания и заботы опустошается, становится пустой [151].

Как абсолютно бесосновный (*grundlos*) [161, Р. 96], абсолют утверждается Шеллингом как единственная безусловная точка отсчёта для всякой мысли, которая стремится не абсолютизировать мир, — этот мир, который всегда ещё не совершенен, ещё не нравственен, который откладывает удовлетворение в неопределённое трансцендентное будущее и тем самым воспроизводит разделение и негативность в настоящем. Понятый таким образом, мир должен быть уничтожен, чтобы возникла возможность мыслить иначе, чем диктует его режим реальности и возможности. Как можно показать [153], это «нет» по отношению к миру оказывается атопической точкой отсчёта не только для Шеллинга, но и для позднего Фихте и для Фридриха Шеллинга — для которого это была эксплицитно революционная операция, де-креация мира к хаосу или ничто, к имманентной материальности, исходя из которой следует безразлично конструировать всякий мир и всякую бинарность без того, чтобы оправдывать конструируемый мир как лучший из возможных. Все они, помимо этого, обнаруживали высшее счастье или блаженство в этой атопической операции — не счастье *в* мире, но радость уничтожения мира, или выявления

мира как несвободного и навязанного. Мир лишается основания, чтобы помыслить ничто без отношения к миру или заботы о нём, — чтобы помыслить свободу от мира, в которой мир не возможен и не нужен.

Тем самым диагноз нигилизма, выдвинутый Якоби, одновременно подтверждается и обращается. Как формулирует это Шеллинг в своих «Афоризмах» 1806 года, полемически подхватывая обвинение со стороны Якоби, «учение об абсолюте [есть] учение об абсолютном ничто». «Действительно», — продолжает Шеллинг, мобилизуя ничто против якобианского внешнего мира, но также и против кантовско-фихтевской логики синтеза, основанной на разделении субъекта и объекта, — «[это] учение об абсолютной ничтожности вещей», лишаящее основания то, что догматически «казалось ему [т.е. Якоби] воплощением реальности» [154, Р. 61]. Структура трансцендентности, в которой существует якобианский субъект веры (в Бога и в мир), здесь демонтируется, чтобы раскрыть имманентность, которая не функционирует через разделения, объявляемые миром неустранимыми. Тем самым идеализм превращается в спинозизм — но спинозизм не мира, а *ничто*, или того, что предстаёт как ничто с точки зрения мира и что представляет собой то имманентно-Реальное, с чего должна начинаться мысль. Это абсолютно-Реальное маркируется полным коллапсом всех структур и опосредований мира. Начиная с 1795 года Шеллинг постоянно настаивает на том, что абсолют не может быть опосредован (и тем самым не может быть синтезирован), но может быть лишь ничем (*Nichts*), «ничем вообще (=0)» с точки зрения мира. В этом имманентном ничто мир оказывается полностью *vernichtet* [160, Р. 109, 119, 122].

В такие моменты, вместо того чтобы бояться ничто, как его боялся Жан Поль в своей реакции на его видимое беззаконие, немецкий идеализм утверждает ничто, чтобы имманентно начать с точки зрения ничто, абсолютного блаженства, абсолютного безразличия. В результате этого начальной операцией идеализма становится полная приостановка и даже аннигиляция мира, его утвердительно сведение к ничто или хаосу — своего рода а-позиция, атопическая точка зрения, которую должен занять спекулятивный мыслитель. На этой точке зрения отвергается любая данность мира, любая бинарность, через которую мы привыкли смотреть на мир (например, бинарность субъекта и объекта, но также и высшего и низшего, возможного и действительного, частного и всеобщего, конечного и бесконечного) [162]. Утвердить эту точку зрения как нечто первичное — значит выявить мир как вторичный, навязанный и производный, вместо того чтобы догматически считать его необходимым и непреодолимым горизонтом реальности.

Даже фигура субъекта, отчуждённого от объективного мира, которым субъект стремится овладеть (и который в свою очередь угрожает пересилить субъекта), оказывается

основополагающей только в результате конституирования объективности как области, оторванной от субъективности. Мыслить иначе, чем в категориях конечности, не значит непременно впасть в гордыню субъективности или переступить через якобы непреодолимые границы субъекта. Речь идёт о том, чтобы отвергнуть сам дискурс конечности как укоренённый в конституировании реальности, отделяющей субъекта от объекта и запирающей их внутри круга, в котором они должны бесконечно вертеться. Вместо того, чтобы оставаться внутри этого круга и воображать себе некое всеобщее целое, которое синтезировало бы внутри себя все разделения, возможно, стоит отказаться от (идеи о легитимности и неизбежности) самого акта учреждения такого режима реальности. Поступить так — значит обнажить начало спекулятивной мысли в акте уничтожения мира, или его утвердительно-сведущего сведения к ничто [153].

Но внутри немецкого идеализма сильна и противоположная тенденция. С одной стороны, в качестве ряда экспериментов по деабсолютизации и делегитимации модернового мира, немецкий идеализм может быть мобилизован, чтобы помыслить то, что лишает основания доминирующие христиански-секулярные логики и не может быть вписано в них. С другой, даже в тех случаях, когда немецкий идеализм стремится помыслить нулевую точку, предшествующую конструированию мира, его следующий ход слишком часто состоит в том, чтобы *ре-конструировать* мир начиная с этой нулевой точки, тем самым оправдывая его — оправдывая модерновый, христиански-европейский мир. Это особенно видно в философии истории немецкого идеализма. Там путь абсолюта проходит через всемирную историю, оправдывая её как образ абсолюта и необходимую траекторию его откровения. В этой своей части посткантианская мысль не только открывает возможность мышления некоторой радикальной имманентности, но и вновь закрывает её тем, что смыкает её обратно с траекторией модернового мира в философии модерновой субъективности, истории и государства.

Так, у Фихте точка зрения наукоучения смещает целиком мир как он есть и, с точки зрения догматической философии, оказывается «учением о ничто», поскольку отказывается мыслить мир как конечный горизонт реальности. В этическом регистре кульминацией этого выступает идея блаженства как отказа от логик господства, подчинения и «ещё не» истории. Но в то же самое время, и начиная с той же точки отсчёта, Фихте стремится помыслить необходимость движения истории (и его кульминацию в христиански-европейском модерне) как движения раскрытия Бога в истории и в мире. Мир, а вместе с ним государство стремятся раствориться в блаженной божественной жизни — но это стремление необходимо проходит через христианство и через модерновую европейскую историю как (на данный момент высшую) точку в движении к этой конечной цели. В этом, можно

сказать, состоит напряжение между фихтевским «Наставлением к блаженной жизни» 1806 года и его «Основными чертами современной эпохи», опубликованными в том же году. Первое произведение мыслит блаженство, непродуктивность и несuverенитет — в то время как второе использует их для оправдания негативности истории (включая колониальное и государственное насилие) как составной части движения к завершающей эпохе, в которой блаженство будет наконец реализовано и угнетение прекратится.

Это напряжение и это вписывание имманентности в теодический проект оправдания (христиански-модернового) мира в целом характерно для того, как немецкий идеализм последовательно позиционирует ничто или блаженство как конечную точку мирового процесса, тем самым, так сказать, идеализируя мир как он есть. Шеллингу это также свойственно. Его поздняя работа, «Изложение чисто рациональной философии» (1847–1852), в этом отношении особенно эксплицитна. Мир по Шеллингу должен претворить в действительность всю тотальность возможного до её полного истощения — а философ должен проследить логику этого претворения в действительность во всемирной истории. Эта история следует естественной логике *Stufenfolge* (последовательности ступеней), в которой высшее вбирает в себя и подчиняет низшее, тем самым всё ближе подбираясь ко всеохватному «органическому» единству. Эта натурализация иерархии и прогресса распространяется Шеллингом на европейскую колониальную историю, тем самым сливаясь с модерновой логикой расизации. Шеллинг говорит в этой работе о «низших» расах как служащих только лишь возможностью для «высшего» — расовая логика, утверждаемая им попросту как естественное и необходимое положение вещей. Согласно этой концепции, низшему суждено отмереть естественным путём при контакте с высшим (что иллюстрируется Шеллингом на примере исчезновения «американских туземцев») — или быть использованным высшим (как при транспортировке рабов в Америку), посредством чего низшее спасается от всемирно-исторического забвения и ему даётся возможность стать частью чего-то более высокого — стать частью самой логики возможности [163, Р. 509, 513–515]. Сродни тому, как это происходит у Фихте, философ должен здесь отвергнуть все разделения и помыслить их растворение в блаженстве, в котором нет суверенитета или господства, — но в то же время, чтобы помыслить это блаженство как конечную цель истории, философ должен помыслить путь к этому не-угнетению как необходимо проходящий *через* угнетение, и притом в его исторических формах, кульминацией которых выступает христиански-европейский модерн.

Эти два хода — мышление имманентности, отвергающей угнетение, суверенитет и «ещё не», с одной стороны, и позиционирование этой имманентности в качестве телоса мира как ещё не нравственного, ещё не свободного, ещё не целиком божественного, —

следует одновременно разделять и ухватывать в их совместности внутри немецкого идеализма. Это, можно сказать, то, что случается, когда ничто, блаженство и радикальная имманентность вписываются в мир как логику возможности, в путь его исторического развития, претворения в действительность и прогресса: своего рода сворачивание имманентности в одно с миром модерна. Немецкий идеализм разрывается между тем, чтобы не абсолютизировать мир, утверждая то, что отвергает и даже уничтожает мир, — и тем, чтобы помыслить мир как он есть, отождествляя логику мира с логикой идеального и тем самым оправдывая мир. Это напряжение характерно для послепросвещенческого и послереволюционного момента, когда модернити одновременно достигает кульминации и, так сказать, обнажает свои трещины. Христиански-модерновая парадигма тут одновременно достигает вершины и перестаёт быть самоочевидной, становясь (теоретической и генеалогической) *проблемой* для мысли. Это делает возможным беспрецедентный ряд экспериментов по деконструкции мира или лишению его основания, но это же ведёт к тому, что немецкий идеализм стремится прочно удержаться за мир модерна и обосновать его. Совершая первое всеохватное усилие по рефлексивному промысливанию генеалогических оснований модерна, немецкий идеализм в конечном счёте их оправдывает, тем самым оправдывая сам проект модерна и постигая себя как его часть.

Можно ли вообще помыслить мир, не оправдывая его? Возможно ли помыслить, с одной стороны, имманентность, которая бы имманентно отвергала мир, а с другой — сам мир как режим реальности, через который субъекты модерна необходимо должны пройти, даже если они утверждают антагонизм по отношению к нему? Как следует помыслить то, к чему христиански-модерновый мир закрывает доступ? Как помыслить действенность (или бездейственность) этого *иначе, чем мир*, без впадения обратно в логики восстановления, синтеза, претворения в действительность или всеобщности? Как именно следует начинать с нулевой точки радикальной имманентности — или как оставаться в этой точке, одновременно отдавая должное жертвам и исключениям мира? Вопросы, которые немецкий идеализм во всей своей противоречивости и амбивалентности завещает политической теологии, многочисленны — и остаются центральными для её будущего.

4 Социологическая критика когнитивизма: теоретическая и прикладная

4.1 К общей постановке проблемы

Отношение социологии к когнитивным наукам прошло несколько этапов, и здесь легко проследить параллель с отношением социологии к политической теологии. Для социологии в принципе — а в особенности в эпоху ее наиболее заметных амбиций — характерно стремление к тому, чтобы сделать социологизм тотальным, то есть от объяснения социального социальным (как этого требовал Дюркгейм) перейти к объяснению несоциального социальным. Одно дело — исключение психологических или природных факторов из социологического объяснения. Совсем другое дело — объяснять психологию или природные явления через социальное, то есть в известном смысле усматривать в них артефакт или подвид социального. Одними из первых в этом направлении двинулись уже основоположники классической социологии. Однако в последней трети XX в. этот социологический взгляд на положение дел сталкивается уже с совершенно иной ситуацией. Своей знаменитой книге о социальных ландшафтах сознания [164]. Э. Зерубавель предпосылает эпиграф из Карла Мангейма, в «Идеологии и утопии» (1927) писавшего, что отдельный человек, индивид, строго говоря, не мыслит, а участвует в процессе, который творит его социальная группа. Правда, продолжает Зерубавель, «когнитивный индивидуализм» все еще доминирует в популярных представлениях о мышлении, однако наука, в основном, решительно его отвергает. Это не столько победительное, сколько тревожное заявление.

Когнитивный индивидуализм исчезает, дискредитирует себя вместе с романтическим пониманием индивида. Когнитивные науки исходят из представлений об универсальной природе мышления, но это не значит, что они заинтересованы только общим и не хотят видеть никаких различий. Дело обстоит более серьезно: «То, что они почти исключительно занимаются тем, что обще в области когнитивной человеческим существам, мешает исследователям-когнитивистам даже просто обратиться к тем главным когнитивным различиям, которые не являются результатом фундаментальных биологических различий, например, между нормальными взрослыми и детьми, или повреждений головного мозга, старческого слабоумия или задержек в психическом развитии. Отсюда для них следуют весьма серьезные проблемы, так как мы, конечно, не можем тем же самым способом, каким мы обычно противопоставляем человеческое или животное познание (или познание взрослого и ребенка), провести различие между древнеримским и современным воззрениями на мир (или тем, как смотрят на искусство

либералы и консерваторы) и приписать его, например, какому-то ключевому различию в их генетике или психологии мозга» [164, Р. 3–4]. Зерубавель остроумно и очень точно указывает на слабость этих дисциплин, которая состоит в том, что они игнорируют именно то, что изучают культурные антропологи и социологи, а именно, *социальное измерение познания*. Таким образом, заключает он, наука о мышлении должна включать в себя и *когнитивную социологию*. Поскольку все мы являемся индивидами, социальными существами и, в общем, людьми (видимо, биологическим видом), нужен интегративный подход [164, Р. 6–7]. Зерубавель не учитывает, однако (или, во всяком случае, не акцентирует это настолько внятно, чтобы ослабить умеренный, компромиссный характер своего предложения), что когнитивные дисциплины, подобно социологии в начале ее публичной карьеры, имеют тотализирующее притязание, то есть стремятся быть не одним из возможных и нуждающихся в корректировке подходов, но универсальным объяснением всего, а следовательно, несмотря на тактические маневры, никогда не смогут ужиться с социологией, у которой в анамнезе есть то же самое. Это, впрочем, прекрасно видно в ходе дальнейшего изложения в его книге. «Общество не только воздействует на то, что действительно входит в наши умы, но влияет и на тот способ, каким [это содержание] потом организовано у нас в головах. Иными словами, оно также воздействует на то, каким способом мы классифицируем мир. Подобно фокусированию и восприятию, классификация тоже является универсальным ментальным актом, который мы все совершаем как человеческие существа» [164, Р. 53]. Ничего особенного в этом высказывании нет. В сущности, так мог бы написать и Дюркгейм за восемьдесят с лишним лет до Зерубавеля, а вслед за ним и Мери Дуглас, некогда очень определенно характеризовавшая свой знаменитый труд «Чистота и опасность» (1966) как опыт по социологии восприятия. Мало того, с этим могли бы согласиться и Мишель Фуко периода своих изысканий по археологии знания и историческому априори, и Эдвард Холл периода работ над «молчаливым языком культуры». Зерубавель, с которым мы как социологи готовы были бы согласиться, предлагает некую инварианту социологического подхода, которая представляет в нашем случае интерес именно потому, что является не социологическим высказыванием *per se*, но попыткой ответа на притязания когнитивистов — убедительной, быть может, для самих социологов в силу тех самых социальных причин, той самой незаметной работы «сознания группы», о которой он хорошо осведомлен. Однако в качестве публично выраженной позиции против когнитивизма это высказывание звучит достаточно слабо именно потому, почему сравнительно более слабыми на фоне политической теологии оказываются подходы социологии знания. Когнитивисты не всегда удачно, но решительно атакуют социологов на их собственном поле и ставят под сомнение

сам способ социологического мышления, добираясь до самой его сердцевины. Кратко покажем это на одном более современном примере, не касаясь новейших дискуссий.

Риккардо Виале в двухтомном труде о методологическом когнитивизме атакует социальные науки следующим образом. Он принимает, на первый взгляд, многие из объяснительных принципов социальных наук. Все в порядке, пишет он, пока социальные науки изучают финансовый рынок, иммиграцию, политические выборы и т.п. Здесь мы видим, как результаты индивидуальных действий отдельных людей собираются вместе, аккумулируются. Но тяжелой ошибкой является ориентация только на статистические, коллективные результаты. Надо отказаться от множественного числа, говорит он, потому что мы должны понять, что происходит с мотивацией индивидуального действующего. Это будет вполне в духе классической социологии, будь то Вебера или Дюркгейма или даже Маркса. Конечно, социология и антропология наших дней стараются показать значение культурных и социальных различий между людьми, то есть, иначе говоря, приписать решающую роль культуре и картине мира. Однако это ошибка. «Множество данных показывает, что когнитивные способности зависят от знания, экспертизы и прагматических потребностей. Эти фактора могут уменьшить или даже, в некоторых случаях, нейтрализовать культурные различия когнитивных способностей. Это хорошо известно в когнитивной антропологии. Образование может легко сформировать когнитивные установки, транскультурно делая их сходными между собой. А способность решения проблем гораздо сильнее в сценариях реального мира, привязанных к конкретным прагматическим контекстам и практическим нуждам, чем это бывает при решении абстрактных задач» [165, Р. 48].

Это, как мы видим, прямой и решительный ответ культурным детерминистам, но также и вообще социальным детерминистам. Это оспаривание социологизма, которое ни в коем случае нельзя считать психологистическим. Здесь другая логика, угрожающая, в некотором роде, также и социальное объясняется не социальным, а тем, что при решении практических задач связи причин и следствий у людей во все эпохи и во все времена схожая, а если сходства нет, то его можно преодолеть образованием и воспитанием. Мы легко видим здесь теоретически совершенно неудовлетворительный ход. Из того, что один культурный механизм мотивации можно заменить на другой, вовсе не следует, что такого механизма нет, а следует только, что он работает иначе, чем закон природы. Или еще точнее: если культурный детерминизм производит объяснения наподобие того, что ускорение свободного падения приводит в отсутствие силы трения и прочих факторов к определенным траекториям движения, то ответ в духе того, что при наличии силы трения или иных факторов траектория изменится, ничуть не опровергает первый постулат. Но

Виале это не смущает. На помощь себе он призывает Вебера и Дюркгейма. Смысл его аргумента такой. Если действующий действует на основании мотивов, которые объективно рациональны и воспринимаются как таковые и действующим, и наблюдателем, то понимание вообще не составляет трудности. Но если мы видим, что основания у него недостаточно рациональны в смысле науки (Виале использует немного другие термины, но их передача на русский здесь затруднена), однако в целом хороши, то есть дают желаемый результат, то это все равно «хорошие основания», и так считает и действующий, и тот, кто за ним наблюдает. Действительно, эффективность действия и рациональность оснований — не одно и то же, и вряд ли — тут Виале прав — в этом стал бы сомневаться Макс Вебер. Но редукция многообразных измерений оснований действия к голой эффективности, конечно, означает существенное обеднение познавательного потенциала самой науки [165, Р. 254]. Очевидно, что попытки оспорить такой подход на его же собственном поле хотя и буду продолжаться, обречены на неудачу. Здесь мы имеем дело со своеобразной комбинацией культурно (западной культурой) обусловленного и предписанного способа идентификации индивидуального действия и его эффективности, с одной стороны, и вмененной психологии такого действия с другой. Если оценивать результативность такого подхода опять-таки в критериях упрощающей когнитивной психологии эффективности, выхода из этой ловушки не будет.

В нашем исследовании мы пошли другим путем. У социологии все еще есть собственные ресурсы, которые зачастую недооцениваются не только ее критиками, но и ее сторонниками. Теоретическая критика когнитивизма не должна ограничиваться (хотя и не может игнорировать) проблематикой «когнитивных универсалий». Речь должна идти именно о социологически релевантной альтернативе, которая точно так же проникает в самое сердцевину когнитивистского подхода и показывает его принципиальную несостоятельность, невзирая на амбиции и отдельные успехи.

4.2 «Cogitamus ergo sum» vs «Cogito ergo sum»: современная критика когнитивистского редукционизма в социологии

«Мы мыслим, следовательно, — я существую»: так предлагают переформулировать известную картезианскую максиму сторонники акционизма — одной из методологических альтернатив когнитивизму⁷⁶.

⁷⁶ Ссылаясь на Эда Роуза [166, Р. 234], Г. Гарфинкель предлагает вместо картезианского изречения «We think, therefore I am», подчеркивая коллективную природу самого процесса мышления и рационального рассуждения; мышление как коллективная практика имеет результатом саморефлексию. «We think» — это, по Гарфинкелю, «слабое название для живой повседневной упорядоченной

Сразу стоит сказать, что, несмотря на все попытки радикальных акционистов (каковыми здесь именуются этнометодологи) избавиться от трактовок социального в терминах ментальных или когнитивных структур, они сами попадают в ловушку «методологической иронии», когда свои возражения вынуждены формулировать посредством «рефлексивности», «интенциональности», «целенаправленности», «индексичности» и т.п.

Постараемся дать предельно обобщающее определение того, что же такое методология когнитивизма, — определение, которое могло бы соединить все направления когнитивизма, или выделить в них нечто главное (поскольку это не одно какое-то заданное течение; социологи различают три или даже четыре разновидности когнитивизма). «Когнитивизм» в социологии — это методология объяснения/понимания человеческого поведения и «социального» в целом, в которой центральное место в объяснении отводится, так называемым, «ментальным» состояниям, имманентным «сознанию» (*mind*). В свою очередь эти ментальные состояния могут быть выстроены в некоторую ментальную «архитектуру», в которой мы можем различать отдельные дискретные элементы (как то: логический вывод, память, интенция, мотив), поддающиеся описанию и *измерению*.

Если давать когнитивизму более узкое определение, можно сказать, что когнитивизм (в социологии) утверждает: смысл действия, и сам процесс смыслообразования можно редуцировать к значению функций сознания, и ментальные структуры как раз лежат в основе этой деятельности под названием «смыслообразование».

