

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

УДК 316.42

Рег. № НИОКТР 122041900033-1

Рег. № ИКРБС

УТВЕРЖДАЮ  
Проректор НИУ ВШЭ,  
канд. физ.-мат. наук  
\_\_\_\_\_ Д.А. Дагаев  
« \_\_\_\_ » \_\_\_\_\_ 2022 г.

ОТЧЕТ  
О НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЕ  
«НОВЫЕ СОЦИЕТАЛЬНЫЕ ОБЩНОСТИ ГЛОБАЛЬНОГО МИРА:  
АФФЕКТЫ И КУЛЬТУРНАЯ ЛЕГИТИМАЦИЯ РАЗВИЧИЙ»  
(заключительный)

Руководитель НИР,  
зав. лаб., д-р социол. наук, проф.

\_\_\_\_\_ А.Ф. Филиппов

Москва 2022

## СПИСОК ИСПОЛНИТЕЛЕЙ

Руководитель НИР, зав. лаб., д-р социол. наук	_____	А. Ф. Филиппов (Введение, Заключение, Раздел 1, параграфы 1.1, 1.2)
	подпись, дата	
Исполнители:		
Ведущий научный сотрудник, д-р социол. наук	_____	И. В. Троцук (Раздел 1, параграф 1.3)
	подпись, дата	
Научный сотрудник	_____	О. В. Кильдюшов (Раздел 2, параграф 2.1)
	подпись, дата	
Профессор, д-р филос. наук	_____	Р. З. Хестанов (Раздел 2, параграф 2.2, 2.3)
	подпись, дата	
Стажер-исследователь	_____	В. В. Башков (Раздел 2, параграф 2.4)
	подпись, дата	
Старший научный сотрудник, PhD	_____	Н. Г. Фархатдинов (Раздел 3, параграф 3.1)
	подпись, дата	
Ведущий научный сотрудник, канд. социол. наук	_____	Д. Ю. Куракин (Раздел 3, параграф 3.2)
	подпись, дата	
Стажер-исследователь	_____	Э. М. Жесько (Раздел 3, параграф 3.3, приложение А)
	подпись, дата	
Ведущий научный сотрудник, канд. социол. наук, доцент	_____	С. П. Баньковская (Раздел 3, параграф 3.4)
	подпись, дата	
Старший научный сотрудник	_____	М. Г. Пугачева (Библиография)
	подпись, дата	
Научный сотрудник, к. филос.н.	_____	М. С. Фетисов (Приложение Б)
	подпись, дата	
Доцент, канд. юрид. наук	_____	А. В. Марей (Приложение В)
	подпись, дата	
Стажер-исследователь		М. А. Белов

\_\_\_\_\_ (Приложение Г)  
подпись, дата

Нормоконтроль

Н. Г. Фархатдинов

\_\_\_\_\_   
подпись, дата

## РЕФЕРАТ

Отчет 217 с., 1 кн., 324 источника, 4 прил.

ОБЩЕСТВО, ОБЩНОСТЬ, ГЛОБАЛИЗАЦИЯ, КОММУНИКАЦИЯ, АФФЕКТ, КАТЕКСИС, ВИРТУАЛЬНЫЕ ОБЩНОСТИ, ПОРЯДОК, СОЛИДАРНОСТЬ

В наши дни научная, политическая и экспертная повестки во многом определяются усилившейся в эпоху пандемии уверенностью в исчерпании глобализации и кризисе «мира без границ». Но глобальное не отступило и в сочетании с локально-политическим образовало ряд новых конфигураций. Одним из важных, но мало изученных и теоретически не осмысленных феноменов являются социетальные общности. Основной упор сделан не на следование нормам и ценностям, а на эмоции и аффекты. Склонность людей по всему миру эмоционально подключаться ко все новым и новым движениям, ставящим под угрозу сам фундамент гражданской солидарности, ненависть, воодушевление, страхи и другие аффекты могут существовать до и вне организационных форм, но они контагиозны и запускают работу социального воображения, на котором базируются новые идентичности и различия. Результат проекта — историко-теоретическая реконструкция социологического понятия общности у Л. Фон Штейна, Ф. Тённиса, М. Вебера, Х. Фрайера и Т. Парсонса. Доказано, что как преимущества, так и принципиальные неудачи Парсонса связаны с теоретическими ошибками в трактовке понятия действия и недостаточном внимании к теории и практике современного государства. Эти ошибки могут быть преодолены благодаря трактовкам общества как всемирного общества, а единицы социальности – как коммуникации (Никлас Луман). Заложены основания и продемонстрирована эффективность основанной на работах Парсонса и современных культур-социологов новой теории катектических механизмов, отвечающих за эффективное преобразование культурных содержаний в социальное действие, в том числе и в образовании и распаде общностей. Эмоции и аффекты позволяют выйти за пределы сугубо рационального (когнитивного) отношения к миру, равно как и нормативности старого учения о солидарности. Вместо ядра интеграции общества, заключенного в границы государства, социология ориентируется на сети коммуникации и виртуальные аффективно-эмоциональные общности, в том числе общности вкуса. Продemonстрирован совершающийся в наши дни переход к неустойчивым порядкам, подвижным общностям, основанным на резонансном отклике индивида на движения все быстрее меняющейся среды. Показано, что общество выступает в наши дни как активная (креативная) среда, субстрат социальности, не имеющий четких очертаний и вызывающий сложные эстетические переживания. Сравнительно более обозримым оказывается современный город, однако и он имеет характер гетеротопии.

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	7
1 Теоретические предпосылки исследования социетальных общностей: кризис глобализации и новое значение государства .....	12
1.1 Проблема социологии и динамика общностей: от доглобального к постглобальному миру.....	12
1.2 Действия больших тел и события коммуникаций: от Вебера через Лумана к Парсонсу.....	20
1.3 Возвращение социетальной общности и неудачи неопарсонсианства.....	32
2 Категория общности: неиспользованные ресурсы и нынешние перспективы.....	57
2.1 Категория Gemeinschaft в немецкой мысли: Тённис — Вебер — Фрайер.....	57
2.2 Социальная морфология современности: от общности к социальной сети.....	76
2.3 От эстетически заряженной среды к пролетаризации чувственности.....	83
2.4 Трансформация общества и стратегии индивидуального существования.....	89
3 Новые социетальные общности.....	105
3.1 Порядки неопределенности и общности вкуса.....	105
3.2 Социологическая теория катексиса в контексте когнитивного поворота.....	113
3.2.1 Когнитивный поворот в социологии.....	114
3.2.2 Катексис в социологии: историко-социологический контекст.....	115
3.2.3 «Нейро-импорт» как эпистемическая проблема и ее эмерджентистское решение.....	117
3.2.4 Следствия эмерджентистской стратегии нейро-импорта для теории катексиса.....	120
3.2.5 Катексис и эмоции.....	122
3.2.6 Катектические механизмы культуры и их базовые валентности.....	123
3.3 Функционирование аффективной онлайн-общности, возникшей на основании содержащего моральную компоненту события.....	125
3.3.1 Содержащее моральную компоненту событие как повод для возникновения аффективной общности.....	126
3.3.2 Эмпирическая иллюстрация: обсуждение развода публичных персон .....	127
3.3.3 Отбор эмпирических данных .....	128
3.3.4 Характер взаимодействия в комментариях .....	128
3.3.5 Агенты аффективной общности онлайн .....	129

3.3.6 Достаточность идентификации комментаторов со стороны конфликта как критерия отнесения рассматриваемой совокупности в качестве общности.....	133
3.3.7 Длительность функционирования аффективной онлайн-общности.....	137
3.3.8 Содержание взаимодействия внутри аффективной общности.....	143
3.3.9 Заключение: общее представление о функционировании аффективной онлайн-общности.....	146
3.4 Понятие гетеротопичной среды и экспериментирование с ней как с условием устойчивого нецеленаправленного действия.....	149
3.4.1 От социальной экологии к новой урбанистике.....	149
3.4.2 Креативность среды.....	154
3.4.3 Взаимодействие с креативной средой.....	159
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	162
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ.....	165
ПРИЛОЖЕНИЕ А Видеоролики.....	179
ПРИЛОЖЕНИЕ Б Глобальный порядок и аффекты: можно ли попробовать вновь закрыть общество? Славой Жижек и пандемия .....	185
ПРИЛОЖЕНИЕ В Религия, общество и государство: реконструкция политико-юридической концепции Хуана Доносо Кортеса .....	201
ПРИЛОЖЕНИЕ Г М.А. Рейснер как критический теоретик государства и прав.....	205

## ВВЕДЕНИЕ

Замысел настоящего исследования формировался задолго до того, как острый военно-политический кризис 2022 года заставил ученых по-новому взглянуть на устройство социальной жизни во всем мире и внести существенные коррективы в понимание перспектив дальнейшего развития и самой возможности постановки в прежнем ключе важных исследовательских задач. В ходе выполнения данного проекта мы не могли остаться в стороне от общей тенденции и также задумались о *модификации* как задач исследования, так и формулировок ожидаемых результатов. Само по себе изменение характера исследования в процессе его реализации не является чем-то необычным для социологии, напротив, это – отличительная черта того, что Пьер Бурдьё вслед за Джеймсом Джойсом называл «work in progress». Оно соответствует той научной стратегии, которой придерживается ЦФС и которую обосновывает, наряду с собственно содержательными задачами своих исследований с середины 2010-х годов. Об этом с самого начала следует сказать более подробно, потому что как сохранение основных параметров исследования, так и предпринятые по его ходу изменения сами являются вопросом не столько конъюнктурным, сколько фундаментальным.

Еще в 2016 г. мы рассматривали перспективы социологии как *фронетической* социальной науки<sup>1</sup>, опираясь, помимо прочего, на рассуждения первопроходца этого направления в современной социальной мысли Бента Флювберга [1]. Социальность, считал он, столь изменчива, что любая попытка построить социологию как науку в традиционном понимании будет наткаться на одно и то же препятствие, а именно, на невозможность представить в теории постоянный по своим фундаментальным параметрам объект. Особенность социальной жизни — непрерывное изменение, которое не может быть интерпретировано как преобразование *того же самого*.

В области межчеловеческих отношений меняется слишком многое, это и является источником неудач теоретиков, развивал свою мысль Флювберг. *Теория*, как учил еще Аристотель, должна иметь дело с неизменным, тогда как *история*, подобно поэзии, имеет дело с деяниями человека, то есть с *контингентным*, иначе-возможным. Возможность же *науки о контингентном* — одна из главных интриг Нового времени, и, собственно, научный прорыв — великий, но недооценённый — Томаса Гоббса, настоящего основателя современной социологии, состоял как раз в том, что «гражданскую науку» (так он именовал вначале свою политическую философию) он задумал как чистую и строгую дисциплину, подобную геометрии. Гоббс понимал, что реализовать его замысел в точном смысле слова

---

<sup>1</sup> Связь постановки вопроса в данном проекте с предыдущими исследованиями будет показана в следующем параграфе.

невозможно; наука описывает не действительность как таковую, но то, какой она могла бы быть при соблюдении условий существования идеального объекта. Для реальных же дел нужна, с одной стороны, власть, то есть способность действия, а с другой стороны, – практическая мудрость, пруденция<sup>2</sup>, в лучшем, наиболее желательном случае подкреплённая научными разысканиями и стремлением знать причины вещей. Но ни история, ни то, что мы на современном языке могли бы назвать прикладным политическим анализом, к этой сфере не относятся. Другое дело, что важные события могут сохранять свою логическую конструкцию, повторяться как своего рода осуществление на практике постоянных образцов. Именно такова одна из первоначальных интуиций социологии: некий субстрат претерпевает, так сказать, радикальные изменения, и задача науки состоит в том, чтобы опознать характер этих изменений, показать их значение, выявить специфику модерна. При этом возникает серьёзная проблема, которую классики социологии не умели сформулировать достаточно четко, хотя и пытались решить в меру понимания. Среди более близких к нашему времени теоретиков ее смог хорошо описать только Никлас Луман.

Луман обратил внимание на то, что у социологов с самого начала нет полной ясности относительно того, что именно претерпевает изменения, как назвать тот субстрат, с которым эти изменения происходят. Весь терминологический аппарат социологии построен вокруг известных дихотомий, вроде «общность / общество», «традиционное / современное» и т.п. Но если радикальные изменения произошли с «общностью», значит, она – не один из членов дихотомии, а нечто такое, что обнимает обе стороны, переходит из одной стадии в другую, как, например, гусеница, которая превращается в куколку и бабочку. Однако ни «общность», ни «семья», ни «сегмент» дифференцированного общества не объявляются неизменным субстратом перемен. Напротив, социологи ведут речь о том, что наступление модерна — это резкий перелом и разрушение того, что было самой социальностью как таковой<sup>3</sup>. Однако Луман, создававший свою социологию именно как науку о контингентном, желает в данном случае большей логической ясности и предлагает работу не с тождествами, а с различениями. Это увело бы нас сейчас слишком далеко, хотя к одной из важных постановок вопроса у Лумана мы еще вернемся, поскольку с ней связана сама интрига проекта, сердцевина исследовательского замысла. Флювберг же заходит, так сказать, с противоположных позиций. Он настаивает на том, что необходимо не столько стремиться к той или иной *научности* социологии, сколько идти путем, с

---

<sup>2</sup> В терминологическом отношении латинская “prudentia” (отсюда и соответствующие термины английского и французского языков) — прямая наследница греческой “phronesis”. Однако полного тождества между ними нет.

<sup>3</sup> См. более подробно в кн.: [2].



которого гуманитарные и социальные науки совершенно напрасно сошли, а именно, путем фронесиса, то есть более прикладного и менее оторванного от насущных проблем знания, которое формулируется не в виде формул, а в виде консультаций и советов.

Проект Флювберга получил достаточное распространение и известность, хотя его первоначальный пафос угас, и в целом вопрос о решительном перевороте во всем комплексе социального знания уже не стоит. С ним перекликается другое течение, о котором нам также приходилось писать в предыдущих отчетах, в связи с утратой социологами позиции привилегированного наблюдателя, а именно, движение «action research», которое понимает себя не столько как новое теоретическое направление, сколько как область социальной активности ученых, помогающих разобраться в происходящем, действующим в интересах тех, кто страдает от подавления, нуждается в справедливости и т.п. Таким образом, на место разработок традиционного теоретического инструментария приходят более гибкие, ориентированные на исследование текущих проблем и разработку практических рекомендаций подходы<sup>4</sup>.

Однако это понижение теоретической планки не могло и не может нас удовлетворить. Мы не просто констатируем, что такое движение существует, мы отдаем себе отчет как в теоретических, так и практических резонах, которые с ним связаны, однако теоретическая социология, в том числе и в ситуациях крайне неблагоприятных для академического развития, встречает эти проблемы как вызовы, а не как приглашение распрощаться с собственной идентичностью и прекратить теоретическое осмысление реальности. Очевидно, что теория не имеет шанса сохраняться в том виде, в какой она была привычной еще в конце прошлого века, но теоретическая работа должна продолжаться именно для сохранения больше гибкости и продуктивности также и в области прикладных или ориентированных на «фронетическую» науку исследований. Работа с понятиями, с историей идей и с современными вызовами теоретическому мышлению должна продолжаться именно потому, что жанр «советов», основанных на «мудрости», рискует дискредитировать себя вновь, подобно тому, как это случалось в прошлом: пруденция, то есть практическая мудрость не только в житейских делах, но и в делах управления, повторим еще раз вслед за Гоббсом, должна быть соединена с «желанием знать причины вещей», строить науку, а не просто обобщать опыт. Здесь всякий раз необходимо искать баланс, в особенности при столь резких переменах социальной обстановки, которые

---

<sup>4</sup> С ними перекликается, но не сливается концепция «публичной социологии», получившая распространение благодаря усилиями Майкла Буравого. Буравой, несмотря на всю свою ориентированность на публичность и практичность, все-таки слишком хорошо понимает, что ценность социологии придает то, что она не просто декларирует намерения, но и обладает мощной академической составляющей. Чтобы советовать, надо заслужить право на советы. См., напр.: [3].

случились в 2022 году. Прежде всего, речь идет о возвращении к тому, что когда-то с несправедливой иронией было названо критиком Парсонса Райтом Миллзом «величественной теорией» (“grand theory”) и что в отечественной литературе благодаря плохому переводу стали называть «большой теорией». «Большая теория» объясняет все социальное и пользуется ресурсами родственных дисциплин: от философии и психологии до политической теологии и когнитивных наук. Отказываться от этого мы не собираемся. Основное теоретическое достижение, проекта состоит в интеграции нескольких теоретических заделов — социологии пространства, теории социальных событий и концепции повседневных типизаций в публичных взаимодействиях при помощи категорий *социетальной* и *аффективной общности* в глобальном измерении.

Так связаны теоретическая и прикладная актуальность исследования. Мы исходим из того, что не могла бы считаться в наши дни в России удовлетворительной такая социология, которая не принимает в расчет тяжелый военный конфликт, санкционное давление, попытки изолировать страну от глобального мира. Все это стало повседневной реальностью точно так же, как несколькими годами раньше повседневность испытала тяжелый удар от санитарных ограничений, введенных в связи с пандемией. Но учет изменившихся условий означает все же в большей мере переакцентировку, но *не отказ* от основного замысла проекта.

В чем же состоит изменение акцентов? Если ранее мы исходили из того, что эпоха ограничений, несмотря на всю их важность, подходит к концу, а глобальный мир снова вступает в свои права, то теперь нам пришлось учитывать совершенно новые реалии. Тем не менее, — и это мы рискуем с самого начала отнести к достоинствам проекта — та концептуальная схема и тот общее представление о динамике социальной жизни, которые были положены в его основу еще до начала критических событий, оказались вполне валидными также и в новой ситуации, и лишь некоторые предположения, касающиеся фактической стороны дела, подлежали радикальному пересмотру. Возможно, сравнительно более неожиданной, но несомненной удачей мы считаем восстановление интереса к теоретическому словарю Толкота Парсонса и понятию социетальной общности, к сожалению, как и многие его достижения, слишком узко и недостаточно понятой при жизни классика и в его стране, и в нашей. Именно с этим связано построение данного отчета.

Мы, прежде всего, определяем теоретическое место понятия общности в нашем исследовании. Это происходит в несколько этапов. На первом этапе мы показываем связь господствовавшего в социологии концептуального аппарата с пониманием государства как своего рода контейнера, *внутри которого* происходят основные события и располагаются основные составляющие социальной жизни. Слишком большая зависимость социологов от

интуиции государства-контейнера не позволяла им по достоинству оценить высказанное еще почти полвека назад Иммануэлем Уоллерстайном соображение о появлении в русле *мир-системы* новых, нерациональных и не узаконенных общностей, которые могут все больше определять состояние дел в мире. Мы лишь вкратце рассмотрим его значение, но попытаемся сначала поставить вопрос в более теоретической плоскости. Это позволяет нам обратиться к глубоким проблемам описания устройства социальности в социологии и, в частности, за счет сопоставления подходов М. Вебера, Т. Парсонса и Н. Лумана показать, какими следствиями для всей исследовательской работы чревато предпочтение того или иного понятия, описывающего элементы социальной жизни. Отсюда мы переходим к характеристикам «социетальной общности» — ключевого понятия для всего исследования. Это понятие появляется у Парсонса и оказывается для него настолько важным, что великий социолог продолжает работать над связанными с ним теориями и прикладными задачами буквально до последних лет жизни. Мы исследуем как трактовку этого понятия у самого Парсонса, так и новейшие разработки итальянского парсонсианца Дж. Скиортино, предложившего свою оригинальную интерпретацию этой теории. Критика и рассмотрение перспективы модификации этого понятия позволяют нам перейти в следующей главе к теоретическому фундаменту понятия общности. Историческое исследование знаменитой дихотомии «общность и общество» позволяет нам сразу же, теперь минуя Парсонса, перейти к проблематике всемирного общества и его трактовке у Лумана, изначально несовместимой с идеей государства-контейнера, а значит, и с теоретической локализацией социетальной общности. После этого мы переходим к анализу виртуальных общностей, причем рассматриваем его с двух сторон. С одной стороны, технически опосредованная возможность общения сама по себе не означает появления чего-то качественно нового, если и поскольку мы на месте традиционным образом формирующихся групп находим те же самые группы, только распределенные в физическом и собранные в виртуальном пространстве. Этот феномен неоднократно исследован, гораздо меньше внимания привлекло то, что становится в центр данного исследования: аффективность как сложный феномен, обладающий собственной природой и собственным воздействием на социальную жизнь. С другой стороны, включение в такие взаимодействия технических агентов, заставляет заново поставить вопрос о природе человека, которая не остается неизменной, но меняется вместе с теми общностями, в которых ей приходится принимать участие. Здесь также показано, что новые общности образуются и существуют в активных средах. Это мы также относим к важнейшим результатам проекта. В последней главе, наряду с понятиями общности и среды, внимание уделено вопросам аффекта и принципиальной неоднородности той социальности, которая приходит на место старой.

## 1 Теоретические предпосылки исследования социетальных общностей: кризис глобализации и новое значение государства

### 1.1 Проблема социологии и динамика общностей: от доглобального к постглобальному миру

Поскольку и замысел проекта, и внесенные в него изменения так или иначе связаны с проблематикой глобализации, изложим это несколько более подробно.

Современную эпоху часто описывают как конец глобализации. Прежний «мир без границ» в некотором роде прекратил существовать. Напряжения в отношениях между странами–соседями стали распространенным явлением, а санкционная политика в отношении России, многократно усилившаяся (но отнюдь не стартовавшая) с февраля-марта этого года, способствовала еще более резкому разделению мира на политико-географические зоны. Однако – и это, собственно, позволяет нам перебрасывать мостик к прежним проектам и их результатам, — мы еще не живем в полностью деглобализованном обществе. Те социальные процессы, которые нам предстоит анализировать, совершаются не *после* якобы провалившейся глобализации, но на *переломе* времен. Это заставляет нас снова и снова возвращаться к характеристикам уходящей эпохи, то есть к тому состоянию социальной жизни, которое многими исследователями считалось не просто окончательно и в полной мере достигнутым, но существовавшим уже давно и только недостаточно хорошо понятым, не названным должным образом<sup>5</sup>.

Прежде всего глобальный мир рассматривался как особое состояние общества и культуры более не привязанных к когда-то прочным границам государств. Действительно, не может не вызвать удивление, не привлечь внимания тот факт, что социология возникла именно в эпоху укрепления государственных границ, признания их незыблемости и утверждения роли международного права<sup>6</sup>. Специально отметим в этой связи, что социализм и коммунизм возникали и обосновывались их создателями как всемирное движение, которое мы в современных терминах могли бы назвать именно глобальным. Напомним на всякий случай, что в сочинении «Принципы коммунизма», выпущенном в свет Фридрихом Энгельсом еще до «Манифеста Коммунистической партии», в 1847 г. и написанном в форме катехизиса, уже вполне отчетливо сказано (19-й вопрос), что коммунизм может осуществиться лишь как всемирное явление, как мировая коммунистическая революция. Это понимание коммунизма, в свою очередь, восходило к

---

<sup>5</sup> Всего два десятилетия назад Дэвид Холмс скорее неодобрительно цитировал авторов, которые упрекали в отсутствии слова «глобализация» в трудах теоретиков XIX в. Сегодня мы можем сказать, что отсылки к процессам, совершавшимся в XIX в., во всяком случае не лишены резонанса. См.: [4], с. 2.

<sup>6</sup> См. об этом более подробно: [5].

открытию, сделанному шотландскими теоретиками Адамом Смитом и Адамом Фергюсоном: частный интерес гражданина как собственника не просто не совпадает с государственным интересом, но прямо заставляет его вступать в отношения с такими же собственниками по всему миру. Всемирный характер торговли, всемирный характер промышленности, всемирные связи буржуазии приводят классиков марксизма к заключению, что «пролетарии не имеют отечества», а национальная культура обречена на то, чтобы ее специфика постепенно стиралась в процессе интернационализации всей общественной жизни.

Напротив, социология по большей части была ориентирована на те *общности*, которые существовали в пределах государственных границ<sup>7</sup>. Именно в XIX веке, особенно в последней его трети, начинается новый расцвет международного права «цивилизованных народов» [6]. В то время как для анархистов, коммунистов, но также — удивительным образом — и для некоторых радикальных либералов государства с их аппаратом подавления и границами находятся на пути к отмиранию, с точки зрения международного права государства оказываются своего рода *контейнерами* для людей, экономик, культур, которые находятся в регулярных и, как правило, мирных отношениях между собой<sup>8</sup>. Войны разрывают периоды мира, а не перемирия отделяют одну от другой казалось бы бесконечно длящиеся войны, как это бывало в другие времена.

Становление классической социологии пришлось на период после окончания Франко-прусской войны и продлилось вплоть до Первой мировой. Эти почти полвека стали определяющими для ее научного аппарата, которым мы продолжаем пользоваться до сих пор. Государства-контейнеры заключали в себя слишком многое! Собственно, возникало впечатление, что в них — но отнюдь не в интернациональном общении! — и совершается социальная жизнь.

Международное положение, международные организации, международное право — все это слишком редко учитывалось в истории социологии и тем более в теоретических конструкциях именно потому, что казалось, несмотря на все войны и революции, естественным, как воздух, которым дышит человек. Но столь же важными были для нее и государственные границы, заключавшие в себе предмет изучения: так или иначе

---

<sup>7</sup> Существовать в пределах границ не значит, что границы общностей и государственные границы всякий раз совпадали. Это-то и является проблемой.

<sup>8</sup> Это определение восходит к часто цитируемому рассуждению Энтони Гидденса о нациях как контейнера власти, окруженных государственными границами. См.: [7], p.119 ff. См. в развитие этой метафоры с продуктивными критическими замечаниями: [8]. К некоторым важным замечаниям Тейлора мы еще вернемся.

понимаемое общество<sup>9</sup>. Именно поэтому после каждого потрясения полутора столетия, вплоть до конца 90-х годов XX века, возобновлялись попытки вернуться все к той же старой модели: есть отдельные государства-контейнеры и есть существующий между ними порядок отношений, который и делает их более или менее автономными единицами наблюдения и анализа. Пожалуй, одно из самых точных и сжатых описаний этого положения дел дает социальный географ Питер Тейлор в авторитетном собрании текстов о государстве, изданном в начале текущего столетия: «Государство как нация, или нация-государство, нарастило такую мощь, что смогло убедить в двадцатом веке миллионы молодых мужчин добровольно «отдать жизнь за свою страну». Эта чудовищная мощь стала возможна благодаря фундаментальному территориальному сочленению государства и нации. Все государственные институты существуют в каком-то секторе пространства, но особенность как государства так и нации состоит в особого рода отношении к некоторому месту. Конкретное государство не просто существует в пространстве, оно обладает суверенной властью на этой территории. Подобным же образом и нация — это не просто некая произвольная пространственная данность, но имеет смысл только для этого пространства, родной земли» [9], р. 101. Для социологии это имело принципиальное значение. Она изучала сильные связи, то, что *содержалось в контейнере*, то есть культуру, институты, общности, семьи, системы образования и социализации и многое другое. Несмотря на все пертурбации прошлого века, казалось, что в некотором смысле этот мир — надолго, если не навсегда.

Разрушение СССР и прекращение холодной войны положили конец этому старому представлению, глобальный мир начал развиваться с невиданной скоростью, и социология оказалась в авангарде осмысления этой, как казалось, новой реальности<sup>10</sup>. Мы не будем воспроизводить основные аргументы сторонников концепции глобализации. Они хорошо известны и многократно обсуждались в научной литературе, в том числе и в отечественной. Речь шла, пользуясь выражением Боба Джессопа, о «кризисе национальной

---

<sup>9</sup> Не случайно подлинным истоком социологии, видимым образом возникшей в лоне французского социализма, является скорее всего политическая теология контрреволюции, прежде всего, труды Ж. де Местра и Л. де Бональда. Впрочем, консервативные истоки социологической мысли были быстро забыты.

<sup>10</sup> См. до сих пор сохраняющую свою значимость программную работу Маргарет Арчер «Социология для одного мира: единство и многообразие» [10]. В отличие от многих поверхностных и конъюнктурных сторонников глобализации, Арчер настаивала на сложном характере возникающего единства, в котором перестают работать привычные для социологии объяснительные схемы. В заслугу ей следует поставить также хорошее понимание и демонстрацию связей между социально-политическим устройством общественной жизни и теоретическим составом классической социологии. Слабость ее позиции состояла в том, что Арчер невольно, не имея для этого достаточных оснований, отождествляла ситуацию на начало 90-х годов с тем, что «пришло навсегда». Ни она, ни кто-либо другой не думали о возможностях ретроградного движения, возвращения ситуации хотя бы частично к доглобальной эпохе.

пространственно-временной фиксированности» [11]<sup>11</sup>. Немного неловко звучащее по-русски выражение в высшей степени удачно схватывает существо дела. Все, на что был, так сказать, направлен прожектор внимания, все институты, коллективы, системы и подсистемы, социальная мобильность, особенно вертикальная, но в значительной степени также и горизонтальная, вся система передачи культурных образцов — все это происходило в значительной степени внутри государств-контейнеров, все испытало на себе мощное давление глобализации, все должно было быть переосмыслено. Обратим внимание лишь на то, что судьба социологического концептуального аппарата во многом оказалась в это время не проясненной. С одной стороны, он был укоренен в той традиции, которая сложилась в доглобальную эпоху. С другой стороны, в нем уже стали появляться понятия и объяснительные схемы, которые отражали новую реальность и, что еще важнее, новое понимание новой реальности. Если продолжить эту линию рассуждений, то окажется, что в настоящее время социология находится в крайне сомнительном положении.

С одной стороны, никуда не делась та социологическая традиция, в которой прошли и продолжают проходить профессиональную социализацию многие поколения ученых [12]. Эта традиция «фиксированности», разумеется, сейчас более востребована и может показаться даже, что с социологией не происходит вообще ничего дурного. Но, с другой стороны, то новое затвердевание границ между государствами, которое мы сейчас наблюдаем, происходит не в старом, но именно в новом глобальном мире. Это значит, что явления глобализации, как было сказано выше, не исчезли. Они вступают в сложные взаимодействия с наступающим порядком новых разграничений и как таковые уже не похожи на то, что формировалось в 1990–2020 гг. Именно в этой меняющейся парадигме мы и пытались локализовать явления так называемых новых социетальных общностей.

Прежде чем двигаться дальше, кратко сформулируем, о чем здесь пойдет речь.

«Социетальная общность» — это понятие-гибрид, в некотором роде *невозможное понятие*, соединение несочетаемого. «Социетальный» значит «относящийся к обществу» («society»). Понятие общества на заре классической социологии было *противопоставлено* понятию общности великим немецким социологом Фердинандом Тённисом, к которому мы еще будем неоднократно возвращаться на протяжении этого отчета. Тённис, как известно, считал, что современная социальная жизнь отличается от традиционной распадом общностей (*Gemeinschaften*), то есть тех плотных связей между людьми, которые вырастают как бы естественным образом, что позволяет уподобить их в некоторых отношениях *организмам*. Организм нельзя раззять на отдельные молекулы и даже клетки,

---

<sup>11</sup> Терминология и сопутствующее ей рассуждение восходит к Дэвиду Харви и его понятию «пространственной фиксированности».