В чем обвиняют (в самых общих чертах) когнитивизм? Прежде всего эти обвинения касаются философских оснований когнитивизма, а именно — картезианского разделения на субъект и объект познания, на субъект и объект в процессе *cogito*. Отсюда все производные дихотомии — деление на природу/культуру, внешнее/внутреннее, тело/сознание и т.д. Обвинения касаются того, что в этих дихотомиях, (а коль скоро они сделаны, то сделаны они неспроста), следующим шагом является перенесение акцента в объяснении наблюдаемых событий — актов, феноменов — на когнитивную сторону. Если речь идет о социальных фактах, то на когнитивную сторону интерсубъективного формирования этих действий и действующего. Логика переноса примерно такова: если «факт» — это результат наблюдения и фиксации его наблюдателем, то следует заняться наблюдателем, который производит наблюдение, основным же средством такого

деятельности». Энн Роулз [167] справедливо прослеживает истоки этих рассуждений до дюркгеймианских исследований, рассматривающих самоубийство не как индивидуальное психическое переживание по своей сути, но как социальный факт, и выводящих рациональное индивидуальное сознание из отлаженной групповой практики.

производства выступает сознание наблюдателя. Вот с этого и следует начинать! Такого рода логика и становится предметом критики со стороны акционистов.

При этом, естественно, основные обвинения касаются того, что когнитивисты недооценивают тело, материальную среду, связи действия с этой средой, эмерджентность действия и т.д. В конце концов, сюда же можно присовокупить и недавнее известное многим обвинение когнитивистов в том, что они недооценивают «гибридность» и «комплексность» действующего (это я отношу непосредственно к Дж. Урри [168]).

Когнитивизм как методология формировался, как известно, в противоположность бихевиоризму, причем бихевиоризму в его крайне позитивистских, скиннеровских терминах, редуцировавшему смысл действия и, соответственно, объяснение действия к реакциям на внешний стимул, на среду. При этом не смотря на яростные споры, на резкую критику, общим оставалось это картезианское основание деления на внешнее и внутреннее: внешнее — среда, и внутреннее — сознание; на бинарные оппозиции «субъект/объект» — «природа/культура»; «действие/структура»; «индивид/общество» и т.п. Современная социологическая критика когнитивизма препарирует его методологию на три части⁷⁷. Во-первых, это собственно «когнитивизм», так называемая *cognitive theory of mind*, которую предложил в 1960 году известный неопрагматист Хилари Патнем [169], и которую вслед за ним развивал целый ряд когнитивистов; в результате была сформирована теория, под названием *computational account of reasoning*. Речь шла о том, что в крайне позитивистских формах эту архитектуру сознания можно изучать в духе логического позитивизма.

Это значит — выделять элементарные, дискретные, неделимые элементы этой ментальной архитектуры, которые в целом представляют собой ментальные состояния, и рассматривать эту «головную работу ума» (по выражению Й. Дицгена) как основной вид деятельности, на котором как на основании зиждется вся остальная деятельность, как бы мы ее ни классифицировали — как действия, поведение или поступки. *Computational account of reasoning*, или так называемая *CAR-theory*, объясняет суть когнитивизма как вычислительную модель сознания.

Кроме вычислительной модели сознания критике подвергается, во-вторых, уже классический, хорошо известный со времен Дюркгейма и его борьбы против психологизма,

⁷⁷ Мы сознательно опускаем из этой классификации хорошо известную разновидность «наивного» когнитивизма, когда исследователь особым достоинством своей методологии считает отсутствие «заведомого представления о результате исследования» (а вместе с этим и операционализации понятий, структуризации объекта исследования, детализации процедуры исследования и прочих «позитивистских» изощрений). Ставка в этом «творческом» методологическом подходе логически примитивна и сделана на особое, имманентное, качество исследовательского сознания, в которое встроена «теоретическая оптика» наблюдения, благодаря которой эмпирические находки и теоретические открытия будут, как из черного ящика, выскакивать из сознания исследователя, оказавшегося в «поле» и вставшего в позицию «наблюдателя».

психологический редукционизм, или сведение, редукция социальных явлений к индивидуальным, психологическим.

При этом, разбираясь в социологической критике когнитивизма, следует отличать эту критику от критики этого же когнитивизма с точки зрения философии как общей методологической основы социальных наук. В философии когнитивизм, в особенности вычислительная модель сознания, подвергается критике феноменологами. С другой стороны, социологическую критику когнитивизма стоит отличать от критики со стороны современных бихевиористов. Здесь, как правило, представители естественных, биологических наук — нейрофизиологии, физиологии высшей нервной деятельности и т.д. В-третьих, социологическую критику когнитивизма следует отличать от внутренних «разборок» самих когнитивистов, среди которых есть более радикальные сторонники вычислительной теории, есть сторонники так называемой теории «распределенного сознания», то есть сознания, экстраполированного, или распространяемого на объяснение интересующей субъективности. К разряду собственно внутрикогнитивистских разногласий относятся известные эксперименты Дж. Серля [170], [171], [172] с его китайской комнатой и посланием в иероглифах, критика с точки зрения гуманистической или холистской психологии в духе Г. Дрейфуса [173], [174], и критика с точки зрения оснований математики, которую предлагает Р. Пенроуз [175], который критикует эту компьютерную модель сознания с точки зрения компьютерной науки как науки математической.

Изначально (в «классическом» исполнении) социологическая критика когнитивизма выступает как дюркгеймианские попытки элиминировать психологический редукционизм из методологии социальных наук с последующей аналитической реификацией «социального факта» и внедрением социологизма. Уже эта форма критики когнитивизма оказалась подвержена «методологической иронии»: формально-теоретическое отрицание психологических объяснений и описаний в интерпретации социального факта не исключает их «вспомогательного» практического использования.

Современная социологическая критика когнитивизма в наиболее развернутом виде, в наиболее явно выраженном противостоянии и, пожалуй, в наиболее агрессивной форме представлена в этнометодологических дебатах о когнитивизме. Этнометодологи сводят свои «тезисы против когнитивизма» к следующим:

«Сознание» (mind) и производные от него концепты — это всего лишь теоретические реификации, или же — просто слова обыденного языка; ментальные состояния имеют своим локусом не физическое (мозг) или ментальное (сознание) образование как производящее начало, но действующего индивида; «мысли», «восприятия», «мечты», «сознание» — реляционные конструкторы, не обладают ни логической, ни онтологической

независимостью; реификация ментальных концептов достигается гипертрофированным обобщением понятий обыденного языка, используемых в конкретных контекстах («глобализация экспланандума»); гипостазирование мозга как материального свидетельства онтологической независимости сознания не обоснованно, равно как и переход от нейрофизиологии к вычислительной теории сознания (СТМ); память как когнитивистский конструкт (хранение и переработка информации — его основные функции) в СТМ лишена индивидуации; неверна трактовка поведения, следующего правилам, и самого понятия правил; неверна трактовка проблемы контекста (известной в исследованиях по конструированию искусственного интеллекта как проблема фрейма), не обоснована его формализация и утверждение его логической независимости; игнорируется витгенштейновский аргумента против возможности «приватного языка», непостижимого публично; сомнительна идея о том, что путем экстраполяции можно перейти от механики вычислительных симуляций человеческого поведения к объяснению этого поведения в его изначальной индивидуальной (человеческой) форме.

Это далеко не полный перечень этнометодологических возражений против претензий когнитивизма в социальной методологии [176], [177], [178].

Этнометодологи основывают свои возражения, по большей части, на философии Витгенштейна периода «Философских исследований», и из «Философских исследований» на вооружение берется аргументация против приватного языка. Проследить аргументацию против приватного языка до трактата Аристотеля «О душе» этнометодологи не берутся, но суть этой апории, пересказываемой Аристотелем, они передают достаточно точно. Во второй книге «О душе» Аристотель пишет о том, что возникает вопрос, почему «чувства не воспринимают самих себя, и почему их [органы] не вызывают ощущения без чего-то внешнего... Ясно, что способность ощущения не есть нечто в действии, а есть только нечто сущее в возможности» Чувство не может быть актуально, оно всегда потенциально, оно находится в чистой возможности. Нет чувства самого по себе; у нас может быть чувство жжения, но если нету того, что горит, или того, что жжет, само по себе это чувство не возникает, и мы представить его себе как самостоятельно существующее, не можем. «Ум по природе не что иное, как способность... В возможности ум есть то, что он мыслит, в действительности же его нет, пока он не мыслит... Вообще ум в действии есть то, что он мыслит» [179].

То же самое предлагает нам в несколько упрощенной форме Джефф Коултер, когда говорит, что ментальные состояния и различного рода когнитивные структуры всегда реляционны, то есть они привязаны к определенному внешнему объекту, или же к действию как таковому [176]. Мы можем сказать, что есть чашка кофе; мы выпили кофе, чашка пуста,

она существует сама по себе. Можно перенести это рассуждение в область ментальности, и сказать, что у нас есть мысль о действии. Но если убрать из этой связки действие, сама «мысль ни о чем» подобно пустой чашке существовать не может. Так же и с другими когнитивными состояниями; это реляционные процессы, связанные с приданием формы нашим ощущениям; у Аристотеля чувство — это всегда процесс, его нельзя назвать состоянием, в ментальности нет состояний — одни сплошные процессы и «перетекания» из внешнего во внутреннее. Поэтому жесткое картезианское деление на внешнее и внутреннее, объект и субъект выглядит, с точки зрения этнометодологов, применительно к объяснению социальных фактов и социальных реальностей следует признать абсолютно неэвристичным. Это нечто, вроде умножения сущностей, которые объявляются нами скрытыми, латентными, находящимися где-то там под черепной коробкой и т.д. Всем известно хлесткое утверждение Гарфинкеля о том, что под черепной коробкой мы можем обнаружить, в лучшем случае, — мозги. Но, оказывается, когнитивистам и этого вполне достаточно: если под черепной коробкой есть мозги, значит, ментальные состояния можно привязать к их материальному носителю и генератору — к мозгу. Если у нас есть возможность привязать это к состоянию мозга, или электрическим процессам, которые совершаются где-то там в ганглионарных узлах — замечательно, это упрощает задачу выстраивания этой самой модели сознания, то есть сознание оказывается неким компьютером под черепной коробкой (вы думали, у вас там мозги — нет, у вас там компьютер!).

Далее следует критика постулируемой взаимосвязи между ментальными состояниями и материальными носителями этих ментальных состояний. Как мы можем представить себе ментальные предикаты? Этнометодологи уже не называют их состояниями, поскольку заимствуют из классического прагматизма, скорее всего, у Уильяма Джеймса, из его работ, собранных в «Эссе по радикальному эмпиризму» [180], концепцию так называемых нейтральных данных. Джеймс говорит нам, что невозможно в объяснении действия использовать дихотомии, и рассуждать здесь — о душевных состояниях, здесь — о действиях среды, здесь о действиях, которые, с одной стороны, репрезентируют нам душевные состояния, с другой — репрезентируют воздействие на это сознание среды, и с третьей стороны — связывают эти репрезентации в некое единое целое и дальше преподносят нам это в качестве результата действия .

Как мы можем представить себе эти ментальные предикаты? Не состояния, не структуры, не явления, а именно предикаты; предикаты «мышление», «понимание», «мотив» и т.д., — весь этот вокабуляр, с которым, как правило, работают когнитивисты. Один из когнитивистских ответов на этот вопрос и заключается в том, что представить себе

эти предикаты мы можем как описание состояний мозга, и тогда получаем так называемую компьютерную модель. Репрезентативизм, то есть восприятие работы или ментальных предикатов как реперзентирующих некие соединения внутреннего и внешнего, или как это описывают когнитивисты, фактически приравнивая интенцию, или интенциональные состояния, к отношениям между действиями и символическими репрезентациями ментального состояния. Вот этот репрезентативизм приводит в социологии, в частности, — в социологической методологии, — к трактовке понимания, или того, что понимают и воспринимают обычные люди в своих повседневных практиках, как некоего ложного сознания, мифа, «дезинтерпертации». Они не могут правильно интерпретировать в том числе и свои внутренние состояния, поскольку не в курсе дела, что у них там под черепной коробкой находится, это слишком сложно, они не обладают силой рефлексии, которая, судя по всему, узурпируется когнитивистами, теперь уже как представителями специальной области науки — когнитивной науки.

Реальное положение вещей, согласно этой репрезентационной теории, как правило, скрыто; оно нуждается в интерпретациях. И поэтому, как правило, доступно лишь как ре-интерпретация репрезентаций в обыденных поступках или в обыденных актах действия людей. Получается (и эту критику мы находим уже у Н. Элиаса [181]), что каждый действующий имеет у себя внутри некоего внутреннего человека, некое внутреннее Я, которое он сам до конца не понимает, некоего *homo clausus*'а. Который, в конечном счете, и определяет смысл действия или поступка. Но возникает вопрос, где, собственно, этот *homo clausus* кончается, и где начинается то внешнее, где мы можем провести границу между тем, что мы называем внутренними ментальными состояниями, и состояниями репрезентированными. Известное решение самого Элиаса, которое тоже напоминает ранний прагматизм (в духе, скорее, Пирса), — понятие *hominis aperti*, то есть открытые люди с так называемой внешней структурой своих связей. У Пирса это называлось валентностью, когда мы пытаемся углубиться не во внутренние когнитивные состояния и с их помощью трактовать смысл действия, но стремимся выяснить внешнюю структуру этого действия, то есть с каким количеством других действий, или типов действий, это конкретное действие связано, то есть насколько оно валентно, практически в химическом смысле этого слова.

Противопоставление научного рассуждения обыденному, или научного рассуждения о действии как репрезентации ментальных состояний обыденному рассуждению о действии как о естественном состоянии — это один из методологических принципов, в соответствии с которым теоретик подпадает под магию своих понятий, метафор, как утверждают этнометодологи. Все эти ментальные состояния предполагают трактовку мышления не просто как процесса, который происходит в определенном

контексте «здесь и сейчас», и таким образом и должен препарироваться во всех деталях и *in vivo*, а как Мышления с большой буквы, представляемого дальше как особого рода состояние, которое мы должны анализировать. Иначе говоря, *не наблюдайте Это, анализируйте Это*. Как осуществляется это противопоставление? В несколько шагов: сначала мы получаем из нашего обыденного мышления, понимания или действия Мышление, Понимание и Действие с большой буквы: то есть, сначала мы вырываем то, что собираемся анализировать из так называемого естественного контекста. Дальше этнометодологи подпадают под магию своего собственного понятия и метафоры «естественное»: есть нечто «естественное», существующее в дикой природе социального, а есть то, что вычленяется для целей экспериментирования и анализа. Так вот, это «выдергивание», де-контекстуализация смыслообразования, (смыслообразованием, или осмыслением окружающих событий, предметов, взаимодействий и т.д. занимаются обычные люди, производя социальный порядок), и является первым шагом на пути к когнитивизму. Отделить то, о чем человек говорит, что он думает (предмет его осмысления по его же словам, «я говорю, что думаю то-то и то-то») надо вырвать из того контекста, в котором он говорит, что он думает то-то и то-то, из действительных конкретных обстоятельств, в которых это сказано. Дальше — больше, это высказывание или действие следует отделить от собственно действующего как реального действующего. Действующий сводится, как нам это демонстрирует Парсонс в «Структуре социального действия», к способности целеполагания, к способности когнитивно вычленять цель, мотив [182]. Следующим шагом, после того как мы выдернули это из контекста, становится реконтекстуализация — представление того, что было сказано, как некоторого ментального состояния, как некоторой ментальной структуры; далее следует рассмотреть, с помощью каких процессов в моей голове я дошел до этого высказывания, какой «головной работой ума» это было обусловлено. Иными словами — представить ментальные репрезентации сказанного. Затем эти репрезентации становятся чем-то вроде внутреннего гомункулуса, демона уже не в машине, а в черепной коробке, который выступает в качестве того, кто нам диктует смысл и сам факт поведения. Собственно, самим своим поведением теперь действующий репрезентирует эти состояния, и действия рассматриваются не иначе, как репрезентации: мотив — это то, что обуславливает действие, мотив — скрытая причина действия. Уже в начале 1940-х годов Ч. Райт Милз пытался объяснить мотив лишь как социально санкционированное описание или оправдание, которое приписывается действию *post hoc*, то есть после его совершения, но отнюдь не в качестве причины этого действия. «Мотивы, писал Милз, — это язык описания», это тот язык, с помощью которого мы можем объяснить не действие, а объясняющего действие, то есть объяснение как действие, а не

само действие, которое мы пытаемся объяснить [183] [184]. Главный вопрос, который остается неразрешенным у когнитивистов с точки зрения этнометодологов — как действующие соотносят мотив действия и все ментальные состояния, с одной стороны, со смыслом действия; можем ли мы сказать, что обнаружив мотив или цель действия мы тем самым зафиксировали его смысл; какова практическая логика приписывания мотивов и их предъявления в отношении конкретного действия.

Собственно говоря, это попытка рассмотреть мотивацию как объяснение. С другой стороны, непонятным остается вопрос о том, можем ли мы мотив считать причиной действия, как он соотносится с формально-логическим объяснением действия, где мы объяснение строим на формально-логическом выводе, на силлогизме, с определенными antecedentes и последствиями. У когнитивистов модель действующего — это такой контейнер ментальных референтов — мотивов, интенций, интерпретаций. Они, скорее, рассматривают обусловленные ситуацией нормативные практики так, как если бы они были репрезентациями внутренних операций, которые можно анализировать безотносительно к контексту. То есть здесь уже где-то маячит призрак универсальности когнитивных структур, и, по сути дела, до использования когнитивной науки структуралистами и пост-структуралистами уже совсем не далеко.

В чем заключаются возражения акционистов? Не трудно догадаться, что, исходя из всех вышеизложенных претензий, это возражение, прежде всего, касается основополагающей дихотомии внешнего и внутреннего, действующего и среды. Собственно, акционистская методология стремится удержать золотую середину, или пройти по тонкой линии между, с одной стороны, бихевиоризмом, или логическим позитивизмом как логическим основанием бихевиоризма, а с другой стороны, — когнитивизмом. При более подробном рассмотрении этнометодологических возражений возникает ощущение, что все-таки в этом анти-когнитивистском запале мы имеем определенный перекося в сторону бихевиоризма и того, что Уильям Джеймс называл радикальным эмпиризмом. Никаких так называемых «глобализаций», или обобщений относительно того, что нами не наблюдаемо. То есть, собственно говоря, если мы и можем наблюдать ментальные состояния, то исключительно по их репрезентациям, — не иначе.

Люди и только люди, как пишут этнометодологи, думают, понимают, интерпретируют, а не их некие внутренние составляющие, причем люди, взятые целиком, не только их голова, но и тело с его эргономикой, мышечной деятельностью, стереотипиями, и т.п., тоже не должно сбрасываться со счетов, когда мы рассматриваем такой процесс, на первый взгляд, казалось бы, не требующий тела, как мышление.

Как тогда анализировать действия, и в особенности социальные факты или явления как социальные, на основе каких критериев, если мы радикально отвергаем когнитивистские объяснения как излишние, как умножающие совершенно неэвристическую терминологию? Мы это делаем на основании так называемых сценических критериев поведения. Ссылаясь на того же Витгенштейна, нам говорят, что, если мы не можем объяснить наблюдаемое действие⁷⁸, оно нам не доступно, не понятно, с ходу не интерпретируется, то обращаться нужно не внутрь действующего, а как раз к внешней структуре его действия, к его валентностям. Вот так это логическое, философское утверждение Витгенштейна заимствуется в социологическую методологию.

Постараемся обобщенно представить итог этого спора когнитивистов с акционистами. По сути дела, акционистский вопрос, так принципиально заостряемый этнометодологами, — как устранить когнитивистскую редукцию из социологической методологии, из методологии объяснения собственно социальных фактов — следует, видимо, переформулировать в другой вопрос: в каких пределах могут быть методологически продуктивны когнитивистские понятия и аргументы? Почему нужна именно такая переформулировка этого вопроса? Можно представить здесь несколько оснований; одно из оснований предоставляет нам Гидденс, когда, анализируя «Самоубийство» Дюркгейма [185], по сути дела, показывает неизбежность психологического редукционизма, который Дюркгейм, с одной стороны, отбивает, а с другой — использует как рабочий инструмент. С точки зрения онтологии действия, на которой настаивают этнометодологи, (то есть действия, существующего в своей естественной среде в процессе и в момент его осуществления), и так называемые интерсубъективные, и когнитивные факты как вещи проявляются или сосуществуют в комплементарном режиме. Этот комплементарный режим Гидденс предложил назвать «этиологическим пленумом» [186]. По сути дела, этот «этиологический пленум» есть перефразировка старой доброй прагматической идеи о том, что нет отдельно существующих ментальных состояний и не связанных с ними, или только репрезентирующих их, состояний фактического, физического, внешне наблюдаемого действия или действия как реакции на среду. Все слито в едином потоке, континуальности, где мы имеем дело, (если мы вообще хотим в этом потоке вычленять какие-то отдельные элементы), лишь с этим самым нейтральным данным. Нейтральное здесь подчеркивает непринадлежность этого данного ни к ментальному, ни к материальному. В условиях этого этиологического разнообразия, генетическое, ментальное и социальное сходятся в

⁷⁸ Здесь не следует путать «причину» и «основание» как объяснение действия.

многообразном. Это с точки зрения онтологии. Процессуальное представление о сознании (соединяющем когнитивные, волевые и эмоциональные проявления в действии) предполагает, что оно доступно исследованию только как Действие, активность, а не имманентное человеку состояние. Поэтому и рассматривать его следует в логике и онтологии действия, а не в его «собственной»; логика действия предполагает описания в терминах континуальности, проблемной ситуации, неопределенности. Здесь мы можем говорить о своего рода возвращении к социальному факту как к «вещи», но не в дюркгеймианской трактовке «вещи», а, скорее, в смысле хайдеггеровской фактичности (*faktisches Leben*) [187] и ее «переживания».