он погибнет. Так нельзя разъять и общность. Но на смену таким связям приходит *общество* (Gesellschaft), которое состоит из атомизированных индивидов, которых сводит воедино лишь корысть и необходимость заключить договор, выгодный обеим сторонам. Тённис с течением времени смягчил свою точку зрения, он говорил о том, что оба понятия не полностью отражают действительность, это идеальные типы, а не сама реальность. Он говорил также о том, что возможно некое сочетание черт общности и общества в новом, точнее, заново образованном единении людей. Но, несмотря на то, что эти рассуждения тоже по-своему интересны и заслуживают, быть может, нового и более глубокого прочтения, значительной роли в истории мировой социологии они не сыграли. Парсонс хорошо знал немецкую социологию классического периода<sup>12</sup> и пользовался, в том числе, дихотомией, предложенной Тённисом. Но он поставил вопрос об общности и обществе по-другому<sup>13</sup>. Конечно, он сохранил идеально-типическую противоположность между ними, когда образовал пары так называемых «типовых переменных действия» (“pattern variables of action” — устаревший русский перевод прочно укоренился у нас в науке). Однако он предпринял также очень интересную и продуктивную попытку так сказать интегрировать общность обратно в общество. Результатом этого и стало понятие “societal community”, означавшее, что, признавая большое социальное современное мира обществом и помня о дихотомии Тённиса, Парсонс решил найти в самом обществе ядро более плотной социальности, общность, которой в соответствии с первоначальными построениями Тённиса не было места в современности. Это ядро солидарности выполняет у Парсонса функцию социальной интеграции в социальной системе, которая, в свою очередь, выполняет функцию интеграции в общей системе действия. Таким образом, социетальная общность — это именно сердцевина. Это не семья, не дружеский кружок, это именно то, что образуется на иной, общественной основе и вместе с тем имеет вид наибольшей солидарности<sup>14</sup>. Если считать, что в социальной системе Парсонса принимают участие по умолчанию граждане государства, тогда социальная общность, — это ядро государства, носители его ценностей, те, кто чувствует ответственность за его судьбу.

Разумеется, эта схема, придуманная вскоре после Второй мировой войны, семьдесят лет назад, не могла пережить смены эпох. И вместе с тем, она не является просто устаревшей и непригодной. Парсонс уловил многое, что должен понимать и перерабатывать в понятиях теоретик, но он не мог предвидеть ни последующих явлений

---

<sup>12</sup> О его прямых отсылках к работе Тённиса мы скажем ниже.

<sup>13</sup> Здесь мы в самых общих чертах напоминаем о его рассуждениях в книге «Социальная система». См.: [13].

<sup>14</sup> Речь идет — здесь надо снова подчеркнуть этот момент — о более ранней теоретической стратегии Парсонса. Ниже будет показано, что семья все же может появиться в его концепции социетальной общности.



глобализации, ни антиглобализационных движений, ни попыток своих более молодых коллег пробудить внимание к возвращающимся на авансцену истории общностям. Так, например, в первом же номере нового тогда журнала Международной социологической ассоциации «International sociology» видный социолог, в будущем — президент ассоциации Иммануил Уоллерстайн еще в 1986 г. говорит о возвращении Gemeinschaft'ов как об одной из угроз современному миру. Он делает важное разъяснение: Речь идет не о процессе перехода обратно от Gesellschaft к Gemeinschaft, но «скорее наше единственное Gesellschaft, капиталистическая мир-экономика ... создавала и создает наши множественные, осмысленные Gemeinschaften. Gemeinschaften совсем не вымирают, еще никогда они не были столько сильны, сложны, никогда они так не пересекались и не соревновались между собой, никогда не определяли столь сильно нашу жизнь» [14], p. 10. Теоретик мир-системы, Уоллерстайн не полностью расстается с государствоцентрической парадигмой социологии, однако пронизательно ставит государства в зависимость от мир-экономики и как раз поэтому замечает, что в мире присутствуют не просто казалось бы изжитые смысловые образования — это-то не было бы новостью! — но именно общности мир-системы, ею самой порождаемые, иррациональные и нелегитимные. К сожалению, это прозрение осталось без последствий даже для концепции самого Уоллерстайна. Во всяком случае, нам не известен ни один опыт такого рода, предпринятый каким-либо заметным теоретиком. Обсуждения глобализации и обсуждения общностей происходили в разных плоскостях, причем концепция мир-системы была вытеснена из доминирующего дискурса концепцией глобализации и, таким образом, на пути более продуктивной постановки вопроса было возведено сразу несколько препятствий.

Мы будем несколько раз возвращаться к этой теме. Полвека назад, когда теория Парсонса подвергалась наиболее ожесточенной критике, многим казалось, что это связано, в основном, с его скорее консервативной политической позицией, но не затрагивает многих важных аспектов теории, которую Парсонс развивал, прежде всего, самого способа теоретизирования, утонченной разработки понятий с опорой на социологическую традицию и новейшие достижения науки того времени. К сожалению, «победа над Парсонсом» далась социологии дорогой ценой: многие достижения его мысли были либо полностью утеряны, либо находятся на периферии современной социальной мысли, либо претерпели столь радикальную трансформацию, что могут быть опознаны лишь в немногих сравнительно более влиятельных версиях современной социологической теории, как, например, в культур-социологии Дж. Александера и его коллег. Это значит, что мы, в отличие от работы с другими понятиями, которые с большей или меньшей надежностью закрепились в конвенциональном социологическом аппарате, например, «социальное

действие», «институт», «социальная система», не можем просто полагаться на интуитивную достоверность при обращении к «социетальной общности». Парсонс, к сожалению, сам сделал много для того, чтобы ряд его понятий не был в полной мере оценен даже его сторонниками. Его концепция местами предстает слишком изоцированной, слишком тонко дифференцированной, чтобы использовать ее как уже готовый инструмент<sup>15</sup>. У него разные понятия связаны между собой так, что трактовка одного, не самого популярного, может потребовать длинных предварительных экскурсов. Однако в случае с «социетальной общностью» мы должны отдать должное усилиям Дж. Александера и Дж. Скиортино. В 2007 году они выпустили (переизданную в 2016 году) книгу Парсонса об американском обществе, основанную на его незавершенной, но основательно подготовленной рукописи [15]<sup>16</sup>. В предисловии к ней Дж. Александер с горечью говорит о том, что Америка грубо отвергла одного из самых достойных своих интеллектуалов, что Парсонс чувствовал себя в обороне и глубоко переживал расхождения с социологами, которые были когда-то его учениками, но впоследствии атаковали с левых позиций. Не удивительно, что серьезного влияния на современное состояние социологии эта книга не оказала<sup>17</sup>, хотя многое в ней сформулировано гораздо лучше, с большим вниманием не только к прикладным аспектам исследования, но и к истории социологии<sup>18</sup>. На вопрос о том много ли нового содержится в этой работе по сравнению с другими сочинениями Парсонса, ответить не очень просто, но это не так уж важно. Даже повторяясь, Парсонс подтверждает свою позицию, которая имеет значение как таковая, после того, как основные этапы интеллектуального развития уже позади. В главе второй содержится важное определение социетальной общности, и хотя сама глава, как отмечает издатель, является одной из самых старых в рукописи и была написана, возможно, за четверть века до кончины автора, это не значит, что мы не можем процитировать ее дополнительно к знакомым нам работам начала 1970-х гг. «Мы определяем социетальную общность как функциональный комплекс внутри общества. В отличие от общества, она не выделяется посредством определенного состава членов или территориально-экологического расположения, не считая того, что сама она является частью большего общества. Линии функциональной дифференциации, которые здесь

---

<sup>15</sup> Можно сказать, что это не Парсонс устарел, а социология деградировала, придя к интуитивно более достоверным, но идеологически нагруженным и упрощенным описаниям.

<sup>16</sup> Машинопись с рукописными пометками, легко читаемыми и немногочисленными, была почти доведена до конца, за исключением последней главы, перед последней поездкой Парсонса в Германию, во время которой он скончался. Однако это еще не была готовая к печати книга, сообщает Дж. Александер.

<sup>17</sup> Косвенным свидетельством этого стало то, что подготовку к печати взял на себя итальянский социолог, уважаемый в научном мире, но явно не из тех, кто определяет состояние мировой науки, как и науки американской.

<sup>18</sup> Парсонс демонстрирует очень хорошее, но для некоторых более глубоких исследований недостаточное знание классического труда Тённиса. См.: [15], р. 84-87.

прочерчиваются, предназначены для того, чтобы сфокусироваться на отличиях, во-первых, по отношению к экономике, далее, по отношению к политике и, наконец, по отношению к фидуциарной системе. Функциональный базис его дифференциации — интегративные императивы сложного общества как живой системы и как части еще более обширной системы человеческого действия и народонаселения» [15]<sup>19</sup>. Это действительно очень традиционные для него рассуждения. В главе шестой Парсонс говорит о развитии в Америке промышленного общества, *Gesellschaft* в смысле Тённиса; в главе седьмой он прямо адресует читателя к книге Тённиса, говоря о том, что она является некоторого рода рамкой для его рассуждений. В главах седьмой и восьмой *Gemeinschaft* толкуется как общность, основанная на этничности и родстве (у Тённиса это “*Blutgemeinschaft*”, общность по крови, а также деревенская, соседская община) — это предварительный этап становления американской гражданской общности. В целом эта книга заслуживала бы большего внимания именно сейчас, когда по всему миру происходит возвращение общества в государственные границы. Но местами она выглядит более чем архаично именно потому, что Парсонс слишком сильно привязывает свои рассуждения именно к американской традиции, американским ценностям и образу жизни. Сильные и слабые стороны его концепции видны здесь особенно хорошо, и об этом еще будет сказано ниже.

В этом месте мы должны однако сделать длинное теоретическое отступление. Теорию социетальных общностей Парсонса, с которой так или иначе приходится стартовать все последующие рассуждения, лучше всех изложил, точнее, реконструировал — именно как теорию с огромными, не преодоленными внутренними противоречиями — Джеффри Александер. Дж. Скиортино, в свою очередь, попытался развить ее в сугубо парсонсовском духе. Вместе с тем, ни Александер, ни Скиортино, как нам представляется, не смогли адекватно ответить на те вызовы, которые бросает парсонсовскому интеллектуальному инструментарию глобализация. Сделать это смог Никлас Луман, считавший свою *теорию систем* следующим этапом после Парсонса в развитии социологии. Именно Луман смог разработать еще задолго до всех разговоров о глобализации революционную концепцию всемирного (мирового) общества. Однако в рамках этой концепции трудно разместить ни то интуитивно достоверное, но теоретически не проясненное понятие *Gemeinschaft*'а, с которым работал Уоллерстайн, ни тем более — столь важное, теоретически амбициозное понятие социетальной общности, которое Парсонс на закате жизни пытался представить в виде развернутой теории.

---

<sup>19</sup> Здесь имеет смысл напомнить, что «фидуциарная система» у Парсонса — это система передачи социо-культурной традиции, отвечающая за базовый уровень доверия, а не денежная система, как это утвердилось у нас в конвенциональном словоупотреблении.

Здесь необходимо навести ясность для дальнейшей теоретической работы. Поэтому порядок изложения в данной главе далее будет следующим. Несмотря на то, что Парсонс опирался на Вебера (и Дюркгейма, однако этот аспект мы временно не акцентируем), а Луман, критически относившийся к Веберу, не просто признавал достижения, но и во многом опирался именно на Парсонса, их подходы дают совершенно разные видения реальности. Мы сопоставим концепции Вебера, Парсонса и Лумана, а затем обратимся к реконструкции теории социетальной общности у Александера и, в особенности, Скиортино, который в данной парадигме сделал, как представляется, все возможное, но так и не преодолел ее ограничения. Именно поэтому уже в следующей главе мы вернемся к проблематике понятия «Gemeinschaft», которое намного богаче и продуктивнее, чем может показаться в наши дни. Именно с более старым, а не более новым понятием общности имеет смысл работать дальше, в перспективе всемирного общества.

## **1.2 Действия больших тел и события коммуникаций: от Вебера через Лумана к Парсонсу**

Нижеследующее рассуждение построено на сопоставлении нескольких теоретико-социологических подходов. Один из них связан с именем Макса Вебера, который определял социологию как науку, задача которой заключается в истолковании и основанном на истолковании объяснении социального действия<sup>20</sup>. Действие, прежде всего, социальное действие было основополагающим понятием его понимающей социологии. Второй подход лучше всего назвать социологией Никласа Лумана. Чаще его называют теорией систем Лумана, однако сам он различал теорию систем, теорию коммуникации и теорию эволюции. Вместе они образуют основной корпус его социологии и, конечно, взаимосвязаны. Коммуникация, по Луману, — это событие-элемент социальной системы. Луман довольно рано отошел от традиции Вебера в социологии, хотя и пользовался понятием действия. Но Луман уверенно опирался на Толкота Парсонса, хотя никогда не был в строгом смысле слова парсонсианцем. Парсонс, который построил большую теорию систем действия, начинал с того, что представил концепцию действия, основанную на подходах к социологии и экономике нескольких выдающихся ученых своего времени. Среди них Веберу выделялось особенно важное место. Движение от Вебера к Парсонсу и от Парсонса к Луману заслуживает отдельного большого исследования. Ниже мы остановимся лишь на

---

<sup>20</sup> «Социологией (в том смысле, в каком здесь понимается это весьма многозначное слово) будет называться наука, которая намерена, истолковывая, понять социальное действие и тем самым дать причинное объяснение его протекания и его результатов. «Действованием» будет при этом называться человеческое поведение (все равно, внешнее или внутреннее делание, воздержание или терпение), если и поскольку действующий или действующие связывают с ним субъективный смысл. «Социальным» же действованием будет называться такое, которое по своему смыслу, предполагаемому действующим или действующими, соотносено с поведением других и ориентировано на него в своем протекании» [16], с.90.

некоторых его аспектах, чтобы прояснить не только теоретический, но и практически-политический смысл динамики ключевых категорий социологии.

Интуитивно смена позиций в результате этого движения кажется очевидной. У Вебера в основании его построений лежит представление о человеке, который ставит себе цель и действует ради ее достижения. Поскольку главное в человеке, с точки зрения социологии и экономики, которые Вебер стремился соединить в одном научном проекте, — это совершение им действия, то и называется он действующим (*der Handelnde*). Помимо непрерывно протекающих, переходящих один в другой поступков (как, например, когда «проветрить комнату» значит встать, подойти к окну, открыть его и через некоторое время снова подойти и закрыть), есть еще строго ограниченные акты, в начале которых мы находим мотив, потом постановку цели, выбор средств и оценку результата. В первом случае для обозначения такого процесса от глагола «*handeln*» — «действовать» — образуется существительное «*das Handeln*», «действие». Во втором от того же глагола образуется слово «*die Handlung*», «действие». Вот такому отдельному «действию» соответствует английское «*act*», тогда как действие в более общем смысле, действие, называется «*action*». У Парсонса анализ начинается именно с действия-*act*'а, а связанные между собой акты обозначаются как «*action system*», что на русский традиционно и не очень точно переводится как «система действия». Луман некоторое время пишет, вслед за Парсонсом, о системах действия, но впоследствии, не отказываясь полностью от понятия действия, предпочитает термин «системы коммуникации» (*Kommunikationssysteme*). Наблюдать коммуникации, считает Луман, можно только и именно как действия, но в любом случае речь идет о именно о системах. Это не только кажется очень абстрактным, это и задумано так: Луман неоднократно писал, что теория должна быть абстрактной, что абстрактность — достоинство концепции Парсонса и его собственной. В чем же состояла исследовательская задача теоретиков? Помимо решения внутренних задач теории, то есть создания внутренне согласованного и эмпирически пригодного теоретического аппарата, они посредством абстрактной теории сообщают нечто о самой действительности, и это сообщение должно быть расшифровано.