С точки зрения гносеологии для социологов не секрет, что предмет их исследований не может быть определен остенсивно, мы не можем показать пальцем на общество, на социальную группу, на социальный процесс или даже на социальный факт «как вещь», мы можем его тысячу раз назвать вещью, но остенсивнее от этого определение этой вещи не станет. Поэтому, так или иначе, рассуждение о смысле, о действии как таковом, и даже о социальном факте как о вещи предполагает когнитивные посылки, конструирование этого предмета. Иначе говоря, поскольку предмет не соотнесен с эмпирическим референтом, для того чтобы его анализировать, мы так или иначе вынуждены его сконструировать, осуществить эту референцию. С другой стороны, сам процесс и методология такого конструирования уже изначально предполагает (и это, собственно говоря, и было первым спором о методе в социологии) эту, как называл ее Авенариус, «принципиальную координацию» субъекта и объекта. Известно, что исследователь, анализирующий социальные явления, факты, вещи сам принадлежит к их «множеству», и по сути дела без рефлексивного усилия установить исследовательскую дистанцию здесь не возможно. Иначе говоря, мы опять возвращаемся к старой доброй дихотомии субъекта и объекта, как только мы попадаем в замкнутый круг принципиальной координации. Следовательно, необходимость исследовательской рефлексии/саморефлексии (см. известный проект Бурдьё по рефлексивной социологии [188]) есть ни что иное как настаивание на этой «методологической иронии». Исследователь социальных фактов (если он наблюдает, а не «умножает сущности») не может постоянно не иронизировать над собой и делать это в отношении самого процесса конструирования и объективирования своего предмета исследования.

4.3 От политики домашней жизни к когнитивизации социального взаимодействия: случай умных колонок

4.3.1 Одомашнивание искусственного интеллекта

Уже несколько лет искусственный интеллект не сходит со страниц газет, журналов и веб-сайтов. Об искусственном интеллекте снимают фильмы, о нем говорят высшие лица государств, его упоминают в рекламе. И хотя в большинстве случаев ожидания (светлые или мрачные), связанные с искусственным интеллектом, слабо связаны с реальностью, различные технологии, в основе которых лежит искусственный интеллект, явно или неявно проникают в повседневную жизнь, меняя привычные способы действия. Сегодня многие цифровые технологии основываются на искусственном интеллекте (или машинном обучении, как предпочитают говорить специалисты, чтобы не создавать завышенных ожиданий относительно «интеллектуальности» подобным систем⁷⁹). С социологической точки зрения искусственный интеллект интересен, конечно, как элемент культурного воображаемого — в перспективе того, как различные социальные группы представляют себе сущность искусственного интеллекта, его возможности и ограничения, как он изображается в медиа и становится элементом дискурсивных практик (см., например [189]). Все это важные элементы современных социальных процессов. Однако у искусственного интеллекта есть и более прагматическая сторона: чтобы оказывать то воздействие, которое от них ожидают разработчики, технологии искусственного интеллекта должны рутинизироваться, становиться знакомой и привычной частью обыденных ситуаций, в которых ими будут пользоваться не только специалисты со специальными навыками, но и обычные люди, решающие повседневные профессиональные или бытовые задачи. Такое обыденное обживание технологий искусственного интеллекта, однако, происходит в обстоятельствах, где реальные практики обуславливаются структурами повседневной жизни и в меньшей степени поддаются контролю со стороны разработчиков, чем содержание культурного воображаемого. Здесь на первый план выходит *культура и политика повседневной жизни*.

«Одомашнивание» машин — давняя фантазия, которая двигала и до сих пор движет разработчиками искусственного интеллекта. Хотя сегодня многие из них призывают не

⁷⁹ Мы будем использовать термин «искусственный интеллект», поскольку он получил наибольшее распространение в качестве собирательного названия определенного класса технологий, но при этом нас не будет интересовать, насколько такое название справедливо и действительно ли это «интеллект». нас интересует взаимодействие с данными технологиями, а не вопрос о том, моделируют ли они особенности какого-либо «естественного» интеллекта.

слишком доверять прогнозам о скором проникновении умных машин во все области человеческой жизни и даже отказаться от фразы «искусственный интеллект» как вводящей в заблуждение, мы по-прежнему сталкиваемся с обещаниями появления «домашних роботов», которыми сопровождается выпуск прототипов или действующих устройств и технологий, основанных на искусственном интеллекте. Некоторые из этих устройств уже покинули лаборатории и проникли в дома обычных людей. Самыми известными из них стали домашние роботы-пылесосы и умные колонки. Хотя роботы-пылесосы вряд ли могут считаться вершиной искусственного интеллекта, умные колонки в полной мере соответствуют тому идеалу, о котором мечтают разработчики, продавцы и сторонники искусственного интеллекта: это бытовые устройства, которые постоянно находятся дома, не требуют специальных навыков для пользования ими и взаимодействуют с людьми посредством естественного языка.

Мы рассмотрим случай умных колонок как нового элемента домашней социальности. Хотя обычные пользователи уже довольно давно сталкиваются с голосовыми помощниками (в смартфонах или компьютерах), пользуются рекомендательными сервисами и разговаривают с телефонными чат-ботами, умные колонки вводят искусственный интеллект в парадигмально повседневную среду — домашнюю обстановку, и максимально упрощают взаимодействие с ним. *Каким образом происходит в этом случае «одомашнивание» искусственного интеллекта? Как искусственный интеллект становится партнером по взаимодействию и опосредует рутинные домашние практики?* Мы рассмотрим эти вопросы, отталкиваясь от ряда подходов в социологии повседневности, прежде всего — этнометодологии. Предметом нашего внимания будут исключительно бытовые практики. Мы остановимся на двух аспектах одомашнивания умных колонок — их включенности в домашнюю культуру и способах взаимодействия с ними. Мы попробуем показать, что *разработчики* умных колонок, хотя они изначально предназначены служить домашним устройством, *игнорируют домашнюю политику, когнитивизируя социальное взаимодействие в доме*, что приводит к сбоям в коммуникации. В своем анализе мы будем отталкиваться от данных, полученных в рамках других исследований, и от собственного опыта пользования умной колонкой. Хотя автоэтнографические данные не будут эксплицитно упоминаться в тексте, они будут лежать в основе многих наблюдений, касающихся повседневных практик использования умных колонок.

Но прежде, чем приступить к рассмотрению особенностей одомашнивания умных колонок, необходимо остановиться на специфике социологического интереса к взаимосвязи между домом и технологиями и, в частности, умными колонками.

4.3.2 Дом и технологии

Дом был важным, но парадоксальным объектом изучения в социологии на всем протяжении ее истории. С одной стороны, дом заставляет проявиться многие аспекты социальной жизни, связанные с центральными вопросами социальных наук: соотношение работы и досуга [190], общественное разделение труда [191], структура гендерных [192], [193] и классовых [194] отношений в обществе, процессы социализации [195], хозяйственная деятельность [196], родственные и семейные отношения [197], представление себя другим [198], символическая организация памяти и идентичности [199], [200] и т.д. При этом дом был своеобразным идеалом, в котором воплощались как обыденные, так и исследовательские представления о совершенной жизни [201]. С другой стороны, дом слишком легко не замечается, становясь для социологов экраном, на который проецируются другие, скрытые для невооруженного взгляда процессы и механизмы. Например, в известном приложении к книге «Практический смысл» — «Дом, или Перевернутый мир» — Пьер Бурдьё рассматривает дом как «микрокосм, организованный в соответствии с теми же оппозициями, которые организуют универсум» [202, С. 528]. И даже если дом противопоставляется окружающему миру как особая область порядка, он все равно отражает этот мир, пусть и в перевернутом виде.

Социологи, которые не рассматривали дом как проекцию социальных кодов и практик, обращали внимание на то, что он представляет собой особое пространство повседневной жизни, в котором осуществляются определенные практики, которые сложно или невозможно встретить в других местах [203]. Это, в первую очередь, практики *социальных взаимоотношений* (интимных, родственных, дружеских), которые принято относить к области «приватного», в противоположность «публичному», но также — что важнее для нашего исследования, — *технологические* практики. В той мере, в какой дом аккумулирует в себе определенные формы деятельности, они всегда имеют специфические материальное воплощение, в том числе — технологическое. Домашние практики заставляют инженеров и дизайнеров находить новые технические решения для их осуществления (например, разогрев еды и стирка белья радикально изменились в результате появления микроволновой печи или стиральной машины), но также сами оказываются производными от новых технологий, проникающих в дома и создающих соответствующие практики. Эта *связь между домом и технологиями, впрочем, зачастую ускользает от внимания исследователей*. Поставленный Дебби Хиндус в 1999 году диагноз

(«...технологии в домах получают мало внимания в исследовательском сообществе» [204, Р. 199]) по-прежнему остается справедливым.

Цифровые технологии, разумеется, не обошли дом стороной. Как только начали появляться вычислительные машины, способные решать не только узкоспециализированные задачи, многие увидели их потенциал для радикального преобразования домашней жизни. Наиболее полное воплощение эти ожидания получили в идее *умного дома*, которая до сих привлекает как разработчиков, так и обычных пользователей. Согласно определению Фрэнсис Олдрич, умный дом — это «жилище, оснащенное вычислительно-информационными технологиями, которые предвосхищают и реагируют на потребности жильцов, обеспечивая им комфорт, удобство, безопасность и развлечение посредством управления технологиями внутри дома и связи с внешним миром» [205, Р. 17]. И хотя воплощение этой мечты оказалось не таким простым, как представлялось первоначально, различные элементы умного дома уже с нами, включая умные термостаты, умные лампочки, умные замки, умные жалюзи, умные чайники, умные холодильники и, конечно, умные колонки. Умный дом является по своей природе социальным, поскольку этим домом следует управлять, и он должен «реагировать на потребности жильцов», прежде всего, через голосовые интерфейсы. До появления голосовых помощников это было почти невозможно. Сегодня вычислительные мощности и, главное, достижения в машинном обучении позволяют вести с различными устройствами полноценный, в техническом смысле, разговор — пользователи не просто используют голосовые команды, но обмениваются с «умными» устройствами репликами. В этом смысле современные умные устройства меняют *социальность* дома: в домашнем пространстве появляется еще одна социальная единица, с которой можно разговаривать и которая при этом обладает рядом тревожных социальных способностей вроде способности *постоянно* слышать все, что произносится в доме.

Эта *видоизменная домашняя социальность* требует социологического анализа, удобным объектом для которого является использование умных колонок как наиболее распространенного домашнего устройства с голосовым интерфейсом⁸⁰. Этот анализ особенно важен в ситуации, когда пандемия COVID-19 может оказать существенное влияние на формы организации домашней жизни и сместить или даже стереть границу между домом и работой.

⁸⁰ В 2019 году по всему миру было продано 146,9 млн умных колонок [206]. В России, по данным «М.Видео-Эльдорадо», в первые 7 месяцев 2020 года было продано 1,3 млн устройств, что значительно выше прошлого года [207].

4.3.3 Умная колонка как элемент домашней социальности

Дом — не только пространство, в котором находит отражение представление людей о том, кто они такие и какое положение в обществе они занимают, и которое играет принципиально важную роль в проведении границы между приватным и публичным. Дом — это также пространство повседневной жизни, где люди осуществляют специфические практики, связанные с организацией пространства и времени, управлением материальной средой, телесностью и коммуникацией с другими. Появление умных колонок в домах в той или иной степени затронуло все эти аспекты домашней социальности. У людей (причем, что немаловажно, — не только у тех, кто владеет или умеет пользоваться смартфоном или компьютером) появился не только новый партнер по взаимодействию, но и новый инструмент осуществления повседневных практик, который способен менять традиционные формы домашней активности, а также предлагать новые возможности. Для социологии это важная и интересная ситуация, в которой можно наблюдать, с одной стороны, как происходит проникновение в повседневность новой технологии и, с другой, как осуществляется «одомашнивание» искусственного интеллекта в той его форме, которая наиболее понятна, привычна и доступна, — в форме разговорного искусственного интеллекта.

Основная характеристика умной колонки как домашнего устройства, разумеется, — возможность коммуникации с ней посредством голоса. Однако *эта коммуникация предполагает ряд дополнительных условий*, определяемых как техническими характеристиками самого устройства, так и особенностями среды, в которой оно должно использоваться.

Во-первых, умная колонка должна быть *фоновым объектом*, который всегда под рукой. Колонка должна быть «in hand», подручной (если воспользоваться термином М. Хайдеггера), и встраиваться в совокупность других домашних объектов. В отличие от, например, телевизора, который обычно предполагает длительное фокусирование на нем пользователя или пользователей (даже если телевизор работает в фоновом режиме), колонка должна быть малозаметной и только время от времени становится объектом внимания.

Во-вторых, умная колонка должна располагаться в доме так, чтобы она всегда была *доступна для голоса*. Поскольку умная колонка должна быть присоединена к источнику питания, что сильно ограничивает возможности ее перемещения внутри дома, и учитывая конструкцию современных жилищ, это означает, что пользователям надо либо покупать несколько колонок, либо выбирать, в каком месте дома колонка наиболее нужна. Выбор

места, в свою очередь, будет связан с тем, как колонка используется, поскольку любой дом представляет собой совокупность практических пространств, в которых люди осуществляют определенные виды деятельности (см. об этом ниже).

В-третьих, умная колонка должна служить домашним *помощником*. Это связано как с функционалом умной колонки (она может сказать прогноз погоды, запустить музыку, сообщить нужный адрес, подсказать перевод или значение слова, рассказать анекдот и т.д.), так и с тем, что колонка представляет собой, по сути, физический интерфейс для голосового помощника (Alexa, Siri или Алисы). В доме умная колонка исполняет служебную роль, что выражается, среди прочего, в том, что она говорит, только когда к ней обращаются.

В-четвертых, поскольку умная колонка является, прежде всего, домашним устройством, она оказывается предметом *коллективного пользования*. Дом — это чаще всего место коллективного проживания, но даже в случае одиноко живущих людей колонка может быть объектом групповых действий (например, при посещении гостей). Эта особенность стимулируется определенными функциями, которые закладывают в колонку производители. Например, Amazon Echo, самая популярная в мире умная колонка, имеет функцию «Announcements», которая позволяет делать «объявления» для всего дома, т.е. создавать систему «внутренней связи» (при наличии нескольких установленных колонок).

Эти социальные особенности использования умных колонок не остались без внимания исследователей. Несмотря на новизну данной технологии, в ряде исследований были выявлены некоторые важные особенности повседневного использования умных колонок в домах. Например, Бенето и ее коллеги из Вашингтонского университета провели исследование 10 семей, которые в течение месяца впервые пользовались умной колонкой Amazon Echo Dot [208], [209], [210]. Исследователей интересовал, прежде всего, вопрос внедрения и распространения инноваций. Они выяснили, что пользователи постепенно сокращают количество сценариев использования колонкой и задействуют только небольшой набор ее функций, что связано с тем, как они выявляют функциональность колонки. Чаще всего они спрашивали саму колонку о ее возможностях (хотя с течением времени отказывались от этого), использовали метод проб и ошибок или получали советы от родственников, друзей и знакомых и в гораздо меньшей полагались на информацию, предоставляемую производителем. Это исследование показывает, что, попадая в домашнюю среду, *колонка становится элементом доминирующих там форм социальности*, включая формы обучения и передачи знаний. Если предлагаемые колонкой формы социальности не соответствуют домашним, это существенно снижает ее возможности в качестве партнера по взаимодействию.

Более интеракционный ракурс был выбран в исследовании Поршерона и его коллег [211], [212], [213]. С помощью конверсационного анализа они проанализировали взаимодействия пяти семей с умной колонкой Amazon Echo Dot в течение месяца. Их интересовало, каким образом взаимодействие с умной колонкой встраивается в другие домашние занятия вроде семейного ужина. Они показывают, что взаимодействие с колонкой часто оказывается разрушительным для параллельных форм деятельности, поскольку переключает внимание на само это взаимодействие, требующее обширных согласованных усилий членов семьи, которые руководствуются при решении возникающих проблем «политикой дома» — рутинными, устоявшимися способами домашнего разделения труда, прав и обязанностей.

Бентли и его коллеги [214] дополнили этот интеракционный анализ лонгитюдными количественными данными использования умных колонок в 88 домах в течение 110 дней. Они демонстрируют, что обращение к умным колонкам обуславливается суточными и недельными ритмами домашней жизни, связанными с рабочими графиками членов семьи и принятыми в доме формами досуга. Эта матрица домашней жизни настолько устойчива, что с течением времени способы использования умных колонок мало трансформируются. После первоначального периода тестирования возможностей колонки пользователи создают небольшой набор домашних рутин, в рамках которых эти колонки становятся необходимым элементом. Один из выводов из исследования Бентли и его коллег заключается в том, что использование умных колонок принципиально отличается от использования голосовых ассистентов, доступных на смартфонах через мобильные приложения. Умные колонки попадают в особую обстановку домашней жизни, материальная и социальная организация которой как стимулирует взаимодействие с умными колонками (ими пользуются гораздо чаще, чем голосовыми помощниками), так и создает препятствия для этого (например, содержание и форма взаимодействия с умной колонкой в значительной мере определяется местоположением колонки внутри дома).

Указанные исследования позволяют не только ответить на ряд эмпирических вопросов, касающихся особенностей использования умных колонок и их интеграции в домашнюю повседневность, но и поставить некоторые концептуальные вопросы, касающиеся отношений между пользователями подобного рода устройств и объектами, с которыми они взаимодействуют. Как отмечают Алач и соавторы, повсеместное распространение голосовых разговорных интерфейсов приводит к появлению «гиперсоциализированного мира, в котором все является социальным, и мы живем в кухнях, в которых с нами разговаривают даже тостеры» [15, Р. 4]. Однако в основе технологий, которые обеспечивают такую гиперсоциализацию, лежит *представление об*

«индивидуальных Я как элементарных единицах социального» [15, Р. 4], т.е. когнитивистский образ участника взаимодействия. Концентрация разработчиков на «пользователе» стабилизирует эти Я, приписывая им устойчивые характеристики, ожидание которых закладывается в компьютерную систему [16]. В результате «пользовательский опыт» и ставится в центр процесса создания голосовых интерфейсов, и направляет внимание исследователей. Например, Поршерон с соавторами, аргументируя необходимость отказа от используемого в индустрии термина «разговорные агенты» в пользу термина «голосовой пользовательский интерфейс», говорят, что «„разговорное взаимодействие“ — ошибочное название для подобного типа человеко-компьютерного взаимодействия, поскольку оно смешивает взаимодействие с устройством в рамках разговора с самим разговором» [212, Р. 9]. Иными словами, умная колонка, взаимодействие с которой они изучали, — это лишь то, что *используется* в разговоре, но не является *партнером* по взаимодействию, а значит «двигателем» этой разговорной системы является пользователь, который решает (или не может решить) с помощью соответствующего устройства свои практические задачи. Алач и ее коллеги предлагают отказаться от такой индивидуализированной концепции пользователя, заменив его представлением о разговаривающих устройствах как об «элементах мира, которым мы интеракционно открыты (а не об орудиях, которые превращают людей в более могущественных когнитивных агентов)» [15, Р. 9].

Мы попробуем рассмотреть вторую составляющую интеракционной открытости, о которой говорят Алач и ее соавторы. Если они предлагают переопределить человека (или людей), взаимодействующих с разговорным искусственным интеллектом, то мы предлагаем проанализировать, *какого рода объектом является разговаривающее устройство, в частности — умная колонка*. Вопрос понимания объектов, с которыми взаимодействуют люди, — один из самых обсуждаемых в современной социологии. После долгого периода либо игнорирования роли объектов в социальном мире, либо рассмотрения их как смысловых субстратов, меняющихся в зависимости от того, какой смысл им приписывают люди⁸¹, ряд исследователей предложили радикально «пересобрать» социальное, чтобы за объектами или вещами была признана исполняемая ими конститутивная роль [216], [217], [218]. Этот социологический «объективизм», однако, не позволяет понять, *каков интеракционный статус объектов в социальном мире, который радикально меняется, когда объекты сами начинают разговаривать с людьми*. Для этого нужны некоторые другие понятия и подходы, которые мы попробуем предложить ниже. В

⁸¹ Наиболее последовательным теоретиком такого подхода является, вероятно, Герберт Блумер [215].

этом отношении мы продолжим линию анализа «объектов как практических достижений» [219, Р. 4], т.е. того, как объекты *возникают* во взаимодействии, но при этом не *конструируются* пользователями. Мы распространим эту логику анализа на специфические объекты — разговаривающие устройства, — которые, на наш взгляд, позволяют поставить ряд вопросов, которые были невозможны до появления этих объектов в повседневных ситуациях.

Указанные выше исследования позволяют выделить два ключевых аспекта взаимодействия с умными колонками: их *интеграция в домашнюю повседневную культуру и собственно коммуникацию с ними*. Ниже мы рассмотрим два этих аспекта и покажем, что *умные колонки в процессе их одомашнивания утрачивают единство, которое в них пытаются заложить разработчики, в силу представлений самих разработчиков о способах взаимодействия с разговорным искусственным интеллектом*.

4.3.4 Умные колонки и привычные домашние практики

Дом — специфическое социальное пространство. Его специфика определяется не только тем, что дом в некотором смысле противостоит рабочему месту как пространство *досуга* (хотя в последние годы это меняется и сегодня дом все чаще становится местом работы [190]), но и тем, что дом — это пространство *приватное*, т.е. такое, доступ к которому регулируется особыми социальными правилами (как юридическими, так и неформальными) и которое выступает своеобразным продолжением человека: его/ее личности, идентичности и даже телесности. С точки зрения социологии повседневности, дом обладает следующими характеристиками:

1. Дом — это *опривыченное* пространство. Длительное нахождение в доме, его относительно небольшая территория и стабильный набор действий, совершаемых в рамках ежедневных и еженедельных рутин, приводят к формированию ряда привычек, связанных как с перемещениями внутри дома, так и с формами активности в нем. Например есть ряд привычных действий, которые совершаются людьми дома после пробуждения или перед тем, как лечь спать. Эти привычки запечатлеваются в теле настолько глубоко, что мы можем перемещаться внутри дома и осуществлять различные действия, уделяя этому гораздо меньше внимания, что в любой другой обстановке. Мы можем попасть в нужное место дома или найти нужную вещь даже в полной темноте.