Вебер, конечно, хорошо сознавал, что вводит в теорию не конкретного живого человека во всей полноте его свойств, а некоторую абстракцию, точнее, идеально-типическую конструкцию *действующего*, который в случае целерационального действия ясно понимает, какие цели преследует и какие следствия (при правильном выборе средств) будут получены, а в других случаях ведет себя менее рационально и действия свои совершает на основе менее ясного понимания. Однако самый абстрактно сконструированный действующий все равно остается живым человеком, и как таковому

ему свойственно и желание блага, и отвращение к страданиям, и страх смерти. Поэтому здесь можно говорить об иерархии благ, о факторах, которые влияют на предпочтения, и о многом другом, что позволяет критикам Вебера задаваться вопросами о психологических, биологических и прочих аспектах мотивации, то есть именно о том, что Вебер старался вынести за скобки теории, изолировав действия и действующего как собственно социологические категории от всех остальных способов описания человека и его социальной жизни. При этом Вебер не сумел или не успел решить важный вопрос. Если социология, как он считал, — это наука о действительности, можно ли включать в действительность действия все то, что его определяет и что из него следует, в том числе все несоциальное? Неокантианский ответ на этот вопрос состоял в том, чтобы *изолировать* предмет науки *методологически*, не отрицая, в общем, что все связано со всем и что, например, биология расы или психология бессознательного вносят в совокупную, хотя и не социологическую реальность действия огромный вклад. Строгости этой методологической программы бросала вызов интуиция, невозможность в созерцании избавиться от того, кто действует.

Человек — это крупное, заметное тело. Конечно, он может совершать внутренние действия, например, считать в уме. Но Вебер в поздних методологических сочинениях больше говорит про действия тела. При этом Вебер не мог, не хотел или откладывал на будущее обсуждение проблем, существо которых ему было прекрасно известно, например, из работ его друга Георга Зиммеля<sup>21</sup>. Вебер, однако, не мог избежать тех выводов, которые все равно приходится сделать, если начинаешь с крупных тел. Прежде всего, он много внимания уделял исследованию наглядных примеров физического действия, будь то столкновение велосипедистов, открывание зонтиков или рубка деревьев. Многие действия, о которых он пишет, не называя социальными, принадлежат, как сказал бы впоследствии Альфред Шюц, к области рабочих операций<sup>22</sup>. Здесь совершённое отличается необратимостью, оно больше не зависит от действующего. Немаловажным является и то, что социальное действие Вебер изначально (в том первом варианте «Основных социологических понятий», который известен как «О некоторых категориях понимающей социологии» [19]) трактует, опираясь на категорию *Gemeinschaft*, которую он заимствовал у Фердинанда Тённиса. Тённис, как и Зиммель, был профессиональным философом и даже историком философии. Он знал, что категория *Gemeinschaft* отсылает нас к крупным телам

---

<sup>21</sup> Зиммель писал об этом в большой статье «Социология пространства» и в развивающей эти же идеи главе о пространстве в большой «Социологии». Подробнее об этом см.: [17].

<sup>22</sup> «Рабочая операция, тем самым, является действием во внешнем мире, основанным на проекте и характеризующимся намерением вызвать спроектированное положение дел посредством телодвижений» [18], с. 6.

и их расположению, будь то семья, соседство или городская община, то есть описаниям, идущим еще от Аристотеля. Позже Вебер попытался освободиться от преобладающего влияния Тённиса, но до конца не преуспел. В понимании социального действия у Вебера остается много от чувства общности с другими людьми, которое тем сильнее, чем больше близость и интенсивнее аффект<sup>23</sup>.

Однако Вебер использовал еще одно понятие, которое он образовал также с учетом теоретических достижений Зиммеля и Тённиса. Это понятие обобществления (*Vergesellschaftung*) как действия, ориентированного не столько на другого человека, сколько на особым образом оформленные значимые порядки [16], с.116. Легче всего понять, что это такое, если вспомнить европейскую традицию общественного договора: люди вступают в союзы, заключают соглашения и потом действуют, опираясь на правила этих союзов. Казалось бы, здесь совершенно не имеет значения, какие тела, где они размещены. Однако это не так. В работе «Основные социологические понятия» Вебер выстраивает целую цепочку категорий, начиная с действия и социального действия и кончая *государством как особом рода союзом*, который, как мы помним, внутри некоторой географической области с успехом претендует на монополизацию физического принуждения [16], с. 125. Мы внезапно снова оказываемся среди крупных тел. Тела размещены в географических границах. Тела достижимы для физического насилия. Это тела живых, подвластных и желающих жить людей, ставящих вопрос о смысле жизни и смерти.

Парсонс в начале научной карьеры, опираясь на философию А. Н. Уайтхеда, пытался пойти путем аналитического реализма и сконструировать *систему действия*, представляя его как аспект многообразной и сложной реальности. «Система действия» – очень сложный и абстрактный теоретический продукт. Начиная свой масштабный проект, Парсонс рассуждал следующим образом. Если мы хотим исследовать конкретные наблюдаемые феномены, нам, в научных целях, надо разделить их на базовые единицы, которые можно было бы описать в категориях нашей концептуальной схемы. В науках о действии это будет единичное действие («unit act»). Единичное значит элементарное, то есть такое, что делить его дальше некуда. Но можно выяснить, что *логически* предполагается этим понятием. И тут мы находим, что действия не бывает без (1) того, кто действует, *действующего*; (2) *целей*, которые он преследует; (3) *ситуации*, в которой он действует; (4) и некоторого

---

<sup>23</sup> «Социальное отношение называется «общностью» (*Vergemeinschaftung*), если и поскольку настроенность социального действия – в отдельном случае, в среднем или как чистый тип — основывается на субъективно чувствуемой (аффективной или традиционной) сплоченности участников» [16], с. 116.

способа соотнесения первых трех аспектов, действия между собой [20], р. 44, что, в общем, требует ориентации на нормы. Эта схема сопровождается у Парсонса пояснениями, значение которых далеко выходит за пределы всякой возможной социологии, поскольку имеет философский характер. Парсонс решительно настаивает на том, что надо отделять пространственный аспект от временного. Действие, говорит он, «это всегда процесс во времени. Категория времени является базисной для схемы. Понятие цели всегда предполагает отсылку к будущему...» [20], р. 45<sup>24</sup>. Это рассуждение содержит коварную двусмысленность. С одной стороны, здесь речь идет о способе постижения конкретных событий, которые связаны между собой. С другой стороны, концептуальная схема названа аналитической, она не предназначена для постижения ни отдельного события, ни связи событий в полноте их конкретности. Концептуальное, теоретическое пренебрежение пространством тел имеет далеко идущие последствия. Это приводит к утрате важной перспективы для всей теоретической социологии, ориентирующейся на классические тексты<sup>25</sup>, но это же влечет за собой и проблемы для самого Парсонса. Некоторые из них проявляются тут же, по ходу аргументации.

Парсонс отмечает, что пространственность тела важна, потому что действующий — это живой человек, биологическое тело. Однако для самого действующего, с его субъективной точки зрения, тело — это один из аспектов ситуации с ее причинно-следственными связями. Надо отличать момент субъективный от объективных характеристик тел в пространстве. Дело не в том, как наблюдатель смотрит на события, совершающиеся в объективном мире, а в том, что в схеме «действующий-в-ситуации» действие находится не в ситуации, вместе с телом, а в представлении о тех изменениях ситуации, которые наступят в результате действия. Казалось бы, проще всего было бы в таком случае «разместить» действие в области ментального. «Физическое время есть способ соотнесения событий в пространстве, время действия — способ связи средств и целей и других элементов действия. <...> Действие не пространственно, но временно» [20], р.763. Это высказывание является совершенно неудовлетворительным, пока мы не уточним состав конститuent действия. Если цель действия — это некоторое изменение в ситуации, которое наступит или, наоборот, не наступит благодаря действию, а сама ситуация — это объективный пространственный мир, то цель действия, если действие уже совершено и

---

<sup>24</sup> К этому месту Парсонс делает важную и обширную сноску. Он уточняет, что темпоральность внутренне присуща феноменам действия, тогда как пространственный характер они имеют не в том же самом смысле. Конечно, «события действия являются всегда конкретными событиями в пространстве, «случаются с» физическими телами или подразумевают их». И в этом смысле события действия пространственные, а не только временные. Но, с другой стороны, для концептуальной, аналитической схемы действия пространственность не релевантна. См.: [20], р. 45. Fn. 1.

<sup>25</sup> См. более подробно в кн.: [17].



цель достигнута, перестала быть целью. Если же действие еще не совершено, то имеется план действия или замысел, представление *будущего*. Но само действие не реально, оно только задумано. Но замысел — это не действие, и будущее еще не наступило, его еще нет. Таким образом, речь не может идти о простой последовательности как временной характеристике. Временной аспект должен быть включен в особую реальность действия, тогда и время должно быть каким-то иным, нежели время совершения реальных физических событий.

Но для этого надо более внятно сказать об этой особой реальности. В «Структуре социального действия» Парсонс часто ссылается на Уайтхеда, предостерегавшего от «ошибки неуместной конкретности», и настаивает на том, что изучения требует именно «аналитическая схема действия, а не конкретное единичное событие, происходящее в мире. В некоторых местах его можно понять примерно так, что нормативная ориентация, без которой действие не может состояться, это нечто такое, что не предполагает временного следования, потому что в мире смыслов нет времени, однако постановка цели и ориентация на норму позволяют определить единичное действие как темпоральное, а не пространственное. Вечные, то есть выключенные из событийного ряда физического мира смыслы и смысловые комплексы служат ориентации действующего и сообщают ей ту особую темпоральность, которой не может ему сообщить простое представление будущих характеристик ситуации. «Следует всегда мыслить действие как предполагающее состояние напряжение между двумя порядками элементов, нормативным и кондициональным. Фактически, как процесс действие есть процесс альтерации кондициональных элементов в направлении согласования с нормами» [20], р. 732<sup>26</sup>. Но Парсонсу не удается удержать эту позицию и практически тут же он сообщает, что до совершения действия в реальности и ситуация, и цель, и нормы существуют в сознании действующего, то есть весь анализ относится к логической конструкции событий действия [20], р.733.

Вопрос о внутреннем времени события действия, конечно, очень сложен. Это с самого начала отметил такой проницательный критик Парсонса, как Альфред Шюц. Говоря о ходе своей дискуссии с Шюцем, Парсонс специально (поскольку в опубликованной переписке это отошло на задний план) подчеркивал: «Насколько мне помнится, Шюц особенно упорно настаивал на фундаментальном различии между смыслом временной ориентации на перспективу, то есть с точки зрения действующего, который начинает и осуществляет то, что Шюц называет «проектом» действия, а с другой стороны, смыслом

---

<sup>26</sup> «Кондициональный» здесь означает «относящийся к условиям действия», в отличие от ориентации на нормы.

временной перспективы в ретроспективе ситуации, когда как действующий, так и, на самом-то деле, наблюдатель, как считается, думают над тем, что фактически произошло, включая сюда и его собственное действие» [21], р.119. Парсонс правильно расставляет акценты. Для Шюца каждое запланированное действие еще не состоялось, есть только проект, а каждое совершенное уже потому обладает в некотором роде большим весом, что оно завершено, на него оглядываются, как на сбывшееся. Парсонс, возможно, находится буквально в шаге от важнейшего рассуждения. Он соглашается с Хансом Фрайером, различавшим науки о природе, науки о логосе (то есть об идеальных смысловых содержаниях) и науки о действительности. Он тоже хочет видеть в социологии науку о действительности, но при этом остается в области логической конструкции социальных событий, которая, как он справедливо замечает, не тождественна логической конструкции смысловых комплексов. Действие — не эманация смысла, анализ смысла не открывает действительность действия, совершающегося в объективных обстоятельствах, на исключительной важности которых настаивает позитивизм. Но связать логическую конструкцию события действия с действительностью действия так, чтобы это не выглядело как перевес идеального, Парсонс не сумел.

Эта радикальная слабость теории сохранилась и в ее позднейших версиях. В книге «Социальная система» Парсонс многое строит на понятии ожидания, «у которого, как предполагается самим термином, есть временной аспект в ориентации на будущее развитие системы «действующий-ситуация» и на память о прошлых действиях» [13], р. 4. Память играет у Парсонса сравнительно менее важную роль, а вот ожидания, предвосхищения находятся на переднем плане. При этом он утверждает, с одной стороны, что основная его позиция не переменилась со времени «Структуры социального действия», но, с другой стороны, уточняет, что, во-первых, «единичное действие» должно быть подвергнуто анализу, а во-вторых, что оно более точно может быть названо «единицей действия» (“unit of action”), потому что совершается в связи с другими актами, на которые (предвосхищая и ожидая их) ориентируется действующий. Получается, что чем больше мы изучаем связь единичного действия с другими действиями, тем больше углубляемся в анализ прежде неразложимого единства, чтобы более детально представить устройство мотивации действующего.

Меняется и отношение теоретика к пространству. В «Социальной системе» у Парсонса появляется важная категория территориальности. Вводится она через указание на телесность действующего.

Простейшие социальные отношения Парсонс описывает, исходя из диадического взаимодействия двоих: «ego» и «alter». Если «пространственная позиция ego как организма

в данный момент времени берется как данное, то отношение к ней позиции в пространстве, на которой размещен alter, и есть территориальное размещение» [13], р. 89-90. Соединение времени и пространства происходит так. Предметом исследования, как мы видим, является социальная система, то есть определенного рода система действия. Поскольку действий много и они связаны между собой, следовало бы предположить, что совокупность взаимосвязанных действий и есть система действия. Однако действия происходят и исчезают, действия как события не могут, без дальнейших разъяснений, считаться элементами системы, которая остается существовать тогда, когда действий уже или еще нет. Поэтому необходимо указать на нечто более устойчивое. Этим более устойчивым, собственно, частями социальной системы, являются статусы и роли или, как по-другому говорит Парсонс, «статус-роли». Статус — это место действующего в социальной системе, а роль — та совокупность ожиданий, которые связаны с этим статусом. Ожидания имеют значение временного и процессуального аспекта поведения, но, поскольку каждый индивид исполняет несколько социальных ролей, продолжительность отводимого им времени не может быть большей, чем позволяет ограниченная пространственная мобильность при переходе от одной роли к другой, например, от семьи к работе, и наоборот. «Это значит, что основные "базисы операций" деятельности индивида должны располагаться внутри ограниченной территориальной области, хотя "регулярное сообщение" посредством механических средств сильно расширило эту область. Общность — это коллектив, члены которого разделяют общую территориальную область как базис своих операций в повседневной деятельности» [13], р. 91. Парсонс еще называет это «резидентным размещением». Следующим аспектом территориальности является применение силы. Сила действует именно на тело, организм, ограничивая свободу действующего, например, его движение или коммуникации. «Чтобы использовать силу против действующего, необходимо “добраться до него” в том месте, где он есть или хотел бы находиться. Использование силы — предельное средство предотвращения действия (мертвец не действует), а поскольку как компонент власти использование силы должно контролироваться в обществе, территориальная организация силы и ее возможное использование всегда является фокусом структуры общества» [13], р.91. Общество, по Парсонсу, прежде всего политически организовано, и оно должно установить «относительно эффективный нормативный порядок на некоторой территории» [22], р. 2.