2. Чтобы эти привычки работали, необходимо определенным образом преобразовать домашнюю среду, чтобы она стала «слепком» домашних действий. В результате регулярного совершения определенных действий вещи внутри дома распределяются так,

что какие-то из них оказываются на периферии привычных практик, а какие-то — всегда под рукой. В этом смысле пространство дома — это *аккумулированное* пространство. Вещи в нем «оседают» в различных местах в зависимости от того, в какие практики они включены. Одни вещи оказываются у задней стенки шкафа на верхней полке, другие — на раковине в ванной. Появление новых вещей порождает своеобразные «волны» в этом аккумулятивном пространстве, заставляя переконфигурироваться определенные кластеры вещей. (Эти «волны» могут быть как очень небольшими, например, когда мы немного меняем положение продуктов в холодильнике, чтобы добавить туда пакет молока, так и довольно значительными, например, когда нам приходится перебирать кладовку, чтобы положить туда чемодан.) И практически в любом доме существуют также рутинные способы избавления от вещей (например, с помощью ведра для мусора). При этом аккумуляция определяется не только частотой использования тех или иных вещей, но и структурой самого пространства, вмещающего только вещи определенного размера, и локальной историей дома (например, тем, что в доме могут в разное время проживать разные люди, в результате действий которых те или иные вещи оказываются в тех или иных местах).

3. Наконец, еще одна важная характеристика дома, тесно связанная с двумя предыдущими, — *зональность*. В любом доме есть различные пространства действия (или «центры активности» [220, Р. 12]), которые различаются между собой особой материальной конфигурацией, отражающей и обеспечивающей совершаемые там практики. Отчасти эта зональность определяется архитектурной конструкцией жилища (если в нем есть «кухня», «туалет», «ванная», «спальня» и т.д.), но в любом случае эта конструкция должна быть включена в привычные домашние практики, чтобы можно было говорить о ее влиянии. «Кухню» делает «кухней» не то, как спроектирован дом, а то, используют ли жильцы это пространство таким образом. При этом зоны внутри дома имеют пространственно и темпорально подвижные границы. Например, потребления еды или чтение может происходить в очень разных местах. В этом смысле, зоны внутри дома являются скорее полюсами притяжения, а не выделенными территориями для определенных практик. Тем не менее можно говорить о том, что в определенных местах определенные формы деятельности совершаются чаще. Например, телевизор чаще располагается в гостиной, чем в других местах дома, и, соответственно, связанные с телевизором индивидуальные и коллективные практики чаще осуществляются именно там.

Что происходит, когда в это опривыченное, аккумулятивное, зонированное пространство дома попадает умная колонка? Оказывает ли ее появление одинаковое воздействие на три выделенных аспекта дома или какие-то из них трансформируются

сильнее? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо более внимательно посмотреть на то, что именно меняется в привычных домашних практиках после появления умной колонки.

Во-первых, меняется *фон* некоторых практик. Все действия внутри дома имеют определенный материальный фон — это может быть как некоторая конфигурация вещей, так и звуковой фон. Часто этот фон управляется самими акторами. Поскольку умная колонка предназначена для воспроизведения звуков, она меняет звуковой фон: например, определенные действия вроде приготовления еды начинают сопровождаться музыкой, проигрываемой с помощью колонки. Однако проигрывание музыки — не единственный способ, которым умные колонки влияют на фон деятельности. Во многих случаях умная колонка представляет собой фоновый источник информации, к которому периодически обращаются при осуществлении какой-то другой деятельности. Скажем, за семейным ужином участники могут задавать колонке вопросы, касающиеся значения определенных слов или сведений по определенной теме. Такое фоновое информационное присутствие умной колонки имеет и обратную сторону — поскольку умная колонка не только сообщает, но и собирает информацию, она является постоянным фоновым слушателем всего, что говорят люди дома, причем слушателем, который подключен к интернету и может отправлять услышанное за пределы дома. Для многих пользователей такое фоновое присутствие умной колонки вызывает беспокойство насчет сохранения приватности происходящего в доме. Результатом этого беспокойства может быть как появление определенных практик пользования колонкой (например, выключение ее в определенные моменты), так и избегание тем, которые считаются пользователями непубличными.

Во-вторых, присутствие умной колонки может менять само *содержание* некоторых практик. В качестве примера можно привести прием гостей. Колонка может становиться не только фоновым проигрывателем музыки, но и инструментом развлечения: хозяева демонстрируют гостям, что умеет и не умеет делать искусственный интеллект, а гости устраивают «тесты», задавая колонке сложные вопросы или давая сложные задания. В этом случае застольные или дружеские практики частично меняют свое содержание благодаря умной колонке, и среди знакомых практик обмена новостями, рассказывания шуток и т.д. появляется еще одна практика, невозможная без умной колонки и использующая как ее возможности, так и ее ограничения в качестве ресурсов. Коммуникативные сбои при общении с колонкой, в этом случае, могут становиться поводом для развлечения и веселья, а не раздражения и недовольства.

В-третьих, умные колонки могут менять *частоту* осуществления ряда привычных практик. Например, пользователи могут начать чаще узнавать прогноз погоды, пользоваться таймером, узнавать новости или прослушивать музыку, чем это было раньше.

Отчасти увеличение частоты этих практик связано с ускорением процесса: спросить погоду у искусственного интеллекта быстрее, чем взять подходящее устройство и запустить специальную программу или открыть веб-сайт. Но изменения частоты также связано с тем, что сама умная колонка по мере ее использования начинает ассоциироваться с определенными практиками, которые можно с ее помощью осуществлять, и эти практики могут «открепляться» от других материальных объектов (вроде смартфонов) при их осуществлении дома.

Выделенные особенности трансформации повседневных домашних практик, вызываемые появлением в доме умных колонок, позволяют утверждать, что они оказывают неодинаковое влияние на три указанных выше аспекта домашней жизни. Наиболее заметно они влияют на устоявшиеся практики, меняя их содержание или фон, а также приводя к формированию новых домашних привычек. Кумулятивность домашнего пространства умные колонки затрагивают минимально или вообще не влияют на нее, поскольку умные колонки включены скорее в коммуникативные домашние практики и лишь косвенно связаны с организацией материальной среды в доме. Что касается зональности дома, то умные колонки здесь оказывают определенное воздействие, хотя не такое сильное, как в случае привычных практик. Хотя есть определенные технические обстоятельства, определяющие, в каком месте дома будет находиться колонка, — например, расположение розеток, длина провода, близость стен (если звук в колонку регулируется датчиком движения, колонку нельзя ставить близко к стенам), — с социологической точки зрения важны, прежде всего, практические социальные обстоятельства, обуславливающие выбор места. Во-первых, умная колонка должна быть размещена в том месте дома, которое кажется жильцам наиболее подходящим, в зависимости от того, как они используют колонку и как они воспринимают ее возможности. Если колонка используется для проигрывания фоновой музыки, она может оказаться, например, на кухне. Если она используется для получения общей информации и игр, она будет оказаться в гостиной. Если важна возможность ставить будильник, колонка может оказаться в спальне. Во-вторых, колонка должна быть размещена в доме так, чтобы она была доступна для голоса, но при этом не мешала осуществлять другие действия. Чаще всего колонки оказываются на периферии жизненного пространства той комнаты, в которой они устанавливаются.

При этом одомашнивание искусственного интеллекта, воплощенного в умной колонке, не только предполагает выработку особых форм коммуникации с ним и приводит к трансформации повседневных практик в доме, но и порождает новые практики, которые могут менять привычный прагматический ландшафт дома. До появления умной колонки граница между частным и публичным проходила по границе дома, которая представляла

собой, по выражению Эрвина Гоффмана, своеобразную «мембрану» [221, Р. 65–66], которая не была абсолютно непроницаемой (у большинства домов есть двери и окна и обеспечить их полную звукоизоляцию невозможно), но существенно ограничивала возможности перемещения людей, вещей, информации и звуков через нее. Появления умной колонки меняет эту конфигурация частного/публичного. Теперь граница между тем и другим проходит внутри дома и в пространстве коммуникации. Несмотря на то, что все производители умных колонок заверяют покупателей, что они гарантируют приватность данных, наличие в доме устройства, которое постоянно слушает разговоры, может оказывать существенное влияние на то, что и как говорится в доме. Люди могут избегать конфиденциальных разговоров в присутствии колонки или стараться не разглашать чувствительную информацию, например, отказываясь совершать покупки через умные колонки. Отчасти такое избегающее поведение обусловливается тем, что, при взаимодействии с умной колонкой посредством голоса, пользователи неизбежно должны полагаться на привычное чередование ролей слушающего и говорящего, лежащее в основе любой коммуникации при помощи естественного языка. Поэтому пользователи знают, что умная колонка в принципе *способна* быть слушателем. Другая причина заключается в том, что сам факт постоянного присутствия колонки в доме и ее готовности к коммуникации приводит к приписыванию ей «подслушивающей» позиции. Если раньше приватность регулировалась физической мембраной границы дома, то теперь она регулируется доступностью или недоступностью высказываний для искусственного интеллекта.

Однако соображения приватности — не единственное обстоятельство, которое обуславливает появление новых практик внутри дома под влиянием умных колонок. Другая причина связана с коллективным использованием умных колонок. У колонки может быть несколько пользователей, которые могут конкурировать между собой за управление ею. Колонка провоцирует такую конкуренцию, делая всех пользователей равнозначными. Это может приводить к тому, что пользователи иногда управляют не столько действиями колонки, сколько действиями других пользователей в отношении колонки (например, корректируют чужие запросы). Другой аспект доступности колонки для любого пользователя связан с тем, что голосовое взаимодействие слышно не только пользователю, но и другим, и поэтому может восприниматься пользователем как нежелательное. Например, иногда взрослые воздерживаются от определенных запросов к колонке, поскольку это могут услышать дети. Речь идет не только о социально неодобряемых запросах, но и о «плохом примере», т.е. о том, что, например, дети могут повторять за взрослыми совершаемые теми нежелательные действия (скажем, покупать дорогие вещи).

Еще один аспект одомашнивания искусственного интеллекта — возможность с ним «играть». Здесь уместно воспользоваться социологическим различием между ситуативной игрой (play) и формальной игрой (game) [222]. И та, и другая возможны с умными колонками, но в данном случае они имеют свою специфику, что позволяет говорить о них как новых практиках, связанных с появлением умных колонок в домах. Что касается ситуативной игры, то, конечно, умные колонки — не единственный объект, с которым такой тип игр осуществляется. Взрослые, например, играют в ситуативные игры с детьми, домашними животными и друг другом. Однако разные типы ситуативных игр предполагают разные коммуникативные способности партнеров по игре. Поэтому в той мере, в какой о разговорном искусственном интеллекте можно говорить как о партнере по взаимодействию, его коммуникативные особенности будут требовать особых типов ситуативных игр. Например, пользователи могут пытаться заставить искусственный интеллект произнести определенное слово в ситуации, когда он запрограммирован не исполнять просьбу типа «X, скажи Y». Эти же коммуникативные особенности искусственного интеллекта могут быть использованы в формальных играх, где пользователи должны выполнять определенные действия, предусмотренные правилами. Некоторые из таких игр предполагают, что пользователь должен за одну фразу заставить умную колонку произнести условленное слово, не называя это слово или его производные.

4.3.5 Коммуникация с умной колонкой

Однако, безусловно, главное, с чем приходится сталкиваться пользователю умной колонки, — это коммуникативные особенности разговорного искусственного интеллекта как партнера по взаимодействию. Во многом процесс одомашнивания заключается в том, что пользователи приспосабливаются к тому, как искусственный собеседник говорит, делает паузы, отвечает на вопросы, задает вопросы и т.д. Несмотря на значительный прогресс, достигнутый в последние годы, разговорный искусственный интеллект все еще демонстрирует способности, не позволяющие вести с ним «нормальный» разговор и приводящие к многочисленным сбоям во взаимодействии (хотя, как указывалось выше, эти сбои могут быть не только источником недовольства, но и поводом для развлечения).

В данном случае отправной точкой в анализе коммуникации с разговорным искусственным интеллектом лучше брать не дихотомическую шкалу «человеческая коммуникация/все другие формы коммуникации», поскольку и сама человеческая коммуникация осуществляется в очень разнообразных формах, и коммуникация с другими партнерами по взаимодействию не всегда оценивается с точки зрения того, является

собеседник «человеком» или «не-человеком». Лучше исходить из того, что существует коммуникативный *спектр*, в котором разговорный искусственный интеллект занимает свое место.

Взаимодействие с умной колонкой разворачивается как последовательность высказываний, в которой действуют стандартные ожидания относительно диалога: что реплики будут сменять друг друга без длинных пауз между ними и что говорящие не будут говорить одновременно [223]. При этом в каждой своей ответной реплике собеседник должен демонстрировать понимание сказанного ранее и делать уместные высказывания. Современные умные колонки с трудом могут соблюдать эти условия, что побуждает пользователей придумывать способы корректировки своих действий и действий колонки. Наиболее распространенные способы исправления возникающих проблем:

- просодическая модификация (повышение громкости, замедление речи, интонационные подчеркивания);
- семантическая модификация (например, замена слов и сокращение длины фраз);
- фонетическая модификация (например, пользователи замолкают после фразы, чтобы колонке было легче распознать сказанное).

В рамках диалога с умной колонкой важное значение имеет то, как пользователи интерпретируют действия искусственного интеллекта. В этом отношении важны два момента:

- молчание колонки: поскольку взаимодействия с колонкой ведется в разговорном формате, для пользователей любое молчание со стороны колонки приобретает смысл исходя из текущей ситуации и чаще всего интерпретируется либо как время, когда колонка «думает» (то есть совершает какие-то свои операции), либо как свидетельство проблемы, с которой столкнулась колонка;

- ответы колонки являются ресурсом для ведения диалога и выявления проблем: для пользователя все действия колонки являются индикатором того, что происходит сейчас, происходило ранее и может происходить далее в разговоре, но часто информация, которую пользователи извлекают из действий голосового помощника, не соответствует действительному положению дел и пользователи могут видеть проблему там, где ее нет, либо не замечать существующую проблему.

Важным аспектом коммуникативных способностей разговорного искусственного интеллекта является контекстуальная нечувствительность, которая проявляется как в ходе самого разговора, так и в предшествующих ему обстоятельствах. В ходе разговора очень быстро обнаруживается, что умная колонка не может отслеживать локальную историю разговора и поэтому каждую новую реплику лучше формулировать так, как если бы она

была первой репликой и ей не предшествовали другие. Для пользователей это всегда непростая задача, поскольку в обычной коммуникации мы полагаемся на предшествующие реплики как на ресурс понимания текущей реплики, доступный всем участникам разговора. Но даже начало разговора может вызывать затруднение. Все современные умные колонки предполагают использование ключевого слова для начала разговора. Это может быть фраза («Окей, Гугл») или имя («Алиса»), но в любом случае такое начало разговора необычно: в большинстве случаев мы не начинаем почти каждую реплику в разговоре с обращения к собеседнику. При этом, сколь бы уникальными ни были имена, люди могут варьировать их, произнося словами, похожими на имена, в ходе обычных разговоров, тем самым активируя умную колонку тогда, когда они этого не хотят. Это нечаянное начало разговора приводит к тому, что люди вынуждены прерывать взаимодействие (это одна из причин, по которой самое частое слово, используемое при взаимодействии с умными колонками, — «стоп»). Чтобы избежать такого неуправляемого начала разговора, пользователи стараются не произносить ключевые слова, когда они, например, рассказывают кому-то о колонке.

Другой аспект коммуникативных сбоев, с которыми сталкиваются пользователи умных колонок, заключается в том, что, если взаимодействие с колонкой включается в какую-то другую деятельность, сбой в этом взаимодействии может приводить к разрушению основной деятельности. Например, если во время семейного ужина его участники пытаются заставить умную колонку поиграть с ними в игру или проиграть музыкальную композицию, но колонка их не понимает, это на какое-то время приводит к разрушению семейного ужина как специфической практики. Участники начинают фокусироваться на колонке, оставляя другие формы деятельности и переставая коммуницировать друг с другом.

Наконец, стоит отметить такую важную особенность одомашнивания искусственного интеллекта, как проявление вежливости. Речь идет, с одной стороны, о том, как пользователи обращаются к умным колонкам, и, с другой, о том, как они начинают и заканчивают разговор и реагируют на действия искусственного интеллекта. Помимо «официального» обращения по имени пользователи могут обращаться к колонке разными другими способами, в том числе — теми, которые при взаимодействии с людьми сочли бы «невежливыми». Например, в моменты коммуникативных сбоев пользователи могут называть колонку «дурой» (см. приводимый ниже пример). В то же время пользователи часто избегают привычных проявлений вежливости при взаимодействии с искусственным интеллектом. Это может быть связано с тем, что пользователи не ожидают, что искусственный интеллект будет «обижаться» на отсутствие «спасибо», «пожалуйста» и «до свидания», поскольку не способен понимать даже простые фразы. Но гораздо важнее, что

искусственный интеллект воспринимается как компьютерная система, взаимодействие с которой носит более прагматический характер. Столкнувшись несколько раз с тем, что умная колонка неправильно понимает высказывание, пользователи избавляются от «непрагматических» компонентов взаимодействия вроде форм вежливости. Когда задача — произнести высказывание так, чтобы искусственный интеллект понял сказанное, это высказывание должно быть выстроено таким образом, чтобы максимально облегчить искусственному интеллекту задачу понимания: лучше говорить громко, медленно, с большими паузами и сообщать только то, что позволит добиться желаемого.

В ситуации коммуникации с умной колонкой есть одна особенность, которая позволяет поставить вопрос о том, с какого рода объектом имеет дело пользователь, когда вступает во взаимодействие с умной колонкой в повседневной домашней обстановке. Для многих разработчиков «естественный» разговор с умной колонкой предполагает возможность говорить на какие угодно темы. Обеспечение такого разговорного взаимодействия считается наиболее сложной, но требующей обязательного решения задачей, поскольку иначе умные колонки не будут «одомашнены». Если с ними можно общаться только на определенные темы, они не станут полноценной частью повседневной жизни, в которой предмет разговора может быть каким угодно. Для большинства разработчиков это означает, что голосового помощника, интегрированного в колонку, нужно научить не только «выполнять команды», но и «болтать». Чтобы научить колонку болтать, используются различные подходы. Вот, например, как описывает режим «болталки» в самом популярном в России голосовом помощнике Алиса (который интегрирован в умную колонку «Яндекс.Станция») один из ее разработчиков: «А что происходит, если запрос не подошел ни под один из сценариев? *Борис Янгель*: Тогда мы отдаем его в бинарный классификатор (такой, у которого есть всего два возможных исхода — *прим. N + 1*), и он уже решает, отправить запрос в поиск или в «болталку». <...> Какая задача ставится перед «болталкой»? У вас есть *n* предыдущих реплик в диалоге, и нужно выбрать *n + 1* реплику, которая и послужит ответом. Соответственно, к решению этой задачи есть два подхода: генеративный, когда ответ создается посимвольно или собирается из небольших кусочков слов или фраз, и ранжирующий, когда у нас есть какой-то набор ответов-кандидатов и надо просто выбрать из него подходящий. ...мы используем ранжирующие методы, и «болталка» — это большая нейросеть, которая видит контекст диалога, ответ-кандидат и некоторое число, которое характеризует, насколько этот ответ подходит в данной ситуации» [224].

Иными словами, с точки зрения разработчика умная колонка (которая отождествляется с голосовым помощником) — это единый объект, с которым возможны два

режима взаимодействия: «функциональный» и «свободный». Однако в реальной ситуации взаимодействия синтезировать это расцепление между «поиском» и «болталкой» оказывается гораздо сложнее. Рассмотрим фрагмент одного реального разговора с умной колонкой, в которую интегрирован голосовой помощник Алиса⁸²:

- | | | |
|----|---|---|
| 1 | П | .x (1.0) ↑алиса, какой звук (.) у твоего будильника |
| 2 | | (2.7) |
| 3 | А | не знаю, у меня его нет |
| 4 | | (1.3) |
| 5 | П | алиса как поставить ↓будильник |
| 6 | | (1.8) |
| 7 | А | на какое время поставить будильник |
| 8 | | (1.1) |
| 9 | П | ни на какое |
| 10 | | (1.6) |
| 11 | А | а ↑почему так? |
| 12 | | (2.2) |
| 13 | П | я буду долго спать |
| 14 | | (2.2) |
| 15 | А | а сколько у вас (.) уже времени? |
| 16 | | (1.8) |
| 17 | П | девятнадцать тринадцать |
| 18 | | (2.0) |
| 19 | А | нет проблем (0.3) ставлю будильник на завтра |
| 20 | | (.) в девятнадцать часов (.) |
| 21 | | тринад[цать минут |
| 22 | П | [(ц) ↑БЛИН ДУРА ВЫКЛЮЧИ БУДИЛЬНИК (2.2) |
| 23 | | x (.) АЛИСА выключи будильник |
| 24 | | (2.3) |
| 25 | А | хорошо (.) выключила будильник на завтра (.) |
| 26 | | в девятнадцать часов (.) тринадцать минут |
| 27 | | (2.6) |

⁸² Автор выражает признательность Полине Крапчичевой за предоставленную запись. В транскрипте использованы следующие символы: П — пользователь, А — Алиса, (0.0) — паузы в целых и десятых долях секунды, (.) — пауза около 0,1 секунды, слово — акцентирование, ↑ ↓ — повышение и понижение тона, * * — понижение громкости в выделенном фрагменте, [— момент наложение реплик.

Пользовательница пытается узнать у умной колонки, какой звук у будильника и как его можно поставить. Если следовать бинарной классификации «поиск»/«болтовня», в той мере, в какой пользовательница не пытается поставить будильник, это не «функциональное» взаимодействие. Но умная колонка при этом воспринимает вопрос «как поставить будильник» именно как просьбу поставить будильник (строка 7). В то же время после того, как пользовательница указывает на то, что она не хочет ставить будильник (строка 9), колонка начинает с ней «болтать» (строки 11–17). Пользовательница включается в эту болтовню, отвечая на вопросы колонки, касающиеся ее реплик, однако ответ на «вежливый» вопрос о том, сколько сейчас времени у пользовательницы (строки 15–17), вызывает неожиданное действие — колонка ставит будильник на названное время. Неожиданность этого действия (о которой свидетельствует реакция пользовательницы в строке 22) показывает, что пользовательница по-прежнему рассматривает взаимодействие как «болтовню», в то время как колонка переключается между функциональным режимом и режимом болтовни и это переключение происходит в «неправильном» месте разговора. Фраза в строке 17, которая для пользовательницы является нормальным ответом на «болтливый» вопрос, воспринимается колонкой как «функциональная» реплика. То есть колонка, основываясь на том, что любую реплику следует относить либо к функциональной, либо к «свободной» коммуникации, и ориентируясь на предыдущие реплики, принимает правильное для этой логики, но неправильное для этого разговора решение.