За этими не очень прозрачными, на первый взгляд, формулировками обнаруживается интуиция довольно простого устройства совместной жизни людей. Резидентное размещение с его распределением ролей в пространстве и времени — это, прежде всего, условия для экономической деятельности. В общем, речь идет о том, что

люди не должны жить слишком далеко от места работы и что дела семейные, места для отдыха, церковь, школа и мастерская должны быть (если уж они вообще дифференцированы по функциям и местам их исполнения) так разнесены в пространстве, что для посещения их должно хватать времени. Конечно, здесь возможны тысячи разных «но», однако схема задана, и принципиальное ее усложнение и даже радикальное изменение наступит тогда, когда вы попрощаетесь с интуицией тела, живого человеческого тела (Парсонс называет его «поведенческий организм»), которое эти функции выполняет. У Парсонса для этого есть концепция символически обобщенных средств коммуникации, и в области экономической к ним относятся деньги. Деньги, как это было известно уже Зиммелю, позволяют преодолевать пространство, так что, выписав чек или воспользовавшись телеграфом, вы уже пару столетий назад могли обеспечить себя благами, произведенными на другом конце земли. Гораздо интереснее применение к телу физической силы. Чтобы добраться до человека, необходимо соприкосновение, и здесь территория и биологический организм связаны, потому что речь идет не просто о перевесе сил, но о легитимной власти, опирающейся на насилие. Макс Вебер считал — и Парсонс знал это, — что государство монополизировало право на легитимное насилие на определенной территории. Иначе говоря, не только резидентное размещение в смысле экономической кооперации, но и (полицейское) насилие обеспечивают существование фундамента социальности<sup>27</sup>. Несмотря на то, что обращение к символически обобщенным средствам коммуникации позволяет Парсонсу отчасти детерриториализировать свою версию видения социальной жизни, он не случайно в позднейших сочинениях исходит из того, что его версия понятия общества в каком-то смысле та же, что была уже у Аристотеля: экономическая автаркия, политический насильственный контроль, общие верования — все это связано с границами территории, членством, гражданством, резидентным размещением, достижимостью для полиции. В этом отношении Парсонс куда ближе Веберу, чем может показаться. Конечно, у Вебера еще нет никаких систем, и как раз поэтому к нему снова и снова обращаются те, кто упрекает и Парсонса, и Лумана в ставке на целостность, тотальность, в невнимании или пренебрежении индивидуально-смысловым. Впрочем, есть и такие исследования, в которых сделаны попытки найти системное мышление у Вебера, а значит, и больше оснований для его сопоставления или совмещения с Луманом [23].

Напомним, что Луман некоторое время в начале карьеры писал о системах действия (*Handlungssysteme*), но в позднейших своих сочинениях он отошел от ранних

---

<sup>27</sup> Власть у Парсонса подобна деньгам, она тоже является символически обобщенным средством коммуникации. Я намеренно сосредоточиваю внимание на физическом насилии, значение которого Парсонс подчеркивал.

формулировок и решил, что действия — это *видимая* сторона коммуникаций, а элементом системы является именно коммуникация<sup>28</sup>. А что же человек? Здесь сопоставление Лумана и Вебера может быть особенно продуктивным.

Лумана уже в ранних публикациях больше всего не устраивало понятие цели, без которого немислима категория целерационального действия, а вместе с тем и вся концепция модерна по Веберу [25]. Для Лумана действие всегда есть часть взаимодействия, предельные случаи вроде одинокого лесоруба (пример Вебера и Шюца) для него не имеют критического значения, потому что наблюдатель (а без наблюдателя нет и самого события, о котором некому рассказать) приписывает эти действия все равно какой-то системе. Смысл действия определяется в системе, он не определяется самим действующим. Простейшая социальная система — это цепочка коммуникаций двух присутствующих, которые как таковые (мы бы сказали по-прежнему, что это люди с их телами, но Луман не считал «человека» пригодной категорией) систему не образуют. Еще раз: системы — это именно замкнутые цепочки коммуникаций, а однократная коммуникация — это событие-в-системе. Нет ничего более элементарного, чем событие, потому что оно исчезает, как только появилось. Но еще более важно, что событие принципиально не территориально, оно только темпорально, а вот в пространстве разместиться не может. У него нет тела, лишь эфемерная длительность.

Понятно, что системы, образованные цепочками коммуникаций, тоже не могут быть размещены на территории. У них нет места. Системы, по Луману, находятся в лучшем случае в пределах других систем, а самой обширной системой является общество. Общество — это мировое или всемирное общество, оно не граничит ни с каким другим обществом, за его границами вообще ничего нет, кроме «мира». Общество (всемирное, или мировое общество) включает все коммуникации, актуальные и потенциальные. Поэтому его частные системы расположены тоже «нигде». Не случайно Луман с самого начала критикует старое европейское мышление. Для него референтами выступают мировая экономика, мировая наука, мировой спорт, мировые новости. Лишь право, политика и образование еще сохраняют, по Луману, старую привязку к территории, да и та становится все более слабой. Конечно, рассматривать концепцию Лумана как всегда равную самой себе

---

<sup>28</sup> См. впрочем еще сравнительно неустойчивое употребление понятий в книге «Социальные системы»: «Во всяком случае, *каждая отдельная коммуникация*, иначе бы она вообще не состоялась, рекурсивно подкрепляется возможностями понимания и контроля понимания при подсоединении контекста других коммуникаций. *Она является элементом* лишь как элемент процесса, каким бы минимальным, эфемерным он ни был» [24], S. 199 (курсив мой — А. Ф.). Ниже он пишет о том, что «мы были вынуждены различать коммуникацию (как конституирующий и репродуцирующий аутопойесис) и действие (как конституированный элемент социальных систем)» [24], S. 323 (курсив мой — А. Ф.). Еще ниже он говорит об «элементе, например, коммуникации» [24], S. 608.

было бы неправильно. В конце жизни он постарался учесть также и пространственные аспекты социального, как человеческие тела, так и регионы, однако новой полноценной схемы здесь не получилось<sup>29</sup>.

Итак, мы можем сопоставить теперь принципиально разные теории. В одной действие видимо, как действие тела, а его невидимая сторона — мотивы, душевная жизнь, осознанный выбор или внутренне обусловленная реакция. В другой от особой реальности, в которой все составлено из элементарных эпизодов ожидания и тяготения события-действия к составляющим ситуации и нормативной ориентации, теоретик возвращается к действию тела, ожидаемому, видимо, как проявление коммуникации, которая как таковая не имеет места и, значит, не позволяет локализовать состоящие из событий коммуникации системы.

Дело не просто в том, что Вебер, а за ним и Парсонс, с одной стороны, и Луман, с другой стороны, жившие в разное время, принимали разные теоретические решения по поводу очень абстрактных понятий, а в том, что за каждым из этих решений стоит своя интуиция социальности, а значит, и своя политическая философия, хотя оба автора не называли себя философами. Интуиция больших тел — это действительно старое европейское созерцание полиса, города, благой жизни, политики с вытнтыми очертаниями и вытнным составом граждан. Это политика будущей полиции или городской политики. Интуиция событий коммуникации переносит нас в совершенно иной мир. Это мировое общество, в котором не может быть ни единой рациональности, ни единства в отношении идеи блага, ни полицейской регуляции. Пока речь идет о крупных телах и территориях, можно ставить вопрос о диффузной солидарности, как это называет Александер. Солидарность является диффузной, когда она основана не на кровном родстве, не на родовых связях, но именно на смысле самой коллективности, отчасти перекликаясь с обществами сегментарной дифференциации, механической солидарности и коллективного сознания, по Дюркгейму.

Конечно, это сопоставление все еще остается чрезмерно погруженным в историю идей, однако у него есть своя исследовательская прагматика. Она дает о себе знать в рамках

---

<sup>29</sup> В позднейшие годы Луман работал с различением среды и формы, которое он взял у психолога Фрица Хайдера. Благодаря этому он мог решать главную проблему: если за границами системы нет элементов системы, то как может проводиться граница, которая отделяет внешние элементы от внутренних? Все однородные элементы должны оказаться внутри! Однако, если признать, что за границами формы есть среда (“Medium”), элементы которой — те же самые, что и элементы системы, эта трудность исчезает. Так, например, за границами политических коммуникаций лежит среда власти, а за границами высказываний — среда языка. Однако это не очень удовлетворительное решение, потому что события должны образоваться в аутопойсисе системы, а не в среде. Впрочем, Луман еще успел сделать ряд опытов по введению пространства и перцепции в рассмотрение, однако не расширил ряд важных выводов на политическое в той мере, в какой это казалось бы нам необходимым. О перцепции и теле см.: [26].

данного проекта. В отличие от Лумана, уверенного в том, что время старых европейских понятий миновало, мы обнаруживаем себя сейчас, как об этом сказано в предыдущем параграфе, в ситуации нового закрытия границ, нового значения не просто пространства, но политически ограниченных территорий, возвращения государства, причем в его изначальной, санитарно-полицейской функции. Ограничения, налагаемые на перемещения, начиная от туризма и кончая обычным выходом из квартиры, запирающие транспортных потоков и прочее в том же роде возвращают нас также к социологии действия, к политической философии крупных тел. Это снова ставит на повестку дня вопрос об общности тех, кто дан друг другу как тело и действует на тела, но к кому при этом мы испытываем иного рода тяготение, чем это бывает при сексуальных отношениях и образовании нуклеарной семьи.

Власть, о которой мы говорим как о биополитической, вмешивается в жизнь крупных тел, при этом она комбинирует то средство, которое без интуиции живого человеческого тела вообще лишено смысла, а именно, физическое принуждение и насилие, и коммуникативные средства, которые применимы лишь к среде возможных операций, то есть, говоря языком Лумана, кодировке операций в системе. Вместе с тем операции с телами предполагают также запуск иных механизмов, связанных с эмоциональной, аффективной составляющей действия. В теории Парсонса аффективной ориентации действия, по Веберу, соответствовало понятие катексиса, взятое из американских переводов психоаналитического, фрейдовского термина *Besetzung*<sup>30</sup>. Катектическая ориентация действия увязывалась с символическими средствами коммуникации, что позволяло объяснить не только прямое принуждение, но и мобилизацию, активизацию участников социальной жизни. Этот аспект расширения эмоциональной составляющей за пределы простых, face-to-face взаимодействий оставался скорее чуждым всей социологии Лумана. У него события коммуникаций обезчеловечены до такой степени, что могут совершаться независимо от эмоциональной нагруженности. Парсонс в этом отношении был прозорливее. Его слабость — политическая ограниченность социальной системы.

Внутренняя противоречивость получающихся конструкций может показаться малозначительной. Разумеется, мысль, идея, информация не поддается управлению и распоряжению в том же виде, в каком можно распоряжаться ее носителем. Как бы плоско это ни звучало, никогда не лишне напомнить, что уничтожить можно лишь книгу, но не мысль, в ней содержащуюся. Тем не менее, с развитием средств коммуникации, все более странной становится идея политического ограничения того, что по самой сути не может

---

<sup>30</sup> Как известно, это связь психических энергий с определенным представлением, объектом или частью тела.

иметь места. Политический запрет или политическое управление событиями коммуникаций должны представляться в принципе невозможной комбинацией старого понятия политики как действия тел на тела и нового понятия нетерриториальной, непространственной системы. Уже в начале 2000-х гг. Ульрих Бек попытался — с похвальной последовательностью — сделать отсюда вывод о формировании новой, нетерриториальной и космополитической политической системы. Новая территориализация политики и регионализация мира делают сомнительной не логику и не последовательность, но эвристическую силу его построений. Их ограниченная применимость означает, впрочем, также и нечто более важное: действительность в ее существовании остается принципиально контингентной, как сказал бы Луман. Она может быть также и другой, чем логически следует из наших постулатов.

### **1.3 Возвращение социетальной общности и неудачи неопарсонсианства**

Выше мы уже говорили о том, что новый толчок работам по исследованию социетальных общностей пытались придать неопарсонсианцы. Усилиями Дж. Александера и Дж. Скиортино была выпущена книга Парсонса об американском обществе, причем не только Александер и Скиортино, но и ряд других влиятельных авторов откликнулись на эту публикацию в позитивном ключе<sup>31</sup>. О некоторых результатах этой коллективной попытки реанимировать понятие социетальной общности будет сказано ниже.

Джеффри Александер, до сих пор не только лучший знаток, но и до известной степени самый влиятельный последователь Парсонса, кажется, первым написал получившую сравнительно широкий резонанс статью о противоречиях социетальной общности [27]. Его анализ сводится к тому, что Парсонс не смог разрешить содержащегося в его конструкции противоречия. Парсонс, утверждает Александер, не смог преодолеть противоречие между социальной интеграцией и справедливостью. «Хорошее общество нуждается в солидарности общности. Но эта общность должна быть артикулирована таким образом, чтобы ее символы и нормы включали каждую функционально вовлеченную или организационно подчиненную ценностям и институтам социальной системы группу. Если у вас нет солидарности, у вас нет субъективного измерения общности. Без такой субъективной общности у вас нет чувства обоюдных обязательств, а без такого чувства обязательств не может быть волюнтаристического положения об ответственности» [27], р.

---

<sup>31</sup> Несколько более определенно можно сказать, что это все же социологи старой школы, которые ожидали, но, кажется, так и не дождались возвращения американской и мировой социологии к Парсонсу или хотя бы более благосклонного отношения к его наследию. Используя словарь старой советской эпохи, мы могли бы сказать, что это свидетельствует о глубоком кризисе западной социологии, пренебрегающей собственными выдающимися достижениями.



97. Но в таком случае общность окажется не инклюзивной, а эксклюзивной, то есть исключающей, несправедливой, делающей невозможной демократию.

Александр считает, что у Парсонса с самого начала было два решения знаменитой «гоббсовской проблемы порядка». Одно было не демократическим, а другое — демократическим. Трагедия состояла в том, что Парсонс видел слабость конструкции социальности у Гоббса не в ее антидемократическом характере, а в ее эмпирической необоснованности. Недемократические, эксклюзивные составляющие дают о себе знать на протяжении всего творчества Парсонса. Не имея возможности воспроизвести здесь все детали превосходно произведенного Александром анализа, обратим внимание на следующие пункты: «Те, от кого ожидают, что они привержены нормативному порядку, могут в действительности не быть членами того общества, к которому, как считается, этот порядок применяется» и «Люди могут быть на территории общества, то есть составлять часть населения, но быть исключены из членов и подвергаться принудительным санкциям» [27], p. 100<sup>32</sup>.

Критику Парсонса Александр предлагает и в большой книге о «гражданской сфере». Он замечает: «Посредством своего понятия «социетальная общность» Парсонс очертил для диффузной солидарности Дюркгейма особую институциональную сферу, определил ее первичную цель как включение, обрисовал границы, которые она разделяла с другими сферами и описал те входы и выходы, которые были ей нужны, чтобы выжить» [28], p. 19. Однако многое не получилось. Александр продолжает: «Ни культурным, ни социальным структурам социетальной общности и социального гражданства не дается хорошего объяснения. Обладают ли они своими собственными культурными языками, иными, чем их законные права? ... Почему эти солидаризирующие силы здесь появляются, а там не появляются? Почему они искажаются таким настойчивым и поразительным образом? А что насчет роковой изнанки современной жизни, угнетения, характерного для современной истории? Парсонс едва касается контрреформации и холокоста; относительный успех «американского эксперимента» он считает «естественным магнитом», притяжение которого позволяет оценить возможности осуществления справедливости в современной жизни» [28], p. 19.

Однако Александр не касается другой проблемы, которая так и повисает в воздухе. Включения и исключения, проблемы образования коллективности так и не выводят нас за пределы того, что интуитивно имеют в виду и Парсонс, и Александр: некоторой перспективы американского общества в тех самых пространственных пределах, которые

---

<sup>32</sup> О специфике исключения см. параграф о миграции, гражданстве и институционализации маргинальности в главе третьей настоящего отчета.

известны нам сегодня. Посмотрим теперь, как работает с этой проблемой Джузеппе Скиортино.

Для этого нам придется отойти назад еще на одно десятилетие, ко времени, когда проблематика глобализации еще не стала столь всеобъемлющей, а за оценки наследия Парсонса, казалось, имеет смысл бороться. Еще в 1996 году в журнале «Социологическая теория» вышла совместная статья Дж. Александера и Дж. Скиортино [29], в которой авторы критиковали «редукционистскую» оценку наследия Т. Парсонса и институционалистов, предложенную Ч. Камиком [30], [31], [32], [33]: он утверждал, что Парсонс предпочитал дискутировать не столько со значимыми концепциями, сколько с репутационными тяжеловесами (В. Парето, Э. Дюркгейм, М. Вебер), значимыми для «локальной» Гарвардской традиции. Необходимость критического восприятия такого подхода Александер и Скиортино объясняют не ошибочной интерпретацией интеллектуального наследия Парсонса, а кроющейся в ней имплицитной попыткой радикально переориентировать сложившуюся в социологической теории историографическую модель и даже самоидентификацию социологической дисциплины. По их мнению, Камик предлагает интерпретировать теоретические работы Парсонса исключительно в их социально-институциональном контексте, который структурируется неустанным поиском академического признания и статуса, и настаивает на радикально отличающемся от парсоновского понимании природы социологического знания — не как последовательной интеллектуальной дисциплины (общей теории), а как своего рода каталога (исторически обусловленных понятий и аргументов), «галереи социологий».

Детальный анализ *критической аргументации* Александера и Скиортино не входит в наши задачи, поэтому отметим лишь, что они считают институционализм важным элементом в интеллектуальном становлении Парсонса [34], [35]: он признавал обоснованность институциональной критики неоклассической экономики, но полагал, что институционалисты выбрали неверный путь — критиковали утилитаризм с эмпирических позиций, тогда как он в работе «О структуре социального действия» [36] — с аналитических [37]; институционалисты считали социологию «энциклопедической наукой о целостных явлениях, но практически каждый раздел “Структуры социального действия” был призван показать ограничения этой трактовки и отграничить социологию аналитически, а не эмпирически, от остальных социальных наук» [38], р. 163. Из критического анализа предложенной Камиком интерпретации теоретического наследия Парсонса Александер и Скиортино делают следующий вывод: «Деконструкция классики нашей дисциплины необязательно преследует деструктивную цель. Сегодня социологическая наука уже достаточно зрелая для того, чтобы не соглашаться со своими отцами, не фантазируя при

этом об их злых и тайных намерениях. Более четкие аргументы и концептуальные основания способны стимулировать и затягивать научные споры» [38], p. 170.

Видимо, претворяя в жизнь эту идею, Скиортино разрабатывает концепцию социетальной общности, опираясь на парсоновские идеи, прежде всего, на схему AGIL — адаптация (A — adaptation), достижение цели (G — goal attainment), интеграция (I — integration) и регулирование латентных функций (L — latent pattern maintenance) [39], которую Парсонс считал результатом своих поисков модели многомерного анализа [37], способной преодолеть противостояние материальных и идеальных факторов (в изучении семьи [40], взаимодействия общества и экономики [41], а также малых групп, церкви, университетских систем, цивилизаций и т.д.). Несмотря на общеизвестную критику парсоновской модели (за «эндемичную тетраманию», «надуманные аналогии», «необоснованные ограничения теоретического мышления» и т.д.), Скиортино считает ее «одной из наиболее всеобъемлющих и технически сложных концептуальных схем, когда-либо разработанных в социальных науках» [30], p. 381. Аргументируя свою оценку, он отмечает, что «общая система социальных ожиданий может регулировать и поддерживать взаимодействие множества независимых акторов (не имеющих предопределенных — биологически или экологически — механизмов координации [36])», т.е. придерживается «институционального индивидуализма», согласно которому агентность акторов — не теоретический конструкт, а результат изучения социализированного процесса развития, в котором социальные взаимоотношения и культурные образцы играют решающую роль. Поскольку независимость акторов обуславливает определенный уровень неопределенности и риска для всех участников взаимодействия, адекватная координация и взаимное понимание (основа социального порядка) гарантируются общей системой нормативных ожиданий [42], которая формируется в ходе социализации (избирательное усвоение культурных паттернов) и институционализации (избирательное встраивание в распределение социальных вознаграждений). «Парсонс подчеркивал, что “полная институциональная интеграция индивидуальной мотивации” — ...не эмпирическое описание или нормативный идеал, а абстрактная точка соотнесения, критерий для сравнительной оценки относительного отклонения от нее разных эмпирических контекстов» [39], p. 383.

Скиортино рассматривает примеры парсоновского экспериментирования с моделью AGIL в социологическом анализе социальных институтов (считая подобные эксперименты противоречивыми), результаты которых Парсонс суммировал в модели LIGA (инверсии AGIL): более информационно насыщенные подсистемы (L) обычно более автономны, что позволяет им «контролировать» свои внутренние изменения [43]. «С начала 1960-х годов

Парсонс развивает модель AGIL в двух направлениях: как схему для изучения аналитических структур социальной системы, включая современные общества, и как образец инструмента обмена, связующего индивидуальное действие и социальную структуру... Применительно к современным обществам... схема AGIL позволяет выделить четыре подсистемы... как “структурно видимые”... Именно наличие кластеров функционально дифференцированных, преимущественно автономных институтов и общностей с особыми задачами (социетальных подсистем) отличает современное общество от прежних форм социальной организации» [39], р. 387. Соответственно, экономические институты (в широком смысле [44]) — это адаптивная подсистема современного общества (отвечает за развитие и распределение ресурсов на достижение целей); политическая система (государственные органы и негосударственные организации) отвечает за достижение целей; фидуциарная подсистема обеспечивает культурные и мотивационные обязательства, необходимые для предельно сложного и плюралистического мира; интегративная подсистема [45] следит за «определением членства, управлением правами и обязанностями согласно социальным статусам заданной системы и разрешением споров между конкурирующими лояльностями (понятие «социетальная общность» схоже с дюркгеймовским соотношением механических и органических форм солидарности)» [39], р. 387.

Скиортино реконструирует логику рассуждений Парсонса о переходе к современному обществу следующим образом: промышленная революция затронула преимущественно сферу экономики (A), но процесс дифференциации потребовал широкомасштабных изменений в институтах коллективного принятия решений, т.е. демократической революции (G), что, в свою очередь, породило возможность переопределения социетального членства (более инклюзивная социетальная общность), т.е. социальную революцию (развитие западной модели гражданства и государства всеобщего благосостояния) [46]. «Однако повседневное эгалитарное взаимодействие членов требует все большего принятия различий и плюрализма. Такое принятие заставляет фидуциарную подсистему отрывать ценности от любой жестко заданной традиции, тем самым наращивая то, что Парсонс называл “обобщением ценностей”. Он полагал, что основные проблемы современных дифференцированных обществ коренятся в последствиях включения (в социетальную общность) и обобщения ценностей (в фидуциарной системе). Парсонс утверждал, что две следующие революции — образовательная и эмоциональная — оказались недооцененными, но решающими событиями для современных обществ» [39], р. 388.

Скиортино полагает, что социологическое изучение гражданства также должно опираться на теорию Парсонса [46], согласно которой гражданство — ключевая категория для современного западного общества, сочетающая в себе идеи солидарности (интеграции дифференцированных общностей), (обобщенного) членства и включения (социального и культурного плюрализма). «Эмпирическую и теоретическую работу Парсонса объединяют постоянные попытки выйти за пределы политэкономических подходов, сосредоточенных на и ограниченных двойственностью государства и рынка, — чтобы предложить такую трактовку социальной жизни, которая не только отказывается рассматривать культурные идентичности и социальные солидарности по остаточному принципу, но и систематическим образом интегрирует их в социологический анализ. Несомненно, большинство соответствующих утверждений можно оспорить и подвергнуть резкой критике [27], но способы, посредством которых Парсонс формулировал вопросы социетального членства и концептуальные основания для их изучения [47], остаются неисчерпаемым источником социологического теоретизирования... Парсонс рассматривал современное общество преимущественно в терминах дифференциации (пусть неравномерной и незаконченной) сферы плюралистичных социальных взаимоотношений, которую связуют воедино не только господство и обмен, но также и сквозные связи социальности, идентификации, солидарности и убеждения» [46], р. 241.

Скиортино полагает, что Парсонс определяет социальную интеграцию как нечто отличное и от политической традиции (центральное понятие — консенсус), и от дюркгеймовского эволюционного различения механической солидарности (единообразие и групповая идентичность) и органической (функциональная взаимозависимость и индивидуальное разнообразие). По мнению Скиортино, в отличие от Дюркгейма и других классиков социологии (Г. Спенсера, Ф. Тенниса и др.), Парсонс имплицитно утверждает, что механическое и органическое измерения наличествуют в любой социальной системе, независимо от уровня ее сложности [48]<sup>33</sup>, т.е. «механическая и органическая солидарность — это не две социетальные формы интеграции, а скорее два ее измерения — аналитически выделяемые и задающие две оси интеграции в каждой социальной системе. Механическая солидарность определяет координацию элементов системы как включенных в нее в равной степени (институты гражданства, сети солидарности и категории принадлежности), а органическая солидарность — как включенных в нее в соответствии со степенью своей дифференциации (социальный контракт, особые интересы, ценности,

---

<sup>33</sup> Заметим, что это несправедливо по отношению к классикам, во всяком случае, Дюркгейму и Теннису.

компетенции и вкусы). Обе оси имеют конститутивное значение для всех социальных систем, и в этом смысле “простые” общества столь же сложны, как и “современные”... Согласно Парсонсу, адекватная теория социальной интеграции должна сосредотачиваться на том, как регулировать и обеспечивать совместимость разных форм социальной солидарности» [46], p. 242.

Скиортино полагает, что, в отличие от большинства политических теорий, для Парсонса гражданство — не наиболее эмпирически и нормативно важная категория: в условиях механической солидарности множественность коллективных идентичностей связана с членством в разных группах и соответствующими ожиданиями; в условиях органической солидарности складываются кластеры взаимодействий, которые конкурируют за ресурсы на собственные цели, — социетальная интеграция становится задачей второго порядка и призвана обеспечить реципрокные взаимодействия интегративных механизмов с учетом их общего воздействия на социальную среду. Эту задачу решает интегративная подсистема, в названии которой Парсонс пытался преодолеть различие общности и общества — «социетальное общность», или «коллективность, придерживающаяся такой общей устойчивой трактовки членства, которая разделяет индивидов на тех, кто принадлежит и не принадлежит данной коллективности» [46], p. 243. Хотя социетальная общность поддерживает единство культурного образца (необязательно единогласно или единодушно принимаемого) как основу социетальной идентичности (коллективной лояльности) своих членов, оно неизбежно плюралистично и дифференцировано [22], p. 10 (его единицы функционально дифференцированы и сегментированы).

Соответственно, нормативная система, регулирующая множество таких (иерархически упорядоченных) лояльностей, должна интегрировать права и обязанности разных коллективностей (систем солидарностей, сетей пересекающихся членств), одновременно легитимируя общий социальный порядок [49], p. 27. Скиортино полагает, что Парсонс называет гражданством «эффективный обобщенный критерий членства» — в сочетании с абстрактным правопорядком он выступает основной предпосылкой для того, чтобы сложная стратифицированная система солидарности обеспечивала социальную интеграцию. Исторически гражданство прошло сложный путь, полный конфликтов, — структурное разделение социетальной общности и государства: сначала государства, в обмен на свои все возрастающие политические полномочия, были вынуждены прописать права граждан и обязались их защищать; затем граждане добились права участвовать в общественных делах (в частности, выбирать руководство государства) [50]; и, наконец, произошла институционализация ответственности государства за социальное благополучие

граждан — не как жеста благотворительности, а как предоставления им реальных возможностей участвовать в социетальных институтах и социетальной общности [51].

Скиортино подчеркивает, что для Парсонса нормальная и предсказуемая особенность развитой социальной жизни — несовпадение территориального членства и гражданства, а также множество «трансграничных» лояльностей, т.е. модернизация не только не уничтожает этническое и религиозное разнообразие, но и не всегда снижает их социальное значение — скорее меняет их структурные роли. Поэтому в рамках универсального правопорядка и общего определения гражданства социетальная гетерогенность не угрожает, а, напротив, упрочивает гражданство [46], р. 245. Современный тип гражданства влияет не только на взаимоотношения социетальной общности, рыночной экономики и государства, но и на его внутреннюю структуру, поскольку относительно общий критерий членства применительно к гражданству меняет систему социальных солидарностей (религиозных, этнических, региональных или субкультурных) и их структурное значение, способствуя росту возможностей и форм социального участия.

Парсонс описывает «формирование плюралистичной социетальной общности, аналитически независимого, но реально взаимосвязанного с экономическим контролем, политической властью и культурным давлением [50], [52], [53] ... В рамках общего гражданства и независимого правопорядка этнический и субкультурный плюрализм выступают у Парсонса как стабилизирующий фактор, прежде всего потому, что в его теории основная интегративная проблема для сложных социальных систем – не социальный конфликт, а социальная поляризация [54] ...и социальный плюрализм выступает мощной противодействующей силой для поляризационных тенденций при условии общего членства (общих правил, применяемых (относительно) универсальными способами)» [46], р. 246. «Современная социетальная общность — это социальный плюрализм плюс гражданство..., оно требует отделения публичной сферы и от аскриптивно заданных процессов распределения, и от партикуляристских культурных традиций» [46], р. 247. Иными словами, гражданство (обобщенное членство) защищает плюрализм социальных коллективностей (как своего рода социетальное «антимонопольное законодательство») и право индивида выбирать сети солидарности, а плюрализм стабилизирует нормативный порядок, поскольку пересекающиеся сети категорий и групп предотвращают любые попытки навязать социетальной общности конкретную групповую идентичность [55], р. 1040.

Скиортино полагает, что интегративные функции выполняет именно социетальная общность, поэтому «современное общество — это сложная паутина условных и

нормативных элементов, в которой дифференцированные институты и системы сложных солидарностей удерживаются вместе гибкими взаимозависимостями... В этом смысле теория систем Парсонса исследует способы социальной координации различий (волюнтаристских акторов)... в контексте анализа процессов социализации и институционализации» [56], р. 116. «Парсоновская трактовка современности позволила ему разработать сложную теорию социетального плюрализма, способную аналитически препарировать поразительное многообразие структурных напряжений (и ресурсов), которые порождены все возрастающим разнообразием (расовым, религиозным, этническим, сексуальным и моральным) видов членства... В поздних работах Парсонса (1960-е–1970-е) главной задачей стало систематическое исследование возможностей институционализации такого социального порядка, который может устранить все статусы второго порядка и создать “единая социетальная общность полноправного гражданства для всех”» [57].