В этом фрагменте можно видеть, что пользовательница ожидает, что колонка будет демонстрировать единство своих действий, т.е. «болтовня» с ней не будет просто одним из режимов взаимодействия, а будет чем-то вроде «естественной среды» взаимодействия, но колонка не оправдывает это ожидание. Колонка оказывается для пользовательницы устройством с определенным набором функций, с которым, однако, нельзя «болтать», именно потому, что «болтовня» закладывается в него разработчиками в качестве одной из функций среди остальных, а не «базовой» функции. Пользовательница не может придать единство этому объекту, хотя ожидает его, а колонка, напротив, предполагает отсутствие единства (реплики можно относить только одному из двух классов), но в итоге путает «функциональное» и «нефункциональное» взаимодействие.

4.3.6 Умная колонка: полиобъект или монообъект?

Проанализированные особенности процесса одомашнивания технологии искусственного интеллекта позволяют поставить вопрос о том, какого типа социальным объектом является разговорный искусственный интеллект, воплощенный в умной колонке. «Социальный объект» здесь понимается как объект, понимание и использование которого неотделимы от социальных практик, т.е. практик, осуществляемых понятным для «любого разумного человека» образом. Указанные выше особенности обживания умных колонок и их интеграции в домашнее пространство и домашнюю политику говорят о том, что умные колонки обладают специфической двойственностью. С одной стороны, пользователи обращаются к ним в особых прагматических контекстах, где выполнение конкретной задачи является критерием оценки взаимодействия. С другой стороны, они вынуждены делать это посредством устного естественного языка, что предполагает некоторую оценку получателя высказываний и подстраивание речи под него. В первом случае умная колонка является полиобъектом, т.е. таким объектом, в котором соединяются другие: будильник, браузер, кошелек и т.д., но их соединение не требует единства. Во втором случае пользователи должны воспринимать умную колонку как монообъект, демонстрирующий определенную самоидентичность в качестве партнера по взаимодействию. Для того, чтобы умная колонка полностью «одомашнилась», она должна стать монообъектом. Разработчики пытаются решать эту задачу двумя способами: с одной стороны, вводя режим «болтовни» и, с другой, придавая голосовому помощнику, интегрированному в умную колонку, «личность»: давая имя, наделяя «характером» (например, «шутливым»), синтезируя узнаваемый голос. Оба эти шага предполагают когнитивизацию пользователя и рассмотрение его не с точки зрения участия в социальных взаимодействиях в доме, а с точки зрения его когнитивных способностей, в которых включается и «болтовня». Но приведенные выше наблюдения показывают, что пользователи, привыкшие в повседневной жизни не разделять два режима взаимодействия: функциональный и «свободный», обнаруживают, что умная колонка их разделяет и их нельзя интегрировать во взаимодействие. Умная колонка становится для них полиобъектом, т.е. таким объектом, с которым можно решать отдельные задачи, но у этих отдельных практик нет общего основания, которым должен выступать «естественный» разговор.

Как мы видели, одомашнивание искусственного интеллекта происходит не так, как предполагают разработчики. Социальные ситуации имеют собственную организацию, которая определяет «естественность» взаимодействия с умными устройствами. Без учета этой организации технологии искусственного интеллекта будут в лучшем случае забавной

игрушкой, а не полезной частью повседневной жизни. Социологи способны предоставить два типа описаний, которые могут лечь в основу разработки более социально-ориентированных алгоритмов: с одной стороны, детальный анализ различных повседневных культур (например, домашних⁸³), в которых могут использоваться технологии искусственного интеллекта, и, с другой, детальный анализ практик взаимодействия с этими алгоритмами в естественных ситуациях. В обоих случаях необходима выработка новых социологических понятий и теорий, без которых невозможны адекватное понимание и анализ процессов проникновения современных технологий в повседневную жизнь.

⁸³ В качестве примера такого рода социологического анализа можно привести серию исследований группы британских социологов, занимавшихся изучением особенностей домашней среды в рамках проекта по разработке умного дома [225], [226], [227], [228], [229], [230], [231], [232].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате нашего исследовательского проекта мы получили результаты, часть из которых была по-своему предсказуемой, но в самом начале имело скорее характер невысказанного предположения, которое нашло себе потом подтверждение и теперь может быть переформулировано в явной форме. Это предположение состояло в том, что политическая теология и когнитивистика переплетены с социологией на самом деле куда более тесно, чем это можно предполагать при поверхностном знакомстве. Это может рассматриваться и в позитивном, и в негативном ключе. В позитивном — потому, что степень институциональной угрозы социологии со стороны политической теологии и когнитивистики не стоит преувеличивать. Здесь скорее речь должна идти о более сложном процессе перерождения социологического способа мышления и постановки проблем в нечто совершенно иное при формальном сохранении старой привычной дисциплинарной структуры знания. Кризис социологии, о котором мы говорили во Введении, никуда не делся, и дела обстоят именно так, как мы описали, но вместе с тем его разрешение видится скорее не на пути смены одной институциональной структуры другой, вроде того, как бывает, когда в университетах исчезают старые факультеты и появляются новые, и то же самое происходит с журналами и кафедрами. Что-то в этом роде будет и уже происходит, но в иных масштабах, иных формах, чем это бывает при катастрофическом течении событий. А вот что несомненно, так это проникновение способов мышления, постановок вопросов, теоретических интонаций, тематики проектов и прочего. Здесь неуклонное продвижение политической теологии и когнитивистики несомненно и будет продолжаться.

Можно рассматривать это как обычное, рутинное развитие наук, которые так и живут — от нормальной парадигмальной науки к научной революции и новой парадигме, перемежая, впрочем, слишком уж радикальные повороты сменами научных программ. Но дело, собственно, не в этом. Мы не являемся простыми наблюдателями процесса, мы его участники, и мы рассматриваем происходящее как хороший повод для своевременной саморефлексии науки, понимающей историческую контингентность своего начала и, вместе с тем, историческую необходимость своего перехода в новое качество.

Посмотрим еще раз на наши результаты. Если перечислить их по порядку в самой сжатой форме, то получится вот что:

1. Обнаружен далеко идущий параллелизм в реакции социологии на основные вызовы со стороны политической теологии и современных когнитивных наук. Проанализированы истоки, основные этапы и возможные реакции на эти вызовы.

2. Дан исторический анализ сложного процесса возникновения и развития новой политической теологии как альтернативы классической социологии.

3. Показано движение политико-философской мысли модерна, приводящей, в конце концов, к формированию, с одной стороны, классической социологии, а с другой, — политической теологии.

4. Продемонстрированы истоки основных аргументов новейшей политической теологии в сочинениях Кьеркегора и Гегеля, предложивших альтернативные версии интерпретаций модерна.

5. Показана связь новейшей левой политической философии с политической теологией как в ее исторических истоках, так и в перспективах.

6. Сконструирована и предложена для научной дискуссии обширная схема исторического движения политико-социальной мысли, проходящего одни и те же или сходные стадии в противоборстве политической философии и политической теологии, стремящихся осмыслить предложить полноценную реакцию на модерн.

7. Показаны основные проблемы социологии в реакции на вызов когнитивных наук и продемонстрированы слабости последних при анализе их аргументов с последовательно этнометодологической точки зрения.

К этому сухому перечислению мы можем добавить некоторые дополнительные важные соображения. Самое первое и, возможно, наиболее очевидное состоит в том, что в ходе исследовательской работы был определен основной массив текстов, которые не только сейчас, но и в ближайшем будущем будут представлять собой ресурсы далеко идущих социально-политических дискуссий. По сравнению с тем, что мы прежде подвергали анализу и на основании чего делали главные теоретические выводы, этот массив существенно расширился. В него вошли, с одной стороны, теологические труды, которые создавались в течение нескольких столетий, но затем, в силу специфики социологического отношения к теологии, которую мы отчасти фиксируем уже к Гоббса и в полной мере опознаем у Конта, понимание этих трудов, их ключевое значение для организации мысли были приданы забвению. С другой стороны, в него входят современные исследования, которые обладают всеми преимуществами того, что раньше пренебрежительно именовалось «ползучим эмпиризмом». Роль этих исследований необыкновенно велика не только в смысле прямо заявленного исследовательского задания, но и для того, что можно осторожно назвать воспитанием интуиции. При работе с теоретическими текстами и тем более с материалом старой теологии часто возникает ощущение как бы безвоздушного пространства. Все ссылки на эксперименты, весь биографический материал, с которым мы работаем, все данные, которые так или иначе попадают в сферу нашего внимания,

позволяют не столько трансформировать, сколько скорректировать те элементы интуиции, с которыми мы, иногда тщетно, пытаемся соотнести абстрактные понятия и отвлеченные суждения.

Еще один важный момент состоит в том, что впервые в область исследования политической теологии мы ввели несколько фигур, раньше (например, в предыдущем проекте) уходивших от нашего внимания. Это и Якоб Таубес, и Ханс Блюменберг, и новейшие исследователи политической теологии, и, что представляет также особую важность, современные левые теоретики, которых привычно называют политическими философами. Мы можем лишь надеяться, что расширяемое таким образом дискурсивное поле не сузится, а возможности продуктивного диалога с социологами, политическими теологами и политическими философами обретут новое дыхание и дополнительные импульсы.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Юдин Г. Б. Общественное мнение, или Власть цифр. СПб.: ЕУ СПб., 2020.
2. Магун А. В. Зондаж богоносца // Социологическое обозрение. 2020. Т. 19. № 3. С. 409–424.
3. Filippov A. The State in an International Legal Order // *The Future of the State: Philosophy and Politics* / Ed. by A. Magun. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. P. 39–64.
4. Дмитриев Т. А. Политическая теология в «Левиафане» Томаса Гоббса // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 3. С. 56–89.
5. Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.
6. Parsons T. *The Structure of Social Action*. N.Y.: McGraw-Hill, 1937.
7. Wernick A. *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
8. Milbank J. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2006.
9. Таубес Я. *Ad Carl Schmitt: Сопряжение противостремительного*. СПб.: Владимир Даль, 2020.
10. Schmitt C. *Die Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*. Berlin: Deutscher Rechtsverlag, 1939.
11. Schmitt C. *Ex captivitate salus*. Köln: Greven, 1950.
12. Peterson E. *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Hegner, 1935.
13. Schmitt C. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. Berlin: Ducker & Humblot, 1970.
14. Blumenberg H. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1966.
15. Alač M., Gluzman Y., Aflatoun T., Bari A., Jing B., Mozqueda G. Talking to a Toaster: How Everyday Interactions with Digital Voice Assistants Resist a Return to the Individual // *Evental Aesthetics*. 2020. Vol. 9. No. 1. P. 3–53.
16. Grint K., Woolgar S. *The Machine at Work: Technology, Work and Organization*. Cambridge: Polity Press, 1997.
17. Тенбрук Ф. Главный труд Макса Вебера / Пер. О. Кильдюшова // Социологическое обозрение. 2020. Т. 19. № 2. С. 76–121.
18. *Grundprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber* / Hrsg. M. Palyi. Bd. 1–2. München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1923.

19. Лёвит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века / пер. К. Лощевского. под ред. М. Ермаковой и Г. Шапошниковой. СПб.: Владимир Даль, 2002.
20. Шмитт К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций / пер. А. Филиппова // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.
21. Шмитт К. Политическая теология / пер. Ю. Коринца // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.
22. Löwith K. Von Hegel zu Nietzsche. 9. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
23. Scheler M. Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung // Scheler M. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bd. 1. Leipzig: Der Neue Geist Verlag; Peter Reinhold, 1923.
24. Lukacs G. Geschichte und Klassenbewußtsein // Lukacs G. Werke. Frühschriften II. 2. Aufl. Darmstadt u. Neuwied: Luchterhand, 1977.
25. Schmitt C. Die Sichtbarkeit der Kirche // Summa. 1917.
26. Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма / пер. А. Филиппова // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.
27. Шмитт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма / пер. Ю. Коринца // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.
28. Lepsius M. R. Max Weber und seine Kreise: Essays. Tübingen: Mohr, 2016.
29. Hübinger G. Max Weber: Stationen und Impulse einer intellektuellen Biographie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
30. Mommsen W. J. (1959). Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920. Tübingen: Mohr.
31. Brief an Helene Weber vom 2. und 3. Mai 1882. MWG II/1. S. 261.
32. Каубе Ю. Макс Вебер: жизнь на рубеже веков / Пер. с нем. К. Тимофеевой. М.: Дело, 2016.
33. Treiber H. Der ‚Eranos‘ — Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz? // Wolfgang Schluchter, Friedrich-Wilhelm Graf (Hrsg.), Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005.
34. Jellinek G. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte. Duncker & Humblot: Leipzig, 1895 (Neudruck: Duncker & Humblot: Berlin, 2016).
35. Марианна Вебер. Жизнь и творчество Макса Вебера. Москва: РОССПЭН, 2007.

36. Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. М.: Мартенс, 1998. С. 51-88.
37. Panzer M. Der Einfluss Max Webers auf Friedrich Naumann. Ein Bild der liberalen Gesellschaft in der Wilhelminischen und Nachwilhelminischen Ära. (=Neue Würzburger Studien zur Soziologie, Band 3). Würzburg: Creator-Verlag, 1986.
38. Theiner P. Sozialer Liberalismus und deutsche Weltpolitik: Friedrich Naumann im Wilhelminischen Deutschland (1860-1919). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1983.
39. Lindt A. Friedrich Naumann und Max Weber. Theologie und Soziologie im wilhelminischen Deutschland. München: Kaiser, 1973.
40. Theodor Heuss. Das war Friedrich Naumann. Berlin/Wien: F. Schneider, 1974.
41. Naumann F. Erinnerung an Bebel // Die Hilfe 19. 1913. Nr. 34.
42. Naumann F. Werke. Band 5: Schriften zur Tagespolitik. Bearb. von Alfred Milatz. Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag, 1967.
43. Naumann F. Werke. Band 1: Religiöse Schriften. Bearb. von Walter Uhsadel, 1964.
44. Naumann F. Christlich-Sozial // Naumann F. Werke. Band 1: Religiöse Schriften. Bearb. von Walter Uhsadel, 1964.
45. Naumann F. Arbeiter-Kathechismus // Naumann F. Band 5: Schriften zur Tagespolitik. Bearb. von Alfred Milatz. Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag, 1967.
46. Naumann F. Der Christ im Zeitalter der Maschine // Naumann F. Werke. Band 1: Religiöse Schriften. Bearb. von Walter Uhsadel. 1964.
47. Лёвит К. Политический децизионизм / пер. О. Кильдюшова // Логос. 2012. № 5 (89). С. 115–142.
48. Löwith K. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 1952.
49. Schmitt C. Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47. 3. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 2002.
50. Salomon A. Eschatological thinking in western civilization: reflections on a book // Social Research. 1949. Vol. 16. No 1.
51. Assmann A. Vorwort // Taubes J. Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstelle der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23–27 Februar 1997.
52. Taubes J. Die politische Theologie des Paulus. München: Wilhelm Fink, 1993.
53. Taubes J. Abendländische Eschatologie. Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie / hrsg. R. König. Bern: Francke, 1947.

54. Löwith K. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.
55. Löwith K. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 1952.
56. Vatter M. *The Political Theology of Carl Schmitt //The Oxford handbook of Carl Schmitt*, 2014. Т. 14. P.245-269.
57. ШМИТТ К. Глоссарий // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. №1.
58. Hohendahl P. U. *Political Theology Revisited: Carl Schmitt's Postwar Reassessment*, 2008.
59. Агамбен Дж. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления / Пер. с ит. Д.С. Фарафоновой. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2019.
60. ШМИТТ К. Номос земли в международном праве в *Jus Publicum Europaeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008.
61. Taubes J. *Occidental Eschatology / transl. and pref. by D. Ratmoko*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.
62. *Abendländische Eschatologie: ad Jacob Taubes / hsrsg. T. Macho, E. Goodman-Thau, R. Faber*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001.
63. Wolin R. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001.
64. Ryan B. *Kierkegaard's Indirect Politics. Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*. NY: Rodopi, 2014.
65. Stewart J. (ed.) *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences*. London — New York: Routledge, 2011.
66. Stewart J. (ed.) *Kierkegaard's Influence on Social-Political thought*. London — New York: Routledge, 2011.
67. Avanesian A., Wenerscheid S.(eds.), *Kierkegaard and Political Theory: Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual*. Museum Tusulanum Press, 2014.
68. Sirvent R., Morgan S.(eds.). *Kierkegaard and Political Theology*. Wipf and Stock Publishers, 2018.
69. Лунгина Д.А. Предисловие переводчика // Керкегор С. *Философские крохи, или крупницы мудрости*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
70. Доброхотов А.Л. *Апология когито или проклятие Валаама // Избранное*. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008.

71. Шмитт К. Политический романтизм. М.: Праксис, 2015.
72. Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997.
73. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Мимически-патетически-диалектическая компиляция. Экзистенциальный вклад Йоханнеса Климакуса. М.: Академический проект, 2012.
74. Керкегор С. Философские крохи, или крупички мудрости. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
75. Шмитт К. Глоссарий // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 110–111.
76. Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.
77. Кьеркегор С. Или — или. М.: Амфора, 2011.
78. Филиппов А.Ф. К истории понятия политического // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 433–551.
79. Штраус Л. Замечания к «Понятию политического» Карла Шмитта // Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». О диалоге отсутствующих. М.: Скимень, 2012.
80. Хоуз Р. (Зло) употребление. Лео Штраус и его роль в реанимации Шмитта немецкими правыми. Случай Хайнриха Майера // Логос. 2012. №5. С. 68-86.
81. Лунгина Д. Керкегор // Философская антропология. 2019. Т. 5. № 1. С. 122–158.
82. Kierkegaard S. The Moment and Late Writings. Princeton University Press, 2009.
83. Нойманн Ф.Л. Бегемот. Структура и практика национал-социализма 1933-1944. СПб.: Владимир Даль, 2015.
84. Шмитт К. Фюрер защищает право // Государство и политическая форма. М.: Изд. дом Гос. ун-т — Высшая школа экономики, 2010. С. 263-270.
85. Conrad B. Kierkegaard's Moment. Carl Schmitt and His Rhetorical Concept of Decision // Redescriptions: Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory. Münster: LIT Verlag, 2009. P. 145-171.
86. Conrad B. 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).
87. Löschenkohl B. Occasional Decisiveness: Exception, Decision and Resistance in Kierkegaard and Schmitt // European Journal of Political Theory. 2019. Vol. 18. № 1. P. 89–107.

88. Кьеркегор С. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010.
89. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010.
90. Кьеркегор С. Повторение. М., 1997.
91. Кьеркегор С. Болезнь к смерти. М.: Академический проект, 2012.
92. Conrad V. Søren Kierkegaard, Indirect Communication and the Strength of Weak Authority: a Reflection on Parliamentary Democracy // Kierkegaard and Political Theology. Wipf and Stock Publishers, 2018.
93. Аверинцев С.С. Бахтин, смех, христианская культура // М.М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992.
94. Зиммель Г. Человек как враг // Избранное. Проблемы социологии. 2-е изд. М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
95. Давыдов Ю.Н. (отв. ред.) История теоретической социологии. Предыстория социологии. 3-е изд. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2010.
96. Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Логос, Праксис, 2000.
97. Meier H. Political philosophy and the challenge of revealed religion. The University of Chicago Press, 2017.
98. Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.
99. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. 3-е изд. СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2016.
100. Филиппов А.Ф. Критика Левиафана // Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 85–100.
101. Сорель Ж. Размышления о насилии. М.: Фаланстер, 2013.
102. Шмитт К. Завершённая Реформация // Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.
103. Schmitt C. Hamlet or Hecuba: The Irruption of Time into Play. Plutarch Press, 2006.
104. Kahn V. Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision // The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
105. Марей А. В. Populus: рождение, смерть и воскрешение политического субъекта (от Цицерона до Гоббса) // Социология власти. 2019. Т. 31. № 4. С. 95–111.
106. Hobbes Th. Elementa philosophica. De cive. Basileae, 1782.
107. Hobbes Th. Leviathanю Vol. 2: The English and Latin texts / Ed. by N. Malcolm. Oxford, 2012.

108. Horton M. *Introducing Covenant Theology*. Grand Rapids, 2009.
109. Gould Ph. *Covenant and Republic: Historical Romance and the Politics of Puritanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
110. Passerin d'Entreves A. *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
111. Skinner Q. *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
112. Smith A. D. *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic*. Oxford: Wiley, 2008.
113. Магун А. В. *Единство и одиночество. Курс политической философии Нового времени*. М., 2011
114. Pufendorf S. *Gesammelte Werke / hrsg. von W. Schmidt-Biggemann*. Berlin, 1997. Bd. 2: *De officio / hrsg. von G. Hartung*.
115. Pufendorf S. *Gesammelte Werke / hrsg. von W. Schmidt-Biggemann*. Berlin, 1998. Bd. 4-2: *De jure naturae et gentium (Liber quintus-octavus) / hrsg. von F. Böhling*.
116. Spinoza B. *Tutte le opere (Testi originali a fronte) / a cura di A. di Sangiacomo*. Milano, 2014.
117. Rousseau J. J. *Du contrat social*. P., 2001.
118. Третьяк А. Р., Тинус Н. Н. *Политическая логика «multitude» в работах Гоббса и Спинозы» // Полития. 2019. № 4 (95). С. 6–24.*
119. Вирно П. *Грамматика множества: к анализу форм современной жизни*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013.
120. Machiavelli N. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio // Machiavelli N. Tutte le opere*. Vompiani: Il pensiero occidentale, 2018. P. 305–696.
121. Ортега-и-Гассет Х. *Восстание масс*. М.: АСТ, 2002.
122. Бодрийар Ж. *В тени молчаливого большинства, или Конец социального*. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2000.
123. Хардт М., Негри А. *Множество: Война и демократия в эпоху Империи*. М.: Культурная революция, 2006.
124. Shapiro K. *The Myth of the Multitude // The Empire's New Clothes / Ed. by D. Jodi, P. Passavant*. L.: Routledge, 2003. P. 291–317.
125. Hardt M., Negri A. *Empire: Twenty Years on // New Left Review*. 2019. № 120. P. 67–92.
126. Negri A. *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

127. Negri A. *L'anomalia selvaggia: Spinoza sovversivo Democrazia ed eternità in Spinoza*. Roma: DeriveApprodi, 2006.
128. Morfino V. *The Multitudo according to Negri: On the Disarticulation of Ontology and History // Rethinking Marxism*. 2014. Vol. 26. № 2. P. 227–238.
129. Goddard M. *From the Multitudo to the Multitude: The Place of Spinoza in the Political Philosophy of Antonio Negri // Reading Negri: Marxism in the Age of Empire / Ed. by P. Lamarche, M. Rosenkrantz, D. Sherman*. Chicago: Open Court Press, 2011. P. 114–133.
130. Спиноза Б. *Этика*. СПб.: Азбука-классика, Non-Fiction, 2016. С. 54.
131. Делез Ж. *Лекции о Спинозе: 1976–1981*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. С. 76.
132. Negri A. *Subversive Spinoza*. Manchester: Manchester University Press, 2004. P. 10.
133. Спиноза Б. *Политический трактат // Спиноза Б. Сочинения: В 2-х т. Т. 2*. СПб.: Наука, 2006. С. 247–330.
134. Борис Кагарлицкий vs. Олег Кильдюшов: Майкл Хардт, Антонио Негри. *Империя // Критическая масса*. 2004. № 3.
135. Hardt M., Negri A. *Impero: Il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli, 2002.
136. Хардт М., Негри А. *Империя*. М.: Праксис, 2004. С. 15.
137. Zaru E. *La postmodernita di "Empire": Antonio Negri e Michael Hardt nel dibattito internazionale 2000–2018*. Milano: Mimesis, 2019. P. 120.
138. Chepurin K., Dubilet A. *Introduction: Immanence, Genealogy, Delegitimation // Nothing Absolute; German Idealism and the Question of Political Theology / Ed. by K. Chepurin and A. Dubilet*. New York: Fordham University Press, 2021. P. 1–34 (в печати).
139. Blumenberg H. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.
140. Albernaz J., Chepurin K. *The Sovereignty of the World: Toward a Political Theology of Modernity (after Blumenberg) // Interrogating Modernity: Debates with Hans Blumenberg / Ed. by A. Bielik-Robson and D. Whistler*. New York: Palgrave Macmillan, 2020. P. 83–107.
141. Lilla M. *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Vintage, 2008.
142. Kahn V. *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
143. Thiem Y. *Political Theology // The Encyclopedia of Political Thought / Ed. by M. T. Gibbons*. Malden: Wiley Blackwell, 2015. P. 2807–2822.
144. Anidjar G. *Secularism // Critical Inquiry*. 2006. Vol. 33. № 1. P. 52–77.

145. Barber D. C. *World-Making and Grammatical Impasse // Qui Parle*. 2016. Vol. 25. P.179–206.
146. Barber D. C. *On Diaspora: Christianity, Religion, and Secularity*. Eugene: Cascade Books, 2011.
147. Dubilet A. *The Catastrophic Joy of Abandoning Salvation: Thinking the Postsecular with Georges Bataille // Journal of Critical Religious Theory*. 2017. Vol.16. No. 2. P. 163–178.
148. Žižek S., Milbank J. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* / ed. Creston Davis. Cambridge, MA: MIT Press, 2009. P. 234–303.
149. Rose M. Slavoj Žižek // *The Palgrave Handbook of Radical Theology* / ed. Christopher D. Rodkey and Jordan E. Miller. New York: Palgrave Macmillan, 2018. P. 479–495.
150. O'Regan C. *The Heterodox Hegel*. Albany: State University of New York Press, 1994.
151. Chepurin K. *Indifference and the World: Schelling's Pantheism of Bliss // Sophia*. 2019. Vol. 58. No. 4. P. 613–630
152. Chepurin K. *To Break All Finite Spheres: Bliss, the Absolute I, and the End of the World in Schelling's 1795 metaphysics // Kabiri: The Official Journal of the North American Schelling Society*. 2020. No 2 (в печати).
153. Chepurin K. *Knot of the World: German Idealism between Annihilation and Construction // Nothing Absolute: German Idealism and the Question of Political Theology* / ed. K. Chepurin and A. Dubilet. New York: Fordham University Press, 2021. P. 35-53 (в печати).
154. Schelling F. W. J. *Aphorismen über die Naturphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018.
155. Jacobi F. H. *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill* / trans. George di Giovanni Montreal-Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994.
156. Paul J. *School for Aesthetics // German Romantic Criticism* / ed. A. Leslie Willson. New York: Continuum, 1982.
157. Benjamin W. *The Concept of Criticism in German Romanticism // Selected Writings*. Vol. 1 / ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge: Belknap Press, 1996. P. 116–200.
158. Blanchot M. *The Athenaeum // The Infinite Conversation* / trans. Susan Hanson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. P. 351–359.
159. Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. *The Literary Absolute*. Albany: State University of New York Press, 1988.
160. Schelling F. W. J. *Vom Ich als Princip der Philosophie // Werke: Historisch-kritische Ausgabe*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1980.

161. Schelling F. W. J. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus // Werke: Historisch-kritische Ausgabe.* Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1982.
162. Chepurin K. *Suspending the World: Romantic Irony and Idealist System // Philosophy and Rhetoric.* 2020. Vol. 53.No. 2. P.111-133.
163. Schelling F. W. J. *Sämmtliche Werke.* Stuttgart: Cotta, 1856.
164. Zerubavel E. *Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology.* Cambridge, MA; London, UK: Harvard University Press, 1997.
165. Viale R. *Methodological Cognitivism. Vol. 1: Mind, Rationality, and Society.* Heidelberg: Springer, 2014.
166. Garfinkel H. *Ethnomethodology's Program.* Boulder: Paradigm, 2002.
167. Rawls A.W. *Durkheim's treatment of practice: Concrete practice vs. representations as the foundation of reason// Journal of Classical Sociology.* 2001. Vol.1. P. 33-68.
168. Urry J. *Global Complexity.* Polity Press, 2003
169. Putnam H. *Minds and Machines // Dimensions of Mind / ed. Sidney Hook.* New York: New York University Press, 1960. P. 148-180.
170. Searle J. *Minds, brains, and programs // Behavioral and brain sciences.* 1980. Vol. 3. № 3. (September). P. 417-424.
171. Searle J. *Chinese Room Argument // The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences.* MIT Press, 2001.
172. Harnad S. *What's Wrong and Right About Searle's Chinese Room Argument? // Essays on Searle's Chinese Room Argument / Eds. J. Preston, M. Bishop.* Oxford, 2001.
173. Dreyfus H. *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason.* Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1992.
174. Schear J. K. (ed.) *The McDowell-Dreyfus Debate.* Routledge, 2013.
175. Пенроуз Р. *Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики / Пер. с англ. под общ. ред. В. О. Малышенко.* 4-е изд. М.: УРСС, ЛКИ, 2011.
176. Coulter J. *Twenty Five Theses against Cognitivism// Theory Culture & Society.* 2008. Vol. 25. No 2. P.19-32;
177. Sharrock W., Dennis A. *That We Obey Rules Blindly Does Not Mean that We Are Blindly Subserving to Rules// Theory Culture & Society.* 2008. Vol. 25. No 2. P. 33-50.
178. Watson R., Coulter J. *The Debate over Cognitivism // Theory Culture & Society.* 2008. Vol. 25. No 2. P. 2–17.
179. Аристотель. *О душе // Аристотель. Сочинения. Т. 1 М.: Мысль, 1976.*
180. *The Works of William James: Essays on Radical Empiricism / F. Burkhardt, F. Bowers eds.* Harvard University Press, 1976.

181. Elias N. What is Sociology? L.: Hutchinson, 1978.
182. Парсонс Т. О структуре социального действия/ Ред. Чеснокова В.Ф., Белановский С. А., М.: Академический проект, 2018.
183. Mills C. W. Situated Actions and Vocabularies of Motive // American Sociological Review. 1940. Vol.5. No. 6. P. 904-913.
184. Mills C. W. Language, Logic and Culture // American Sociological Review. 1939. Vol.4. No.5.
185. Giddens A. Durkheim. London: Fontana Modern Masters, 1986.
186. Giddens A. Central problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis. London: Macmillan, 1979
187. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015.
188. Бурдьё П. Опыт рефлексивной социологии // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Сост. и общ. ред. С.П. Баньковской. М.: Университет, 2002.
189. Cave S., Dihal K., Dillon S. (eds.). AI Narratives: A History of Imaginative Thinking about Intelligent Machines. Oxford: Oxford University Press, 2020.
190. Oakley A. The Sociology of Housework. Bristol: Policy Press, 2018.
191. Phizacklea A., Wolkowitz C. Homeworking Women: Gender, Racism and Class at Work. London: Sage, 1995.
192. Pink S. Home Truths: Gender, Domestic Objects and Everyday Life. Oxford: Berg, 2004.
193. Scicluna R. M. Home and Sexuality: The «Other» Side of the Kitchen. London: Palgrave Macmillan, 2017.
194. Gilbert P. Classes, Gender, and Lifestyles in Domestic Space // Actes de la recherche en sciences sociales. 2016. No. 5. P. 4–15.
195. Bartlett S. N. Housing as a Factor in the Socialization of Children: A Critical Review of the Literature // Merrill-Palmer Quarterly. 1997. Vol. 43. No. 2. P. 169–198.
196. Хокшилд А., Мачун Э. Вторая смена: работающие семьи и революция в доме / Пер. с англ. И. Кушнारेвой под ред. А. Космарского. М.: Изд. дом ВШЭ, 2020.
197. Smart C. Personal Life. Cambridge: Polity, 2007.
198. Riggins S. H. The Power of Things: The Role of Domestic Objects in the Presentation of Self // Beyond Goffman: Studies on Communication, Institution, and Social Interaction / Ed. by S. H. Riggins. Berlin: Mouton de Gruyter, 1990. P. 341–368.
199. Csikszentmihalyi M., Rochberg-Halton E. The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

200. Chevalier S. The French Two-Home Project: Materialization of Family Identity // *At Home: An Anthropology of Domestic Space* / Ed. by I. Cieraad. Syracuse: Syracuse University Press, 1999. P. 83–94.
201. Chambers D. *Cultural Ideals of Home: The Social Dynamics of Domestic Space*. London: Routledge, 2020.
202. Бурдые П. Практический смысл / Пер. с фр. А. Т. Бикбова, К. Д. Вознесенской, С. Н. Зенкина, Н. А. Шматко под ред. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001.
203. Pink S., Leder Mackley K., Moroşanu R., Mitchell V., Bhamra T. *Making Homes: Ethnography and Design*. London: Bloomsbury Academic, 2017.
204. Hindus D. The Importance of Homes in Technology Research // *Cooperative Buildings. Integrating Information, Organizations, and Architecture: Proceedings of the Second International Workshop, CoBuild'99 (Pittsburgh, PA, USA, October 1–2, 1999)*. Berlin: Springer, 1999. P. 199–207.
205. Aldrich F. K. *Smart Homes: Past, Present and Future // Inside the Smart Home* / Ed. by D. Harper. London: Springer, 2003. P. 17–39.
206. Koksai I. The Sales of Smart Speakers Skyrocketed // *Forbes*. 2020. <https://www.forbes.com/sites/ilkerkoksai/2020/03/10/the-sales-of-smart-speakers-skyrocketed/?sh=6788f07538ae> (accessed: 01.11.2020).
207. CNews. Аналитика «М.Видео-Эльдорадо»: продажи умных колонок в России в 2020 году выросли в 7 раз. 16.09.2020. <https://cnews.ru/link/n515185> (дата доступа: 01.11.2020).
208. Beneteau E., Boone A., Wu Y., Kientz J. A., Yip J., Hiniker A. Parenting with Alexa: Exploring the Introduction of Smart Speakers on Family Dynamics // *CHI'20: Proceedings of the 2020 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*. 2020. P. 1–13.
209. Beneteau E., Guan Y., Richards O. K., Zhang M. R., Kientz J. A., Yip J., Hiniker A. Assumptions Checked: How Families Learn About and Use the Echo Dot // *Proceedings of the ACM on Interactive, Mobile, Wearable and Ubiquitous Technologies*. Art. 2020. No. 3.
210. Beneteau E., Richards O. K., Zhang M., Kientz J. A., Yip J., Hiniker A. Communication Breakdowns Between Families and Alexa // *CHI'19: Proceedings of the 2019 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*. 2019. Paper No. 243.
211. Fischer J. E., Reeves S., Porcheron M., Sikveland O. Progressivity for Voice Interface Design // *CUI'19: Proceedings of the 1st International Conference on Conversational User Interfaces*. 2019. Art. No. 26.

212. Porcheron M., Fischer J. E., Reeves S., Sharples S. Voice Interfaces in Everyday Life // CHI'18: Proceedings of the 2018 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems (Montreal QC, Canada, April 21–26, 2018). 2018. P. 640:1–640:12.
213. Reeves S. Some Conversational Challenges of Talking with Machines // Talking with Conversational Agents in Collaborative Action: Workshop at the 20th ACM Conference on Computer-Supported Cooperative Work and Social Computing (CSCW'17) (Portland, Oregon, USA, February 25–March 1, 2017), 2017.
214. Bentley F., LuVogt Ch., Silverman M., Wirasinghe R., White B., Lottridge D. Understanding the Long-Term Use of Smart Speaker Assistants // Proceedings of the ACM on Interactive, Mobile, Wearable and Ubiquitous Technologies. 2018. No. 91.
215. Блумер Г. Символический интеракционизм: перспектива и метод / Пер. с англ. А. М. Корбута. М.: Элементарные формы, 2017.
216. Ерофеева М. А. Проблематизация объекта в современной теоретической социологии // Социологические исследования. 2017. № 7. С. 13–23.
217. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской под ред. С. Гавриленко. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
218. Molotch H. (2011) Objects in Sociology. In: Clarke A. J. (ed.) Design Anthropology: Object Culture in the 21st Century. Vienna: Springer, 2011. P. 100–116. https://doi.org/10.1007/978-3-7091-0234-3_8
219. Nevile M., Haddington P., Heinemann T., Rauniomaa M. (2014) On the Interactional Ecology of Objects // Interacting with Objects: Language, Materiality, and Social Activity / M. Nevile, P. Haddington, T. Heinemann, M. Rauniomaa (eds.). Amsterdam: John Benjamins, 2014. P. 3–26.
220. Crabtree A. The Social Organization of Communication in Domestic Settings. 2003. <http://www.cs.nott.ac.uk/~pszaxc/work/ИЕМСА03.pdf> (accessed: 01.11.2020).
221. Goffman E. Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961.
222. Mead G. H. Mind, Self, and Society. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
223. Сакс Х., Щеглофф Э. А., Джефферсон Дж. Простейшая систематика организации очередности в разговоре / Пер. с англ. А. М. Корбута // Социологическое обозрение. 2015. Т. 14. № 1. С. 142–202.
224. N + 1. Алиса, скажи что-нибудь: как устроена голосовая помощница Яндекса и чему ей еще предстоит научиться. 2018. URL: <https://nplus1.ru/material/2018/02/27/yandex-alice> (дата доступа: 01.11.2020).

225. Chamberlain A., Crabtree A. Searching for Music: Understanding the Discovery, Acquisition, Processing and Organization of Music in a Domestic Setting for Design // *Personal and Ubiquitous Computing*. 2016. Vol. 20. No. 4. P. 559–571.
226. Crabtree A., Rodden T. Domestic Routines and Design for the Home // *Computer Supported Cooperative Work*. 2004. Vol. 13. No. 2. P. 191–220.
227. Crabtree A., Rodden T., Tolmie P., Mortier R., Lodge T., Brundell P., Pantidi N. House Rules: The Collaborative Nature of Policy in Domestic Networks // *Personal and Ubiquitous Computing*. 2015. Vol. 19. No. 1. P. 203–215.
228. Crabtree A., Tolmie P. A Day in the Life of Things in the Home // *CSCW'16: Proceedings of the 19th Conference on Computer Supported Cooperative Work (San Francisco (CA), USA, 27 February — 2 March 2016)*. New York: ACM Press, 2016. P. 1738–1750.
229. Harper D. (ed.) *Inside the Smart Home*. London: Springer, 2003.
230. Harper D. (ed.) *The Connected Home: The Future of Domestic Life*. London: Springer, 2011.
231. Nilsson T., Crabtree A., Fischer J., Koleva B. Breaching the Future: Understanding Human Challenges of Autonomous Systems for the Home // *Personal and Ubiquitous Computing*. 2019. Vol. 23. No. 2. P. 287–307.
232. Tolmie P., Crabtree A., Rodden T., Benford S. “Are You Watching This Film or What?”: Interruption and the Juggling of Cohorts // *CSCW'08. Proceedings of the ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work (San Diego (CA), USA, 8–12 November 2008)*. New York: ACM Press, 2008. P. 257–266.

ПРИЛОЖЕНИЕ А

О. Кильдюшов. «Социальный порядок и политическая теология в «Игре престолов»: чем культовый сериал интересен для теоретической социологии»⁸⁴

Статья представляет собой обзор ряда работ представителей различных гуманитарных и социальных дисциплин, посвященных книжному циклу Джорджа Мартина «Песнь Огня и Пламени» и телесериалу «Игра престолов». Вначале анализируются эвристически наиболее продуктивные интеллектуальные реакции исследователей на «Игру престолов»: конкретные продукты, т.е. тексты, которые могут представлять интерес для теоретической социологии. В основной содержательной части изображенный в цикле Дж. Мартина институциональный и дискурсивный порядок рассматривается глазами классиков социальной теории модерна (Н. Макиавелли, Т. Гоббс, М. Вебер). Затем кратко затрагивается религиозная ситуация в Вестеросе, для ценностно-нормативной системы которой парадоксальным образом характерны как постсекулярность, так и всплеск религиозного фундаментализма. В качестве следующего шага обсуждается политическая теология в «Игре престолов», рассматриваемая из намеченной еще Карлом Шмиттом перспективы на трансцендентную легитимацию политического. В заключение затрагивается когнитивный ландшафт Вестероса, состоящий из различных конкурирующих эпистем (мейстеры, септоны, «белые ходоки» и др.), что структурно воспроизводит ситуацию обществ позднего модерна.

Ключевые слова: Джордж Мартин, «Игра престолов», социальный порядок, репрезентативная культура, Макс Вебер, политическая теология

Реакция исследователей в области гуманитарного и социального знания на «Игру престолов»

С эвристической точки зрения продукты современной массовой культуры представляют для социологии интерес уже своей популярностью, способами структурирования потребительских сообществ, а также как дискурсивное пространство общественно-политических высказываний, проекций и импликаций, нуждающееся в аналитическом прояснении со стороны социально-теоретического знания. В этом смысле

⁸⁴ В основу статьи положен одноименный доклад на Открытом семинаре по социальной теории «Logica Socialis», который состоялся в Центре фундаментальной социологии НИУ ВШЭ 29 марта 2019 года.

Публикация подготовлена в рамках проекта «От политической теологии до когнитивистики: новые альтернативы, новые вызовы или новые ресурсы социальной теории?», выполняемого в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2020 году.

обращение социальных ученых к исследованию «Игры престолов» можно рассматривать не только как облеченный в наукообразную форму способ интеллектуального развлечения, но и как наглядную демонстрацию эвристического потенциала фундаментальной социологии.

Стоит ли говорить, что при анализе книжного цикла Джорджа Мартина «Песнь Льда и Пламени» и основанного на нем телесериала «Игра престолов» исследователи используют самые различные методологические стратегии и теоретические перспективы, существующие в рамках актуальных исследований массовой культуры. При этом долгое время внимание представителей академии к этим ее продуктам было довольно незначительным. Так, по подсчетам немецкого исследователя Яна Зеффнера, за 5 лет с выхода первого сезона (т.е. к середине 2016 года) в базе англоязычных статей по гуманитарным наукам JSTOR набралась всего 21 работа, посвященная самому успешному телепродукту канала HBO. Книги Мартина вызывали еще меньше интереса у исследователей — 15, из них конкретно цикл «Песнь Огня и Пламени» — всего 6. Поразительные цифры, ведь на тот момент уже был очевиден феноменальный успех телеэпопеи среди масс зрителей! Зато за последующие годы ситуация радикально изменилась, прежде всего применительно к сериалу: в 2017 году в данной базе фиксировалось уже 124 работы об «Игре престолов» — т.е. менее чем за год их число увеличилось в 6 раз! (Söffner, 2017: 11-12).

Сегодня научные работы о вселенной Дж. Мартина вряд ли поддаются точному подсчету, поскольку в различных базах данных можно обнаружить сотни публикаций, включая книги, журнальные статьи, главы в сборниках и доклады на различных конференциях. Понятно, что даже просто обозреть это постоянно увеличивающееся море литературы невозможно чисто физически, поэтому в качестве социально-теоретически релевантных назовем здесь лишь несколько работ западных авторов, часть из которых уже переведена на русский язык (*Game of Thrones and Philosophy*, 2012; Джейкоби, Ирвин, 2015; *Die Welt von «Game of Thrones»*, 2016; Lushkov, 2017; Лушкау, 2018). Также в последнее время вышли ряд оригинальных исследований отечественных ученых (*Игра престолов: прочтение смыслов*, 2019; Штейнман, 2019, Травин, 2020).