В этом формате теоретизирования Скиортино видит источник преодоления того ограниченного восприятия парсоновского наследия, которое сводит его лишь к разделу учебников по истории социологической мысли, тогда как идеи позднего Парсонса «прогрессивны с политической точки зрения, способствуют адекватному пониманию современной коллективной жизни... и помогают социальной теории избежать традиционализма консервативной мысли, рационалистического футуризма либертарианства и стенаний критической теории. Для Парсонса современность означала, в первую очередь, отрицание аскриптивно заданной матрицы ролей и ожиданий как доминирующей социальной структуры [58] ... и формирование секулярного порядка, предполагающего ролевую дифференциацию, универсализм, аффективную нейтральность и приоритет деятельности/достижений (профессии, науки, массовое образование, гражданство и законность)... Это осмысленный порядок, в котором требования общего членства отделены от требований конформности со стороны партикуляристских традиций» [57], т.е. оформились высоко институционализированные предпосылки для «свободы от приписанности и верности» [59], р. 57 и для «плюралистической социетальной общности».

Впрочем, Скиортино признает, что даже в самых «оптимистичных» работах позднего Парсонса нормативный проект современности не закончен [49], р. 142 и требует не менее века для устранения факторов своей структурной нестабильности. В отличие от большинства левых критиков, Парсонс не считал, что институционализированный индивидуализм (личные свободы и автономия в сложной сети социальных институтов) является идеологической приманкой, и, в отличие от многих консервативных критиков, не видел в личной автономии и социетальном плюрализме ахиллесову пяту демократии



(источник приватизации, сегрегации и изоляции в либеральном нормативном порядке). Напротив, Парсонс определял институционализованный индивидуализм как ключевой адаптационный ресурс для преодоления конфликтов и реформирования современных обществ в направлении все большей инклюзивности их институтов, плюрализации их социальных структур, усложнения их нормативно-регулятивных механизмов и обобщения определения членства.

Согласно Скиортино, все перечисленные элементы составляют суть парсоновского понятия социетальной общности как обладающей гражданским освобождающим потенциалом — «это фундаментальная подсистема современного общества, структурно отделенная как от политической власти, так и от культурных и религиозных традиций. Эта подсистема, задающая границы принадлежности, оформилась благодаря тому, что ценности институционализованного индивидуализма глубоко переплетены, во-первых, со значением современного плюрализма, во-вторых, с ролью легитимных, огромных, сложных и пересекающихся сетей гетерогенных идентификаций и групп» [57], [47]. В каждой социальной системе сосуществуют разные типы солидарности, ни один из которых не может считаться политически или морально превосходящим. В современном дифференцированном обществе механическая солидарность сохраняется в институте гражданства — в равной мере оно применимо ко всем включенным в него индивидам (гражданство — один из главных институтов социетальной общности, объединяющий аскриптивные и контрактные элементы [60], [61]), а органическая солидарность проявляется в институте контрактных отношений, охватывающем разные интересы и роли. Таким образом, теория социетальной интеграции должна объяснять, как структурно дифференцированное общество может достичь достаточного уровня совместимости множества форм координации, т.е. как оно может регулировать структуры, порожденные обеими типами солидарности [62].

Скиортино полагает, что интерес Парсонса к гражданству обусловлен паттерном символической принадлежности, а это благодатная почва для изучения нынешних проявлений политики исключения: скажем, популистская враждебность к мигрантам, особенно если они «нелегальны», часто объясняется чувством, что их присутствие портит качество общего членства [63]. «Современная социетальная общность основана на абстрактном обобщенном определении эгалитарного членства, но в то же время порождает дискриминацию и исключение. Универсализм членства всегда воспринимается и преломляется через призмы более партикуляристских традиций. В отличие от П. Бурдьё, Парсонс никогда не считал культурные и социальные границы преимущественно гомологичными. Напротив, он полагал, что современному обществу свойственно

несовпадение двух осей: символические границы обычно более широки и абстрактны, чем сети социальности... Это несовпадение — один из важнейших и самых недооцененных источников социальной динамики» [57]. Например, подчиненные (не только в этническом или расовом отношении) группы могут ссылаться на общее членство, требуя справедливости и признания, и гражданство предоставляет мощный лексикон для артикуляции требований и недовольства.

Скиортино подчеркивает, что Парсонс настаивал на важности социетальной гетерогенности для всех социальных систем, но признавал, что она порождает напряжения и конфликты, что в ходе модернизации способствовало беспрецедентному развитию инклюзии. Для Парсонса социальная гетерогенность как таковая не была проблемой (этнический и культурный плюрализм необязательно угрожает социетальной интеграции, о чем свидетельствуют империи прошлого, куда более гетерогенные в этом смысле, чем современные мегаполисы), но он отмечал глубокие социетальные расколы, которые невозможно быстро разрешить политически [54]. Этнические, расовые и религиозные противоречия современности усугубились не по причине нарастания их внутренних различий, а потому что ими приходится управлять без институционально эксплицитной (и санкционированной) иерархии групп [47]. По Парсонсу, основанные на различиях конфликты не объясняются лишь очевидными противоречиями — в их основе лежит связь различий со структурными источниками свободно выражаемой агрессии и отсутствие противодействующих ей сил (что Парсонс показал на примере антисемитизма — как поиска символического «аутсайдера», козла отпущения, для выплеска накопившегося социоструктурного недовольства [64], [65]). Поскольку социальная поляризация свидетельствует о неэффективности механизмов контроля в социетальных подсистемах [54], укоренившуюся дискриминацию невозможно устранить только культурной реформой и нормативными призывами — необходимы глубокие изменения в системах занятости и социальной мобильности [55].

Напряжение между нормативным членством в социетальной общности и функционированием экономической, политической и фидуциарной подсистем стало структурной особенностью современного общества и основным механизмом социетальных изменений, хотя структурные факторы — необходимое, но недостаточное объяснение (высокий уровень структурной дифференциации и обобщения ценностей может длительное время сосуществовать с аскриптивной дискриминацией на институциональном и социальном уровнях). Скиортино полагает, что по этой причине Парсонс дополнил анализ эволюции эгалитарного гражданства схемой, объясняющей динамику процессов инклюзии (на примере борьбы за равные права) [66], [46] в терминах «спроса» (коллективные

действия по оценке возможностей и последствий инклюзии) и «предложения» (квалификационные требования для членства исключенных групп; факторы, подкрепляющие органическую солидарность включенных и исключенных и обеспечивающие нормативно предписываемую солидарность — уровень обобщения ценностей, потенциал политической мобилизации, структуру и влияние нормативной системы) [55], [67]. Успешная политика инклюзии нуждается в широких социальных коалициях, способных мотивировать к действию огромное количество граждан, лично не затронутых порицаемой дискриминацией и непризнанием, что объясняет важность единого языка солидарности и универсальных нарративов (частный опыт членов дискриминируемой группы переводится в образы гражданской моральной пьесы), которые формируют общую идентичность поверх различий и усиливают мотивацию к действию.

Скиортино полагает, что движения за инклюзию демонстрируют структурную тенденцию обобщать свои бедствия — чтобы расширить коалицию и получить дополнительные ресурсы, но тем же самым занимаются и оппозиционные им движения [57]: множество современных примеров популистской мобилизации основаны на оспаривании и даже отрицании символического обобщения и на призыве к традиционному («аутентичному») определению членства [68], [69]. Нарастающая автономия символизма и доступность пустых символов объясняют появление все новых оснований для социальной сегментации [70], поэтому современные общества далеки от социальной гомогенизации и пытаются институционализировать новые «качественные» категории дифференциации.

В этом контексте сохраняет значение утверждение Парсонса, что институционализация инклюзивного «социетальной общности с полноправным гражданством для всех» [51], р. 740 — не только нормативный проект, но и практическая необходимость в интересах поддержания и развития плюралистичной и широкомасштабной системы социальных солидарностей, а также этап эволюции современных обществ. Скиортино полагает, что здесь Парсонсу следовало бы высказываться более аккуратно, поскольку в его схеме дифференциация способствует инклюзии, но не является ее причиной: на каждом этапе социальных изменений общество рассматривает разные варианты, поэтому, например, аскриптивная иерархия групп может быть насильственно восстановлена; если же дифференциация успешно меняет структуру аскриптивных лояльностей, результаты могут варьировать от подчинения до поляризации.

В качестве последнего элемента парсоновской концепции социетальной общности Скиортино рассматривает социальный плюрализм — как фактор, противостоящий структурной поляризации. По Парсонсу, современное общество плюралистично, и социетальная общность (на базе классовых и этнических признаков) опосредует

горизонтальные и вертикальные различия, т.е. «современное общество и структурно дифференцировано, и социально плюралистично. Парсонс часто характеризовал социетальный плюрализм как одно из важнейших структурных последствий (а) обособления аскриптивных категорий от нормативно предписанной иерархии высоких и низких статусов; (б) разрушения нормативно санкционированных связей между членством в размытых группах и социальными возможностями других ролей... Парсонса особенно интересовала институционализация обобщенного определения членства в социетальной общности: как меняющееся нормативное определение социетального членства... взаимодействует с констелляцией социальных солидарностей?.. Парсонс считает гетерогенность и плюрализм мощными и незаменимыми стабилизационными силами, но только при условии их сочетания в рамках адекватного нормативного порядка... Переопределение членства без структурных изменений в социетальной конфигурации породит лишь серьезное напряжение в системе ожиданий и условия для обратной реакции — социальной поляризации, порожденной страхами принижения ценности членства [71] ... Нарастание социетальной гетерогенности не гарантирует инклюзию. Маловероятный успех современной социетальной общности обусловлен институционализацией и социального плюрализма, и демократического индивидуализма... Плюрализм станет ключевым элементом и для дальнейшей инклюзии, и для социетального сопротивления тенденциям социальной поляризации» [57]. По Парсонсу, современная социетальная общность — это обобщенная нормативная система, в которой акторы связаны общими правилами и легитимированы (невзирая на различие идентичностей) общим членством и плюралистичной структурой солидарностей. Обобщенный нормативный порядок позволяет социетальному плюрализму (сочетание социетальной гетерогенности и индивидуальных прав) трансформироваться в стабилизирующую силу (выполнять интегративную функцию); соответственно, отсутствие социальной сегрегации предотвращает избыточную социальную поляризацию (способствуя формированию абстрактных определений членства).

Скиортино называет три направления исследований, для которых значим парсоновский теоретический анализ социетальной общности: этнические отношения [72], социальный плюрализм и культурное разнообразие [47], научные дискуссии о социальных изменениях в современных обществах. В последнем случае понятие социетальной общности важно по двум причинам — для позитивного обоснования структурного и этнического плюрализма и поляризационных тенденций (нерыночного и неиерархического типа), для микротейоретического анализа социального взаимодействия [73]. «Иными

словами, парсоновская теория позволяет концептуализировать предельно сложный набор структурных форм и аналитически обосновать их количество и различия» [73].

В рамках третьего направления Скиортино (1) прослеживает логику пересмотра Парсонсом понятия социетальной общности в 1970-е годы, (2) помещает его в контекст парсоновской теории социальной эволюции (как центральное для анализа современности) и (3) показывает, как оно вытекает из парсоновской модели социального взаимодействия, избегая «эндемичного обращения к объяснениям *ad hoc* и остаточным категориям».

В первом случае речь идет об исторической социологии и анализе модернизации – для них характерны обобщенные модели, следование политэкономической традиции (взаимоотношения рынка и государства) и фокус на долгосрочных изменениях. По мнению Скиортино, слабость используемой концептуальной модели очевидна (и напоминает противостояние утилитаристов и институционалистов), поэтому сохраняется раскол между сторонниками теории рационального выбора и теми, кто пытается ее опровергнуть скорее эмпирически, чем аналитически. Попытку разрешить этот конфликт с помощью концепций гражданского общества и социального капитала Скиортино считает неудачной, поскольку в них отсутствуют удовлетворительные микрооснования обоих понятий, что приводит либо к их определению через отрицание (скажем, социальный капитал – нечто нерыночное и неиерархическое), либо к разным типам инструментального мышления, тогда как нам необходимо позитивное объяснение механизмов координации в социальных системах и структурных форм, порождаемых социетальной дифференциацией, что и предлагает парсоновская модель социетальной общности.

Логику создания этой модели Скиортино реконструирует следующим образом [73]: поскольку современные ему теории социальной интеграции не смогли развести аналитически разные проблемы (интеграции и лояльности) вследствие упрощенной трактовки социальной жизни, Парсонс ввел понятие социетальной интеграции — как проблемы второго уровня в теории социальной интеграции (для нее необходимы экономические ресурсы, культурные ценности и политические решения, но не они ее производят). В дюркгеймовской трактовке это управление механической солидарностью равно включенных единиц (в дифференцированном обществе ее обеспечивает институт гражданства) и их же органической солидарностью, но с точки зрения различающихся идентичностей (контрактные отношения с позиции ролей и интересов).

Соответственно, теория социальной интеграции должна отвечать на вопрос, как структуры солидарности, возникающие по этим двум осям, можно сочетать и регулировать. В качестве инструмента такого сочетания и регулирования (интеграции и лояльности), в том числе, самой системы и других социетальных структур (аналитически они независимы,

но эмпирически взаимопроникающи), Парсонс предложил «социетальная общность». Иными словами, к определению общества как «устойчивого нормативного порядка, посредством которого организована коллективная жизнь», он добавил второе измерение — плюралистичная и дифференцированная социетальная общность, или коллективность, выражающая «устойчивое определение членства» и поддерживающая «целостность культурной ориентации» как «основу социетальной идентичности» [22], р. 10. Соотношение нормативного порядка (не ограничивается правом) и структурной организации коллективности определяется в понятиях, допускающих его модификации, а соотношение социетальной общности и составляющих его субколлективностей, «узлов» (общностей с собственным «определением ситуации» и значительной степенью независимости от коллективного принятия решений), — в терминах солидарности («плюральные системы взаимопроникающих групповых солидарностей») [51], р. 3. Система солидарностей выступает как посредник между нормативным порядком и индивидуальными мотивациями.

Скиортино полагает, что примерно в 1970 году Парсонс добавил к теории социетальной общности еще один аспект — анализ (не)равенства (вертикального и горизонтального) в современном плюралистичном обществе как «сложном сочетании дифференцированных и артикулированных — иногда конфликтующих — единиц» с «размытыми солидарностями» [74], р. 333. Но тогда вновь возникает проблема второго порядка — интеграции: механическая солидарность предполагает множество коллективных идентичностей вследствие множества групп членства и ожиданий; органическая солидарность порождает кластеры дифференцированных взаимодействий и конкурирующих целей, требующие ресурсов. Социетальная общность выступает как «комплекс сетей коллективной лояльности и взаимопроникающих коллективностей» и как «система, единицы которой отличаются функциональной дифференциацией и сегментацией» (множество семейно-родственных единиц, коммерческих организаций, церквей, правительственных и образовательных учреждений и т.д.), а как нормативная система, регулирующая такие лояльности, должно интегрировать права и обязанности разных коллективностей, конструируя фундамент для легитимации общего порядка.