Помимо количественных показателей примечательна и дисциплинарная структура публикаций: как ни странно, среди вышедших на Западе работ их авторов не всегда доминируют представители литературоведения или культурологии (*Beyond the Wall*, 2012; *За стеной*, 2015). Часть академических или околоакадемических текстов можно скорее отнести к философии (*The Ultimate Game of Thrones*, 2012; *За стеной*, 2015), политической теории (Rolet, 2014) и гендерным исследованиям (Frankel, 2014; *Women of Ice and Fire*, 2016),

а также к разработкам исторической и мифологической проблематики в сериале в рамках медиевистской перспективы (Larrington, 2016, 2017; Ларрингтон, 2018, 2019) — что вполне ожидаемо. Менее ожидаемо, что среди пишущих о мире Семи королевств литературоведы и культурологи находятся явно в меньшинстве (Mastering the Game of Thrones, 2015).

Показательно и то, кто именно пишет об «Игре престолов», — как правило, это представители смежных или вспомогательных дисциплин, в основном молодые авторы, еще не занимающие высоких и прочных позиций в рамках академической иерархии. Что это за дисциплины? Самые разнообразные — например, при анализе эпопеи Дж. Мартина оказались востребованы компетенции в области генеалогии, семиотики, исследований возраста, сравнительного религиоведения, теории фехтования и оружиеведения (англ. Weaponology), почти неизбежных в таком случае специалистов в сфере гендерных исследований и еще более ожидаемых знатоков жанра фэнтези. Но также среди авторов встречаются знатоки сравнительного музыковедения — например, из текста одного из них можно узнать, что главная музыкальная тема сериала позаимствована Рамином Джавади из 8-й симфонии Антона Брукнера (II. Scherzo. Allegro moderato) (Weng, 2016). Вместе с сексологами и теологами иногда компанию им составляют представители различного рода компьютерных наук (компьютерной лингвистики). Еще встречаются социальные антропологи, исследователи в области теории медиа и теории коммуникации, как и филологи (например, специалисты в области англистики, германистики и скандинавистики) и историки-медиевисты. Кого не удалось встретить среди авторов — так это социологов-теоретиков. Это упущение мы отчасти попытаемся исправить нашим обзором.

Здесь следует отметить, что возникшая на волне успеха сериала фанатская субкультура уже обзавелась соответствующей инфраструктурой в виде сайтов, энциклопедий⁸⁵, регулярных национальных и глобальных фанатских конгрессов — т.н. конвентов⁸⁶ и т.д. И вот — как бы параллельно этой организационной активности неакадемическим фандомов — заметны усилия молодых ученых, которые переводят свою страсть к сериалу в регистр (квази)академической активности. В частности, ими издаются различные сетевые журналы, сборники текстов и даже устраиваются научные конференции⁸⁷.

⁸⁵ Из русскоязычных ресурсов можно выделить два: <https://7kingdoms.ru/>, а также https://gameofthrones.fandom.com/ru/wiki/Песнь_льда_и_пламени.

⁸⁶ Так, в августе 2017 года в Хельсинки прошло мероприятие под названием WorldCon — мировой конвент фантастики и фэнтези, в котором принял участие Джордж Р. Р. Мартин, также посетивший Петербургскую фантастическую ассамблею.

⁸⁷ В качестве примера можно привести первое в России академически релевантное обсуждение саги и сериала в формате конференции: <https://indicator.ru/humanitarian-science/nauka-vesterosa.htm>

В качестве главных тем в исследованиях вселенной Мартина затрагиваются вопросы структуры нарратива, конструирования эпического мира саги, концепты героев и гендерная проблематика. В силу эстетически крайне гибридного характера художественного высказывания авторов книжного цикла и телепродукта значительное внимание исследователи уделяют интертекстуальности, включающей прямые отсылки и аллюзии на самые разнообразные источники — исторические, мифологические, литературные. Судя по материалам публикаций, существует масса самых неожиданных контекстов и традиций, релевантных для научной реконструкции «рассказанного мира» эпоса Джорджа Мартина (May, Baumann, Baumgartner, Eder, 2016: 13).

Смещение жанров *high fantasy* и исторического романа, типичный для научной историографии реализм в изображении структур господства и низовых культурных практик⁸⁸ делают роман и сериал идеальным объектом анализа не только для литературоведов или медиевистов. Тщательно прописанные в них социальные институты, коррелирующие с реальным историческим и актуальным опытом читателей и зрителей, представляют интерес и для теоретической социологии. Неудивительно, что применяемые исследователями подходы в той или иной мере ориентированы на экспликацию социальности «Игры престолов» как репрезентативного продукта современной массовой культуры (Тенбрук, 2013): почему сериал в таком виде был создан и оказался востребован в обществе позднего модерна, в чем его социальный смысл, как на него реагирует вся социальная рамка западных обществ XXI века. Не меньший интерес для социальных ученых представляет то, что происходит внутри «рассказанного мира» саги, — как социологически устроено производство смыслов в книгах и эпизодах фильма, чем объяснить рыночный успех данных продуктов культурного производства. Здесь основное внимание направлено на анализ социальных взаимодействий внутри различных групп потребителей, фандомов и даже отдельных произведений.

Институциональный и дискурсивный порядок в цикле Дж. Мартина глазами классиков социальной теории модерна (Н. Макиавелли, Т. Гоббс, М. Вебер и др.)

Цикл книг Джорджа Мартина и телесериал Дэвида Бениоффа и Дэниела Уайса могут представлять интерес для теоретической социологии самым масштабам и даже глобальностью проекта фиктивного мира, причем очень реалистичного и детально проработанного не только с точки зрения мотивов действий героев, но и в отношении

⁸⁸ Многие исследователи подчеркивают характерную для письма Дж. Мартина «приверженность реализму»: Battis, Johnston, 2015: 1-14.

социальной структуры, правил социального действия, религиозных, культурных и повседневных практик, вплоть до одежды, еды и напитков. Исследователи видят здесь явные параллели с описанными Р. Бартом способами производства эффектов реальности через письмо в романах французского реализма (Барт, 1989).

Тщательно продуманные Мартином семейные, клановые, феодальные и иные социальные структуры легко опознаются как собственное историческое прошлое Запада. Таким образом, читателю и зрителю суггерируется квазисоциологический взгляд на Весторос как структурно знакомое и отчасти запечатленное в западной культурной традиции пространство европейского позднего Средневековья или раннего модерна (Марей А., 2020). С личным опытом современных американцев и европейцев резонирует часто применяемая автором перспектива, в которой институты социализации вроде семьи предстают не только и не столько источником необходимых экономических ресурсов, культурных смыслов и общей мотивации действия, сколько репрессивными структурами, осуществляющими общественное принуждение в духе знаменитого анализа микрофизики дисциплинарной власти у Мишеля Фуко. Тем самым радикально проблематизируется не только существующий институциональный ландшафт, но и лежащий в его основе дискурсивный порядок, включая конститутивные для него когнитивные схемы и моральные коды. В результате становится невозможным представление о субстанциально хорошем и плохом. Тем самым книга и сериал выходят далеко за рамки привычных для жанра фэнтези стандартов и способов различения (Энглбергер, Хайеке, 2015).

В этом смысле общая симптоматика кризиса является в саге типично современной. Иными словами, «Игра престолов» оказывается именно репрезентативным культурным продуктом в смысле Фридриха Тенбрука⁸⁹, поскольку ориентируется на наше современное понимание перманентно-критического состояния всех сфер жизни. Этот глобальный кризис охватывает весь социальный космос и имеет различные измерения: внутри— и геополитическое, экологическое и религиозно-ценностное, вплоть до семейных и личных проблем героев книжного и телевизионного эпоса.

При этом традиционным для жанра фэнтези событийным фоном является кризис предустановленного порядка, восстанавливаемый в конце нарратива усилиями героев («еу-катастрофа», в терминологии Толкиена). Как правило, эти кризисы связаны с нарушением привычного хода вещей внутри властной конструкции или общего баланса сил. Однако в случае вселенной Мартина феноменология распада не исчерпывается властно-

⁸⁹ Ср.: «Культура является социальным фактом, так как она репрезентативна, т.е. производит идеи, значения и ценности, которые действительны в силу их фактического признания. Она охватывает те убеждения, представления, картины мира, идеи и идеологии, которые влияют на социальное действие, так как активно разделяются или пассивно принимаются» (Тенбрук, 2013: 101).

институциональными моментами и не объясняется одним лишь непредумышленным нарушением предустановленной гармонии (May, Baumann, Baumgartner, Eder, 2016: 14). Так, в сериале системный кризис охватывает буквально все пространство рассказанного мира, так что к началу 8-го сезона дестабилизированными оказываются все привычные формы социальных взаимодействий (включая семью, дружбу и даже правила ведения войны), а дискредитированными — все ранее существовавшие дискурсивные порядки (включая веру в Семерых и знания ордена мастеров, о чем будет сказано ниже).

Как и в мире модерна, в «Игре престолов» нет никаких субстанционально понимаемых этических полюсов «добро» и «зло», задающих однозначные параметры для моральной навигации статичных героев, которые выступали бы — подобно персонажам античных трагедий — скорее репрезентантами определенных ценностей, чем реальными человеческими характерами. При этом политическая и моральная амбивалентность протагонистов дополнительно усиливается типично мартиновским приемом «внезапной смерти», сначала так поразившей всех в случае «самого правильного» из них — Недда Старка, а потом ставшей привычной. Однако у читателей и зрителей саги нет уверенности не только в том, что герои успешно справятся со всеми испытаниями, но и в том, что они вообще доживут до конца цикла. Конечно, последующее воскрешение Джона Сноу, предательски убитого ортодоксально настроенными братьями Ночного дозора в 5-м сезоне телесериала, несколько смазало этот эффект, вызвав вполне обоснованные подозрения в маркетинговых мотивах подобного решения продюсеров канала НВО...

В любом случае довольно реалистичное изображение структурного кризиса системы и жизненного мира героев цикла значительно усиливается таким важным элементом мартиновского нарратива, как опыт абсолютной контингентности. Для социологии тематизация контингентности не есть нечто-то новое. Например, в работах Никласа Лумана⁹⁰ данное понятие отсылает к традиционному пониманию термина, восходящему еще к Аристотелю: речь идет о том, что не является ни необходимым, ни невозможным. Применительно к событиям сериала это означает, что в любой момент все могло быть другим и может стать другим. Используя терминологию Лумана, здесь можно говорить об эмерджентном социальном порядке (Luhmann: 1984: 157).

Как и в культуре модерна, в сериале после начала изложения конститутивный характер опыта контингентности проявляется во всех сегментах личной и социальной жизни, и даже в природе (наступление долгой зимы). Так что, несмотря на некоторую

⁹⁰ Ср.: «Контингентным является то, что не является ни необходимым, ни невозможным; т.е. то, что может быть таким, каким оно есть, но также может быть иным. Тем самым понятие обозначает нечто данное (предстоящее, ожидавшееся, помысленное, выдуманное) с точки зрения возможности его иного бытия; оно обозначает предметы в горизонте возможных изменений». См.: Luhmann: 1984: 152.

непоследовательность, неожиданная смерть главных героев выступает радикальной формой контингентности у Мартина⁹¹. Таким образом, философско-эпистемологически мир якобы средневекового Вестероса — это сильно модернизированный и социологизированный проект, не укладывающийся в узкие жанровые рамки фэнтези. В сериале проблематичными становятся базовые формы и ценности, характерные для моральных канонов всех исторически известных солидарных сообществ: даже дружба, верность и лояльность оказываются в серой зоне категориальной неопределенности — как, например, оценивать поступок Джейми Ланнистера, убившего Безумного короля Эйриса II Таргариена, защищать которого он поклялся в качестве королевского гвардейца?

Мир Мартина типично современный уже потому, что его конструкция основана на тех же принципах имманентизма, реализма, перспективизма и эмансипации, характерных для языков самоописания и самолегитимации проекта современности⁹². Его обитатели так же постоянно находятся под принуждением к самоопределению, им приходится выходить за пределы привычных социальных ролей традиционного типа. Так, квазифеодальные структуры Семи королевств предполагают жестко предписанные роли и шансы для тех, кто находится внизу или с краю общества: как обычно, среди «дискриминируемых» находятся женщины и тем более девочки, калеки, бастарды, чужаки и другие социальные аутсайдеры. Именно их вынужденные по природе и субверсивные по результату действия взрывают устоявшиеся рамки и ломают привычные сценарии, что в качестве агрегированного непреднамеренного эффекта приводит к изменению самой структуры субъектности, или агентности, в пространстве социальных взаимодействий внутри рассказанного мира (Brittnacher, 2016).

В качестве примеров такого рода самоэмансипации здесь могут быть названы многие персонажи Джорджа Мартина: евнух Варис, парвеню Петир Бейлиш по прозвищу Мизинец, дочери репрессированного десницы Арья и Санса Старк, физически неформатный наследник великого дома Сэмвел Тарли, наконец, главные герои — бастард Джон Сноу, политэмигрантка Дейенерис Таргариен и даже сама Серсея Ланнистер, нарушившая все мыслимые человеческие законы и божьи заповеди, и в результате узурпировавшая Железный трон. Появление новых субъектов социального и политического действия принципиально меняет прежнюю структуру агентности, казавшуюся столь ригидной: с доминирующих позиций вытесняются прежние репрезентанты гегемониальной власти, унаследовавшие свой социальный статус в

⁹¹ См. в данной рубрике альтернативную интерпретацию, рассматривающую смерть в качестве заслуженного воздаяния за этическую недоброкачественность: Марей М., 2020.

⁹² А. Марей фиксирует в саге лишь переход от Средних веков к раннему модерну: Марей А., 2020.

соответствии с действующим в Вестеросе принципом первородства. Благодаря подобной — абсолютно современной по своей природе — динамике не просто меняются социальные позиции тех или иных персонажей (May, Baumann, Baumgartner, Eder, 2016: 18). Здесь достаточно вспомнить фрагмент из 10-й серии 3-го сезона («Миса»), когда освобожденные рабы Юнкая признают Дейенерис Бурерожденную в качестве «матери».

Стоит ли говорить, что изменившийся властно-политический статус вчерашних аутсайдеров ставит под вопрос стабильность всего социального порядка, постепенно оставшегося без поддержки со стороны всех прежних институциональных и дискурсивных опор и скреп, которые во время кризиса утратили былую силу и значимость. При этом и новым лидерам Вестероса приходится решать типичные для модерна проблемы политической легитимации собственных притязаний на господство, их необоснованности в трансцендентном и неукорененности в привычных рутинных и практиках. Например, та же Дейенерис Таргариен вынуждена теологически легитимировать свою власть путем тематизации уникальной идентичности политического тела, которым она обладает в качестве «Матери драконов» (Petersen, 2016).

Неудивительно, что многими исследователями политических и социальных импликаций мира «Игры престолов» в свидетели призываются авторы, давшие классические образцы проблематизации модерна: Макиавелли, Гоббс и Вебер. Все они важны именно как теоретики типично современных имманентистских способов концептуализации политического, связанных с осознанием зависимости стабильности структур господства от фактического признания со стороны подданных, а также с фундаментальным различием между нормативным идеалом благого правителя и прагматическими интересами сохранения власти, как и между внешними образами и реальными способами ее функционирования.

Как верно подметил политолог Маркус Шульцке, некоторые места в сериале выглядят как прямые цитаты из того же «Государя» Никколо Макиавелли, например, из знаменитой главы 17, где тот ставит вопрос о приоритете для правителя любви или страха у подданных (Шульцке, 2015). Подобными вопросами о предпосылках признания задаются многие персонажи саги — трижды королева Маргери Тирелл, ее первый муж Ренли Баратеон, Дейенерис. В эксплицитной форме вполне макиавеллистский по духу дискурс о базовых добродетелях монарха (или, говоря современным HR-сленгом: скиллах и компетенциях лидера), квалифицирующих его для осуществления успешного правления, присутствует в яркой сцене разговора юного короля Томмена с его дедом лордом Тайвином Ланнистером (сезон 4, серия 3. «Разрушительница цепей»).

Также часто авторы, пишущие о политическом в «Игре престолов», обращаются к авторитету основателя социальной теории модерна Томаса Гоббса. Причем один из них, американский философ Грег Литтманн, даже предложил проделать такой любопытный мысленный эксперимент: представим себе Гоббса в качества мастера в Королевской Гавани! Что бы он советовал королю и лордам в момент политического кризиса в Вестеросе? Как бы он воспринял свержение династии Таргариенов (читай: Стюартов)? Чью сторону он занял бы в войне Пяти королей? (Литтманн, 2015).

Хотя, строго говоря, события цикла представляют собой процесс, обратный описанному самим Гоббсом в «Левиафане»: здесь мы видим не выход из естественного состояния путем учреждения государства, напротив, распад государства как доминирующей инстанции легитимного насилия, когда каждый получает обратно свое естественное право на самосохранение, вступая в прямую конкуренцию с аналогичным правом других рациональных эгоистов в условиях неограниченной «войны всех против всех» (Petersen, 2016: 231). Но и в таком, перевернутом виде представленная у Мартина картина высвобождения политического действия от любых ценностно-нормативных ограничений может считаться как типично нововременная и современная (Stolleis, 1990). Ближе всего к позиции самого Гоббса в романе и фильме оказывается мастер над шептунами евнух Варис, для которого стабильность порядка является самоценностью, несмотря на издержки конкретно-исторического Левиафана (сезон 1, серия 9. «Бейелор»).

Классик социологии Фердинанд Тённис в своем знаменитом исследовании «Gemeinschaft und Gesellschaft» пишет, что «...люди Гоббса и происходящие от них индивиды моего общества по природе суть враги, исключают и отрицают друг друга» (Tönnies, 1979: 105; Филиппов, 2009: 113; Филиппов, 2017). Таким Гоббсовым человеком — не в смысле того, кто придерживается позиции британского философа, а в качестве воплощения описанного им в «Левиафане» социального типа — в сериале «Игра престолов» предстает Петир Бейлиш по прозвищу Мизинец. Именно он, преследуя собственные интересы, готов обрушить существующий порядок и спровоцировать полноценную гражданскую войну, невзирая на катастрофические последствия «войны всех против всех». При этом у Мизинца есть своя, абсолютно антигоббсианская по духу, концепция управляемого хаоса («Хаос — это лестница...»). Дестабилизируя посредством интриг сложившуюся рамку политического господства великих домов, рациональный эгоист Мизинец надеется значительно улучшить собственные шансы на возвышение уже в новых институциональных условиях. Мы знаем, что его надеждам помешала опять-таки довольно неожиданная и даже в чем-то нелепая смерть в Винтерфелле в конце 7-го сезона, и не очень согласующаяся с его образом в предыдущих сериях...

При этом лучше всего структура «довоенного» вестеросского общества проявляется в моменте неожиданной встречи Кейтилин Старк и Тириона Ланнистера в трактире (сезон 1, серия 4. «Калеки, бастарды и сломанные вещи»). В этом драматичном фрагменте Кейтелин из неприметной путешественницы за считанные минуты превращается в репрезентантку всего существующего социального порядка, которая успешно апеллирует к действующим структурам господства и лояльности:

— как подданная Семи королевств — к имени короля Роберта;

— как дочь верховного лорда Речных земель из дома Талли — к случайно оказавшимся поблизости обладателям силового ресурса в лице рыцарей, носящих гербы вассалов ее отца: в частности, это были воины леди Уэнт, лорда Бракена и лорда Фрея...

Вслед за многими авторами, пишущими об «Игре престолов», кратко бросим взгляд на существовавший к началу телесаги социальный и политический порядок глазами Макса Вебера, поскольку знаменитая веберовская типология легитимного господства позволяет проблематизировать некоторые моменты, ускользающие от теоретически невооруженного читателя и зрителя (Baumann, 2016). Назовем лишь некоторые из них:

— в нынешнем виде Семь королевств существуют около 300 лет — именно Эйгон I Таргариен, завоевавший Вестерос с помощью военно-воздушного *ultima ratio* в виде трех драконов, создал данный политический союз (кроме Дорна, присоединенного позже путем династических браков) (Марей А., 2020);

— таким образом, власть правителя на Железном троне легитимировалась устойчивой традицией, существовавшей на протяжении многих поколений (всего сменилось 17 королей из дома Таргариенов);

— при этом власть самого Эйгона Завоевателя и его прямых потомков относилась к харизматическому типу, поскольку легитимировалась их харизмой, проявляющейся в уникальной способности летать на драконах;

— однако после смерти последнего дракона (примерно за 150 лет до начала сериала) королевская власть Таргариенов базировалась исключительно на традиции;

— при этом устойчивость ей придавали повсеместно наличествующие структуры рациональной власти-знания ордена мастеров, существующие параллельно с феодальной системой личных связей.

В этом смысле Роберт Баратеон как типичный узурпатор изначально предстает в качестве правителя-харизматика, который постепенно утрачивает харизму. Его братья и мнимые сыновья претендуют на Железный трон вновь в рамках модели легитимации господства через традицию. Особо интересный случай представляют политические амбиции вдовы Роберта Серсеи Ланнистер — она не может легитимировать свои

притязания ничем, кроме фактического силового контроля над столицей. В веберовском понимании здесь речь идет скорее не о господстве (Herrschaft) как устойчивой форме социальных отношений, а временном преимуществе в силе (Macht)⁹³. Напротив, и Дейенерис, и Джон Сноу — типичные харизматики, лишь подкрепляющие свои притязания аргументами династического рода. Здесь достаточно вспомнить момент признания Джона королем Севера (сезон 6, серия 10. «Ветра зимы»).

Понятно, что выделенные Вебером основные типы легитимного господства не встречаются в чистом виде в реальной политической практике Вестероса и Эссоса, и это нужно учитывать при анализе структур господства в «Игре престолов». Так, отдельного рассмотрения из веберовской перспективы заслуживает организация власти за Стеной, в Вольных городах, у дотракийцев и железных людей и т.д.

После Старых и Новых богов: постсекулярность и религиозный фундаментализм в ценностно-нормативной системе «Игры престолов»

Исторически религия — это один из наиболее приоритетных объектов анализа для социологии, начиная с ее отцов-основателей. И понятно почему — в данной «предметной области» мы имеем дело с наиболее интенсивными социальными связями, ведущими к тому же в сферу трансцендентного. Именно поэтому сфера сакрального долгое время являлась привилегированным предметом изучения со стороны наук об обществе, включая социологию периода классики (Филиппов, 2019).

Ее особенности отражаются на институциональном дизайне и дискурсивных формах соответствующих обществ. Уже поэтому вера в Семерых как доминирующая конфессия Вестероса представляет определенный интерес для социологического взгляда хотя бы из-за ее роли в легитимации социального порядка Семи королевств. Именно она становится основным объектом религиоведческого и даже теологического анализа. Многие исследователи отмечают синтетический, синкретический характер веры в Семерых (Rüster, 2016).

При этом очевидно, что она и по нарративной структуре и по распространенной среди масс интенсивности религиозного переживания, а также по проблемности некоторых структурных моментов (всплески фанатизма, коррумпированность септонов, педофилия) вполне узнаваема для жителя современного западного мира. Джорджу Мартину удалось представить необычайно широкий набор типологически разных религий, действующих

⁹³ Ср.: «Власть — это любая вероятность реализации своей воли в данном социальном отношении даже вопреки сопротивлению, на чем бы эта вероятность ни основывалась. Господство — это вероятность того, что определенные люди повинуются приказу определенного содержания». См.: Вебер, 2016: 109.

те или иные теологические и метафизические системы в качестве источника объясняющих мир моделей и метафор. При этом религии и популярные мифологии предстают в саге в основном в качестве политических инструментов в руках институтов сакральной и светской власти (Emig, 2016).

В целом для мира «Игры престолов» характерно амбивалентное отношение к проблемам веры, не поддающееся однозначной локализации по шкале религиозность — секулярность — постсекулярность. Политически обусловленная дискретность существующих во вселенной Мартина социальных порядков коррелирует с дискретностью религиозного ландшафта Вестероса и Эссоса, в рамках которого можно выявить зоны не только с сильно отличающейся интенсивностью религиозной жизни, но и разным потенциалом воздействия конфессий на поведение последователей: от почти полной неэффективности той же веры в Семерых до чудодейственных способностей по оживлению мертвых, демонстрируемых некоторыми служителями Владыки света (красная жрица Мелисандра, Торос из Мира, неоднократно воскрешавший Берика Дондарiona) (Frenschkowski, 2016).

В целом плюралистические религиозные структуры обоих континентов выступают в саге прежде всего в качестве разнообразных форм властного дискурса. Иногда религиозная практика даже внутри одной деноминации демонстрирует значительную пластичность институциональных форм (ордена внутри веры в Семерых) — в зависимости от политической целесообразности, определяемой представителями секулярной власти (Söffner, 2017: 102).

Изучая тексты цикла Дж. Мартина «Песнь Льда и Пламени», также можно обратить внимание на один момент, связанный с вестеросской социологией знания/религии: если в телесериале «Игра престолов» во многих важных сценах заметно присутствие мастеров и почти полностью отсутствуют собственно носители сакрального знания, т.е. септоны, то в книгах следы культа Семерых обнаруживаются в самых неожиданных местах — так, священнослужители сопровождают протагонистов в военном походе, небольшие септы есть не только в Винтерфелле, но и в Черном Замке на Стене и т.д. Кроме того, бросается в глаза асимметрия культов Старых и Новых богов — несмотря на общую религиозную толерантность в Вестеросе, мы не видим нигде официальных операторов традиционной религии Детей леса, Первых людей и одичалых, доминировавшей на всем континенте до прихода андалов с их верой в Семерых. Хотя весь Север и незначительная часть населения в южных землях продолжают поклоняться чар-древам в богороцах, т.е. остаются в рамках анимизма, но все они не получают никакого духовного окормления со стороны каких бы то ни было волхвов или друидов. Крайне неравномерное присутствие трансцендентного в саге

усиливается ценностным релятивизмом, делающим невозможным консенсус относительно объективного морального зла. Более того, некоторые религиозно легитимированные культурные традиции и практики напрямую связаны с насилием: Лошадиный бог дотракийцев, Утонувший бог железных людей, как и Владыка света, явно не препятствуют распространению зла во вселенной Дж. Мартина (Шоон, 2015).

Любая религия есть способ соединения в социально-природно-божественном космосе поюстороннего, секулярного и имманентного с потусторонним, сакральным и трансцендентным. Именно поэтому анализ религиозного ландшафта «Игры престолов» позволяет более отчетливо рассмотреть структуру социальных взаимодействий и саму социальную ткань гетерогенных сообществ Вестероса и Эссоса.

Политическая теология Дейенерис Таргариен

Не менее интересные выводы о вестеросском космосе может дать сопоставление тех способов, с помощью которых различные претенденты легитимируют свои притязания на Железный трон: генеалогия (Джоффри и Станнис Баратеоны, Визерис Таргариен), доблесть (Станис), харизма (Ренли Баратеон), успех и удача (Роберт Баратеон, Тайвин Ланнистер), религиозное призвание (Мелисандра). При этом все они так или иначе соотносятся с действующей в Семи королевствах ценностной и правовой системой, из которой и черпают свои семантические содержания и прагматические ориентации. Именно поэтому они могут взаимно оспаривать права друг друга, оставаясь в рамках одной и той же политической реальности Вестероса, в отличие от последней представительницы великой династии, обосновывающей легитимность своей власти не имманентно, а скорее политико-теологически (Petersen, 2016: 232-233).

А какие оригинальные идеи на этом высококонкурентном рынке политических аргументов может предложить харизматичная дочь Безумного короля? Она открыто заявляет о трансцендентной природе своей власти, каковая, по Веберу, требует регулярного подтверждения избранности правителя в виде военных побед и политических успехов. В любом случае, как показывают перипетии аболиционистского режима Дейенерис Бурерожденной в городах Залива работоторговцев, ее несомненная харизма и даже наличие «штурмовой авиации» в виде драконов еще не гарантируют стабильность отношений господства и подчинения между нею и ее подданными.

При этом в рамках восходящего к Макс Веберу подхода харизма как таковая лежит вне сферы моральных оценок и означает лишь необычные, внеобыденные способности определенного лица, квалифицирующие его на роль правителя. Это может

быть природный магический дар или удачливость в войнах, подтверждающие связь данного человека с трансцендентными силами (духами, богами). Проблема здесь в крайней неустойчивости положения того, кто считается своими последователями избранным править. Ведь он должен быть особо музыкальным, говоря словами Вебера, т.е. чувствительным к динамике в той среде, где его власть считается легитимной по праву призвания свыше. Переформулируя другой известный тезис классика социологии, господство — это призвание, а не профессия (Baumann, 2016: 215).

Как показывает ее постоянно удлинняющаяся титулатура «Дейенерис из дома Таргариенов, именуемая первой, Неопалимая, Королева Миэрина, Королева Андалов, Ройнар и Первых Людей, Кхалиси Дотракийского Моря, Разбивающая Оковы и Матерь Драконов» Дейенерис очень чувствительна к аккламациям подданных. Она отдает себе отчет, что жители Эссоса почитают ее не как законную наследницу Семи королевств, а как политического практика, осуществляющую одну ей ведомую программу радикальных реформ. Ведь она действительно революционным образом преобразует социальный и хозяйственный порядок на части континента⁹⁴.

При этом она формулирует собственную политическую программу: «Ланнистеры, Баратеоны, Старки, Тиреллы — все они лишь спицы в колесе, сменяющие друг друга наверху... Я не собираюсь останавливать колесо. Я хочу его сломать» (сезон 5, серия 8. «Суровый дом»).

В отличие от всех упомянутых Дейенерис конкурентов из числа представителей великих домов, ее способы легитимации собственных притязаний на господство напоминают концепты в европейской истории идей, использовавшие аналоги или субституты религиозно-трансцендентного для обоснования политического целеполагания. Именно такая дискурсивная практика дала право Карлу Шмитту сформулировать в начале 3-й части своего знаменитого трактата: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия» (Шмитт, 2000: 57).

Попытки Дейенерис восстановить политический порядок также опираются не на имманентную, а на трансцендентную легитимность: даже в освобождении рабов в Эссосе проявляется очевидный сотериологический потенциал ее программы переучреждения мира в Вестеросе. Очевидно, что, согласно как ее собственным интенциям, так и высказываниям

⁹⁴ Забавно, что некоторые исследователи обвинили ее в весторосоцентризме, выражающемся в подавлении, вытеснении и уничтожении местного культурного своеобразия в ходе трансформации. Ср.: «Мир «Песни Льда и Пламени» пронизан колониальными механизмами, которые проявляются и тем сами имплицитно проблематизируются даже там, где действительно происходит цивилизационный прогресс — например, когда Дейенерис освобождает рабов». См.: May, Baumann, Baumgartner, Eder, 2016: 16.

ее ближайшего окружения, она позиционируется не просто как хорошая, законная и справедливая правительница, но и как мать и спасительница! Даже в глазах ее «штаба управления» — т.е. сира Джораха Мормонта, Вариса и Тириона Ланнистера — она является ни много ни мало последним шансом на спасение мира от дальнейшего разложения и распада.

В этом смысле заметна значительная динамика в ее понимании собственной миссии: первоначально она лишь воспроизводила чисто династически мотивированные притязания своего брата Визериса, структурно ничем не отличавшиеся от аргументов других претендентов — речь шла о восстановлении законной власти Таргариенов как создателей и носителей идеального порядка, так сказать, на правах реституции. Однако в ходе ее путешествия на восток Эссоса меняется характер ее притязаний на господство в Семи королевствах — теперь речь идет именно о спасении мира, описываемом в теологических категориях. Таким образом, дискурсивно она возвращается к Догоббсову, домодерному языку обоснования господства через трансцендентное.

Здесь можно увидеть определенный парадокс: несмотря на явно модернизационный характер ее социал-реформистской деятельности, по семантике и по структуре ее способ легитимации собственной власти относится скорее к жанру политической теологии и даже сотериологии. Более того, притязания Дейнерис на легитимное господство тесно связаны с ее уникальным магическим даром — способностью летать на огнедышащих драконах (аналог современной штурмовой авиации). В этом смысле здесь мы наблюдаем конститутивную роль домодерных дискурсивных (политико-теологических) и силовых ресурсов (магия), что несколько неожиданно для типично современной, инструментально-рациональной политической культуры Семи королевств!

Вместо заключения. Чего не знает Джон Сноу, или Когнитивный ландшафт Вестероса между мастерами, септонами и белыми ходами

Подобно религиозному, эпистемологический ландшафт сериала также чрезвычайно разнообразен: в нем заметны различные способы накопления, фиксации и трансляции знаний в рамках нескольких когнитивных порядков. Часто они существуют как бы параллельно, принципиально несовместимы и порождают конфликт при попытках совмещения: например, мы можем только догадываться о власти-знании, мотивирующем белых ходов на поход южнее Стены...

Исследователи также обращают внимание на жесткое институциональное разделение в Семи королевствах между носителями чисто секулярного знания (мастера)

и знания сакрального (септоны и септы). Причем если механизм рекрутирования первых довольно прозрачен — эти секулярные интеллектуалы («рыцари ума») получают академическую социализацию в специализированном учебном заведении (Цитадели), то откуда берутся вторые, не совсем понятно. Примечательны еще несколько моментов, связанных с подобным «разделением когнитивного труда»: изначально религиозный центр веры в Семерых также находился в Староместе, где находится и Цитадель мастеров; несмотря на секулярность осваиваемого мастерами корпуса знания, они тем не менее являются членами столь же иерархически структурированного (великий мастер — архимастеры — обычные мастера), но при этом абсолютно светского ордена; кроме того, есть еще носители древнего магического знания, организованные в гильдию алхимиков и т.д.

Стоит ли говорить, что этот чрезвычайно сложный ландшафт вестеросского знания сразу вызывает вопросы об исторических аналогах в европейском Средневековье. И не только европейском — например, та же Цитадель мастеров, выступающая в качестве высшей инстанции в области всех наук очень напоминает китайскую «академию» Ханьлинь, просуществовавшую более тысячи лет. В этой связи неизбежно встает вопрос, существовали ли исторические прецеденты подобного институционального отделения секулярного знания от знания сакрального, как мы его видим во вселенной Дж. Мартина?

В текстах цикла постоянно подчеркивается несовместимость различных модусов индивидуальной и культурной памяти. Так, на примере историописания, осуществляемого конкурирующими корпорациями мастеров и септонов, чрезвычайно реалистично показана дискретность порядков знания. В этом смысле Джон Сноу «не знает» не только того, что «знает» одичавшая Игритт. Как и у всех остальных героев, его взгляд на мир остается лишь одной из частных перспектив, принципиально не совпадающей с оптикой других протагонистов. И их невозможно сложить в некий пазл единой картины мира. В этом смысле значительным упрощением и уплощением сложности вселенной Джорджа Мартина является прозвучавшее уже в 8-м сезоне сериала утверждение, что Бран — последняя опора, удерживающая от гибели мир людей, которому противопоставлен Король Ночи как абсолютное небытие.

Примечательно и то, что основанием гуманистического порядка опять-таки оказывается культурная память: уже давно утративший личностные черты Бран выступает в качестве института субстантивированного знания человечества о себе. Таким образом, цикл Дж. Мартина несет в себе элементы археологии знания и медиакритики (Maу, Baumann, Baumgartner, Eder, 2016: 12). И в этом отношении вселенная сериала «Игра престолов» является абсолютно современным пространством конкурирующих

«эпистемологических» программ и нарративов, легко опознаваемым жителем глобализированного мира начала XXI века.

В целом мастерски прописанный в произведениях Джорджа Мартина комплексный социальный мир с его функциональными институтами, механизмами господства и дискурсивными порядками является масштабным пространством человеческих взаимодействий. Различные способы обобществления человека путем регулярных интеракций с другими людьми традиционно вызывают профессиональный интерес у социологии как науки о социальном действии. Как я попытался показать в данном обзоре, «Игра престолов» является репрезентативным продуктом современной массовой культуры, позволяющим социальным ученым в лабораторных условиях книжного текста и телевизионного сериала эффективно тематизировать реальные структурные проблемы обществ позднего модерна.

Барт Р. (1989). Эффект реальности // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс. С. 392-400.

Вебер М. (2016). Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии; в 4 т. Т. 1. Социология. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.

Джейкоби Г., Ирвин У. (2015). Игра престолов и философия. М.: АСТ

За стеной (2015): Тайны «Песни Льда и Огня» Джорджа Р.Р. Мартина / Сост. Джеймс Лаудер. М.: АСТ.

Игра престолов: прочтение смыслов (2019). Историки и психологи исследуют мир Джорджа Мартина. М.: Издательство АСТ.

Ларрингтон К. (2018). «Зима близко: средневековый мир «Игры престолов». М.: РИПОЛ классик.

Ларрингтон К. (2019). Скандинавские мифы. От Тора и Локи до Толкина и «Игры престолов». М.: Манн, Иванов и Фербер.

Литтман Г. (2015). Мейстер Гоббс едет в Королевскую Гавань // *Джейкоби Г., Ирвин У.* Игра престолов и философия. М.: АСТ. С. 21-36.

Лушкау А. (2018). Валар Моргулис: Античный мир «Игры престолов». М.: РИПОЛ классик.

Марей А.В. (2020). Карлик, евнух и банкир: интуиции модерного государства в Вестеросе // Социологическое обозрение, 2020, т. 19, № 1.

Марей М.Д. (2020). Не только мать, жена и королева: этические и политические стратегии женских персонажей в цикле романов «Песнь Льда и Пламени» Дж. Мартина // Социологическое обозрение, 2020, т. 19, № 1.

- Тенбрук Ф.* (2013). Репрезентативная культура / Пер. с нем. А.В. Комаровского, под ред. О.В. Кильдюшова // Социологическое обозрение. Т. 12. № 3. С. 93-120.
- Травин Д.Я.* (2020). Историческая социология в «Игре престолов». СПб.: Страта.
- Филиппов А.Ф.* (2009). Актуальность философии Гоббса. Статья вторая // Социологическое обозрение. Т. 8. № 3.
- Филиппов А.Ф.* (2017). 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.: Изд. дом Высшей школы экономики. С. 23-40.
- Филиппов А.Ф.* (2019). Элементарная социология: введение в историю дисциплины. М.: Рипол классик, 2019.
- Шмитт К.* (2000). Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете // *Шмитт К.* Политическая теология. Сборник. М.: КАНОН-пресс Ц.
- Шоон Ярон Даниель* (2015). «Почему мир так несправедлив?»: боги и проблема зла // *Джейкоби Г., Ирвин У.* Игра престолов и философия. М.: АСТ. С. 176-189.
- Штейнман М.А.* (2019). Трансформация метафоры власти в XX — начале XXI столетия (На примере произведений Дж. Р. Р. Толкина и Дж. Мартина) // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз. № 2 (93). С. 28-47.
- Шульцке М.* (2015). Правила Игры престолов: уроки Макиавелли // *Джейкоби Г., Ирвин У.* Игра престолов и философия. М.: АСТ. С. 52-68.
- Энглбергер А. Дж. Дж. Хайеке А.* (2015) Разная мораль: лорд Эддард Старк и королева Серсея // *Джейкоби Г., Ирвин У.* Игра престолов и философия. М.: АСТ. С. 108-119.
- Azulus S.* (2016). *Philosopher avec Game of Thrones.* Paris: Ellipses.
- Battis Jes, Johnston Susan* (2015). Introduction: On Knowing Nothing // *Mastering the Game of Thrones. Essays on George R.R. Martin's A Song of Fire and Ice / Jes Battis, Susan Johnston (eds.).* Jefferson: McFarland & Co. P. 1-14.
- Baumann M.* (2016). The King is dead — long live the Throne? Zur Herrschaftsstruktur in ASOIAF // *Die Welt von «Game of Thrones»: Kulturwissenschaftliche Perspektiven / Markus May, Michael Baumann, Robert Baumgartner, Tobias Eder (Hg.).* Bielefeld: transcript. S. 213-226.
- Beyond the Wall* (2012): Exploring George R. R. Martin's A Song of Ice and Fire, From A Game of Thrones to A Dance with Dragons / James Lowder (ed.). Dallas: Smart Pop Books.

Brittnacher H. R. (2016). *Bastarde und Barbaren* // Markus May, Michael Baumann, Robert Baumgartner, Tobias Eder (Hg.) *Die Welt von «Game of Thrones»: Kulturwissenschaftliche Perspektiven*. Bielefeld: transcript. S. 157-172.

Chaillan M. (2016). *Game of Thrones — une métaphysique des meurtres*. Paris: Le Passeur.

Die Welt von «Game of Thrones» (2016): *Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf George R.R. Martins «A Song of Ice and Fire»* / Markus May, Michael Baumann, Robert Baumgartner, Tobias Eder (Hg.) Bielefeld: transcript.

Emig Rainer. (2016). «What is dead may never die, but rises again, harder and stronger». *Religion als Macht in ASOIAF* // *Die Welt von «Game of Thrones»: Kulturwissenschaftliche Perspektiven* / Markus May, Michael Baumann, Robert Baumgartner, Tobias Eder (Hg.). Bielefeld: transcript. S. 103-112.

Frankel V. E. (2014). *Women in Game of Thrones: Power, Conformity and Resistance*. Jefferson: McFarland & Co.

Frenschkowski D. (2016). *Feuer innerhalb und außerhalb von ASOIAF* // *Die Welt von «Game of Thrones»: Kulturwissenschaftliche Perspektiven* / Markus May, Michael Baumann, Robert Baumgartner, Tobias Eder (Hg.). Bielefeld: transcript. S. 113-126.

Game of Thrones and Philosophy (2012): *Logic Cuts Deeper Than Swords* /Ed. by H. Jacoby. Hoboken: John Wiley & Sons.

Larrington C. (2016). *Winter Is Coming: The Medieval World of Game of Thrones*. London: Tauris.

Larrington C. (2017). *The Norse Myths: A Guide to Viking and Scandinavian Gods and Heroes*. London: Thames and Hudson.

Luhmann N. (1984). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lushkov A. H. (2017). *You Win or You Die: The Ancient World of Game of Thrones*. London: I. B. Tauris.

Mastering the Game of Thrones (2015): *Essays on George R.R. Martin's a Song of Fire and Ice* / Jes Battis, Susan Johnston (eds.). Jefferson: McFarland & Co.

May M., Baumann M., Baumgartner R., Eder T. (2016). *Vorwort* // *Die Welt von «Game of Thrones»: Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf George R.R. Martins «A Song of Ice and Fire»* / Markus May, Michael Baumann, Robert Baumgartner, Tobias Eder (Hg.) Bielefeld: transcript.

Petersen Ch. (2016). Die drei Drachen des Königs. Politische Theologie in ASOIAF// Die Welt von «Game of Thrones»: Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf George R.R. Martins «A Song of Ice and Fire» / Markus May, Michael Baumann, Robert Baumgartner, Tobias Eder (Hg.) Bielefeld: transcript. S. 227-246.

Rolet S. (2014). Le Trône de fer ou le pouvoir dans le sang. Paris: PUFR.

Rüster J. (2016). 7=1: Der Glaube an die Sieben als synthetische Religion zwischen Apodiktik und Paraklese // Die Welt von «Game of Thrones»: Kulturwissenschaftliche Perspektiven / Markus May, Michael Baumann, Robert Baumgartner, Tobias Eder (Hg.). Bielefeld: transcript. S. 141-153.

Söffner Jan. (2017). Nachdenken über «Game of Thrones»: George R.R. Martins «A Song of Ice and Fire». Paderborn: Wilhelm Fink. S. 11-12.

Stolleis M. (1990). Staat und Staatsraison in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

The Ultimate Game of Thrones and Philosophy (2016): You Think or Die / Eric J. Silverman, Robert Arp (eds.). Chicago Open Court. (Popular Culture and Philosophy).

Tönnies F. (1979). Gemeinschaft und Gesellschaft. Achte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Weng Ch. (2016). Techniken und Funktionen von Filmmusik am Beispiel von GOT // Die Welt von «Game of Thrones»: Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf George R.R. Martins «A Song of Ice and Fire» / Markus May, Michael Baumann, Robert Baumgartner, Tobias Eder (Hg.). Bielefeld: transcript.

Women of Ice and Fire (2016): Gender, Game of Thrones, and Multiple Media Engagements / Anne Gjelsvik, Rikke Schubart (eds.). New York: Bloomsbury Academic.