Парсонс признавал, что понятие социетальной общности не решает все проблемы, в частности, в современном плюралистичном обществе сложно сформировать единую культурную систему и единые мотивационные основания социальной солидарности. Причина — фидуциарный характер социетальной общности: он отвечает за поддержание и развитие традиции своих членов, а потому сочетает аскриптивные и контрактные элементы (предписанные и выбранные роли и ориентации, конкретные и размытые формы

солидарности) [53], р. 58. На примере американской («национального») социетальной общности [75] Парсонс стремился показать, что классовые, этнические, религиозные, региональные и поселенческие характеристики могут стать основой структурно значимых солидарных объединений (как акторов на социальной сцене). Нормативный порядок внутренне дифференцируется, чтобы соответствовать системе социальных солидарностей — по осям «свобода–ограничения» (в отношении культурной традиции речь идет скорее о трансформации, чем о воспроизводстве) и «равенство–неравенство».

Скиортино называет Парсонса главным теоретиком современного социетального плюрализма, поскольку тот считал множественность структур солидарности (субкультуры, экономические и политические интересы, религиозные воззрения, этнические траектории и интеллектуальные направления) в современных обществах не исторической случайностью, а функциональной необходимостью, обусловленной нарастанием масштабов органической солидарности (требует более сложного нормативного порядка) и вариативности социальных сегментов (различаются требованиями конформности относительно партикуляристских традиций). Сети групповой солидарности, встроенные в систему универсальных прав человека, Парсонс считает источником силы и гибкости демократического общества.

Скиортино считает обоснованной критику Парсонса [76] как постулирующего универсальную тенденцию нарастания адаптивного потенциала наиболее «развитой» социальной единицы, но отвергает критику парсоновской модели как попытки систематического анализа трансформации интегративных подсистем и структурных последствий отделения аскриптивных категорий от нормативно предписанных статусных иерархий. «Парсоновские работы о социальной эволюции следует считать скорее продолжением веберовских попыток понять предпосылки становления капитализма в Западной Европе, чем стремлением реализовать спенсеровские амбиции... Парсонс определяет модернизацию как набор инструментов инклюзии и поляризации... Плюрализм — не только структурный результат кумулятивных процессов инклюзии, но и ключевой элемент дальнейшей инклюзии и социетального сопротивления поляризации... Современные социетальные общности Парсонс считает одновременно обобщенными нормативными системами (общие правила легитимированы общим членством)... и плюралистичными структурами социальных солидарностей... Обобщенный нормативный порядок позволяет социетальному плюрализму развиваться, а он, в свою очередь, стабилизирует нормативный порядок..., выполняя функцию отбора в эволюции нормативных систем,.. более важную функцию интеграции... и мощно противостоя тенденциям социальной поляризации» [73].

Скиортино подытоживает парсоновскую трактовку социетальной общности следующим образом: это особая структурная форма, зависящая от доступа к экономическим ресурсам, политической власти и культурным дефинициям, но не сводимая к ним; это ключевая функциональная предпосылка стабильности — как структурной, так и взаимодействия (управление системой солидарностей); это аналитическое, а не исторически ограниченное измерение социальной системы. Развитие интегративных структур (наряду с рынком и государством) в дифференцированной социетальной общности — главный вопрос эволюционной теории: отклонение от матрицы аскриптивных ожиданий Парсонс считает фактором социальной эволюции и достижением современности. При этом социальная сфера за пределами рынков и иерархий не должна рассматриваться по остаточному принципу — как пережиток общинного прошлого или исчезающих традиций: это структурное измерение общества, чье сложное развитие следует особой логике и коренится в динамике социального взаимодействия. Жизнь в современном обществе требует большего регулирования, чем в прежних социальных формациях, поскольку это система пересекающихся сетей дифференцированных коллективностей и идентичностей, которые соединены как отношениями господства и обмена, так и сквозными связями солидарности и убеждения. Такую трактовку современности Скиортино считает не результатом принятия желаемого за действительное или проявлением политкорректности, а закономерным итогом тщательно проработанной модели социологического анализа.

Исходя из этой трактовки, Скиортино поддерживает определение гражданской сферы, предложенное Дж. Александером [28]: «общность, которая артикулирует отличительный культурный дискурс посредством особых институциональных действий и логики солидарности... Эта общность возникает только при наличии и укорененности множества структурных предпосылок (таких как частная собственность, юридические права, религиозные идеалы, коммуникативная инфраструктура). Однако как эти элементы не порождают автоматически гражданскую сферу, так и множество дифференцированных сфер не порождают автоматически «гражданские» последствия... По Александеру, гражданская сфера — одна из многих, имеющих собственную логику и регулируемых особыми стандартами справедливости... Необходимо утвердительно определить тех культурных кодов и институциональной инфраструктуры, которые поддерживают — воспроизводят, расширяют или сокращают — набор общих обязательств, вытекающих из общего членства» [77], p. 562.

Скиортино разделяет идею Александера о том, что любое общество состоит из множества автономных сфер, которые ограничивают масштабы и глубину гражданской



солидарности его членов, систематически порождая фрагментацию и конфликты, «секторальные интересы и локализованные идентичности», конкурирующие и противоречивые определения социального членства<sup>34</sup>. «Множественность социальных сфер влечет формирование структурного предела для «количества» универалистской солидарности, которая может быть реализована, усилена или задействована. Следовательно, между уровнем абстрактной и обобщенной солидарности, утверждаемым в дискурсе гражданского общества, и реальным уровнем солидарности всегда наблюдается пропасть. Плохая новость — эту пропасть невозможно заполнить, хорошая новость — правило работает в обе стороны: гражданская сфера тоже может оказывать независимое давление на другие сферы, иногда добиваясь того, что Александер называет “гражданским ремонтом”» [77], p. 564.

Скиортино согласен с Александером и в том, что ограничения гражданской солидарности имеют не только внешний (нужды других функциональных сфер), но и внутренний характер (напряжение между абстрактным дискурсом и его конкретными воплощениями). «Гражданский дискурс абстрактен, универсален, часто подразумевает максимально широкие основания для возможного членства (предельная свобода в определении эмпирических референтов). Напротив, реальная гражданская сфера территориально, темпорально и социально ограничена (привязывает обобщающие атрибуты к частным и партикулярным качествам)... и вынуждена иметь дело с последствиями и функциональной дифференциации, и социальной сегментации (последняя — не историческая аномалия, а структурная особенность социальной солидарности)» [77], p. 565. Функцию «гражданских переводчиков» (агентство, культурная креативность и политическая компетентность) выполняют социальные движения — переводят локальные или отраслевые бедствия (например, стигматизацию индивидов и групп) в формат обобщенных и абстрактных «гражданских проблем» (социальная инклюзия и эксклюзия).

---

<sup>34</sup> Возможно, здесь следовало бы более подробно рассмотреть, как этот анализ перекликается с фундаментальной философской критикой Парсонса в известной книге Дж. Козн и Э. Арато о гражданском обществе. Однако эта работа середины 90-х годов прошлого века, хотя и содержит много верных наблюдений, уже с трудом вписывается в современный дискурс. Заметим, впрочем, что для более масштабного и укорененного в истории изложения обращение к ней было бы совершенно необходимым. См., в частности весьма глубокое соображение авторов: «Сделав социетальную общность нормативным центром общества, Парсонс смог заявить о ее независимости, но его трактовка социетальной общности, государства и экономики как совершенно аналогичных подсистем, каждая из которых регулируется особым средством обмена, означает, что он заменил содержательный редукционизм методологическим. Поэтому, наряду с другими, он совершенно нечувствителен к феноменам огосударствления и экономизации, которые акцентировали теоретики слияния» [78], p. 425.

Постоянные ссылки на работы Александера у Скиортино не случайны: себя он также относит к тем представителям «сильной программы» в культурсоциологии [79], р. 7, которые критиковали «фактуальную трактовку зла» [80], [81] применительно к понятию культурной травмы [82], [83] [81]: «даже самые экстремальные формы страдания становятся травмой, только если интерпретируются и обретают значение для аудитории в контексте широких социальных структур... Задokumentировано множество коллективных травм и страданий, но лишь немногие из них превратились в социально разделяемых и эмоционально наполненных референтов, требующих наррации. Только наррация превращает коллективные страдания в эмоционально и интеллектуально значимые для членов коллективности, включая тех, кто никогда с ними не сталкивался (например, последующие поколения)... Культурная травма — это разрыв в непрерывности коллективных идентичностей (и публичное требование признания и уважения)... Значение события и связанное с ним чувство солидарности с жертвами и отвержения преступников никогда не является прямым следствием реального страдания — это всегда культурный результат (конструкт), требующий создания истории, которая определяет характер жертв и констатирует чрезмерную вину преступников» [79], р. 7.

Скиортино полагает, что признание социальной травмы (успешное или нет) зависит от ее способности мобилизовать финансовые и властные ресурсы, но не менее важны качество нарратива о ней (названия, контексты, атрибуция вины и презумпция невиновности, герои и злодеи, символические якоря и мощные аналогии и т.д., т.е. «культурное воображение») и перформативное мастерство его сторонников и противников, т.е. все то, что превращает личные страдания (реальные или воображаемые) «в часть более масштабного и непреодолимого культурного паттерна социетального значения (рабство, колониализм, фашизм, война и т.д.)» [79], р. 10. «Коллективные страдания значительного масштаба могут уничтожить общность, но они также способны породить солидарность, укреплять коллективную идентификацию и инициировать коллективное действие... Центральный аспект конструирования культурной травмы — это попытка переписать нарратив и переопределить коллективную идентичность, чтобы сохранить группу» [84], р. 210. Здесь предельно важен и социетальный контекст — его материальное (социально-политическая ситуация, исторический период) и символическое (альтернативные интерпретации прошлого, доминирующие дискурсивные фреймы, в которые встраивается нарратив о коллективной травме и «социетализируется») измерения. Так, «доминирующие нарративные фреймы могут быть достаточно восприимчивы к определенным видам страданий, но безразличны или даже враждебны к другим (группы стигматизируются как

носители зла, их страдания маргинализируются в рамках фрейма «национальной вины за страдания невинных»)» [84], p. 211.

Впрочем, в значительно большей степени Скиортино интересуется миграционной проблематикой, в частности, рассматривает «миграционные карьеры (атомистические, структурированные и др.)» и регулирование миграционных потоков как обусловленные не только государственной политикой (фокус политической социологии миграции [85], [86] — «миграционный режим» [87]), но и «разными формами социальных отношений (внутри социальных сетей мигрантов), которые определяют различия в круговороте социального капитала» [88]. Помимо описания примеров из истории и современности миграционных процессов Скиортино сосредотачивается на «теоретизировании нелегальной миграции» [89] в контексте общей теории современного общества как (функционально и структурно) дифференцированного [56]: такой подход «помогает прояснить политическое измерение международной мобильности, разнообразие неурегулированных статусов мигрантов в принимающих странах, условия для их инклюзии и эксклюзии» [89], p. 389. Скиортино интересуют два основных вопроса: каковы структурные истоки нелегальной миграции (несоответствие между международной системой государств и множеством факторов пространственной мобильности [89], p. 392 позволяет рассматривать нелегальную миграцию как адаптивный ответ на это несоответствие) и каковы принципы анализа стратегий нелегальных мигрантов (например, основной ресурс их выживания — членство в неформальных социальных сетях и формируемый через него социальный капитал).

Скиортино убежден, что «системы нелегальной миграции не являются лишь следствием слабости государств в сфере контроля» [89], p. 393, поэтому определение «нелегальный» считает описанием не миграционных потоков, а их взаимодействия с государствами. В дифференцированном обществе попытки государства идентифицировать «иностранцев с неурегулированным статусом» сталкиваются со множеством препятствий, обусловленных как внешними факторами, так и внутренней структурой государства, где нелегальные мигранты — элемент системы социальной стратификации и процессов социальной мобильности [90] (встроены в разные страты, статусы и ситуации). Другая особенность дифференцированного общества – «размывание обобщенных критериев для включения и исключения, а также идеи “тотального” социального членства (например, «гражданская религия» в основе общеевропейской идентичности [91], p. 510)... Современное общество характеризуется не столько включением одних и исключением других, сколько обобщенной возможностью социетальной интеграции в контексте множества неустранимых факторов, которые задают критерии для включения или исключения из деятельности специализированных подсистем. Применительно к

нелегальной миграции это означает, что правовой статус иммигранта значим и релевантен только в том случае и в той мере, в какой правовая действительность ограничивает взаимоотношения и действия актора (повседневные, потребительские, политические и пр., например, в сфере неформальной экономики)» [89], р. 396.

Миграционную проблематику Скиортино рассматривает в контексте истории европейского модерна и создания Европейского Союза — как «конструирования коллективных идентичностей посредством культурной гомогенизации. Считается, что основная движущая сила гомогенизации — функциональные императивы: промышленные общества модерна требовали от своих членов усвоения единых культурных и коммуникативных стандартов. Однако выбор варианта однородности (для конкретного национального проекта) из множества альтернатив нельзя объяснить лишь функциональными потребностями... поскольку по всей Европе государственное и национальное строительство подразумевало стремление к культурной гомогенности — одна территория, один народ, одно государство» [92], р. 485. Основными «полями битвы национального строительства» Скиортино считает «религию, язык и этническую принадлежность» — они затрудняли создание однородного социального пространства, что потребовало масштабного институционального вмешательства [92], р. 486: государство взяло на себя ответственность за «свое» население, подразумевая право и обязанность менять его «качество и состав» — социокультурные различия были объявлены «немодерными» или «антимодерными», т.е. угрожающими политической легитимности, культурной эмансипации и экономическому развитию. Однако проект ЕС утверждал совершенно иное — объединение (транс- или постнациональная политико-институциональная интеграция) европейцев во всем их культурном и лингвистическом многообразии [92], р. 488 (как предпосылка политической стабильности и экономического роста), т.е. отказ от той части наследия европейского модерна, в которой постулировалась модель гомогенного национального государства (нормативный монизм, сплавляющий в одном социополитическом пространстве территорию, общую коллективную идентичность и единый источник суверенитета [93]).

Соответственно, эволюцию визовой политики ЕС [88], [90], [94] Скиортино определяет не как движение к «общей закрытости» (метафора «Европа как осажденная крепость»), а как двойственное изменение — «усиление контроля по отношению к гражданам ряда стран и нарастающая либерализация применительно к гражданам европейской периферии» [95], р. 86. По мнению Скиортино, «невозможно понять масштабы, характер, воздействие и векторы международной миграции без учета систем государственного контроля» [85], р. 213, но здесь возникают противоречия между

трактовкой политических процессов в исследованиях миграции и реальным политическим планированием [96], [97], [98], [99], [100]. Скиортино предлагает опираться на теорию Н. Лумана, т.е. «рассматривать иммиграционную политику в контексте социологии политических систем» [85], р. 214: плюралистичные и классовые модели иммиграционной политики определяют государство как набор механизмов, запускаемых, в первую очередь, внеполитическими интересами; реалистичные модели — как организацию с эндогенными интересами (внутри и вовне страны) политиков и бюрократов, т.е. «государство может навязывать свои интересы, обычно вытекающие из геополитических стратегий, даже мощным коалициям социетальных интересов» [85], р. 217. Неокорпоративистские модели выполняют посредническую функцию между плюралистичными (классовыми) и реалистичными моделями, фокусируясь на том, как государства справляются с транснациональными и международными ограничениями, работая со структурой интересов принимающего общества [85], р. 218.

Скиортино отмечает аналитические и практические недостатки у всех моделей (как вытекающих из политэкономической традиции), но считает, что присущая им концептуализация миграции позволяет трактовать иммиграционные кризисы как «результат конкретных политических взаимодействий (обусловленных социетальными интересами), а не нерационального поведения» [85], р. 219. Иными словами, следует сосредоточиться не столько на интересах, которым служит иммиграционная политика, сколько на структуре принятия решений в ней: «иммиграционная политика больше похожа на экологическую политику с ее ограничениями, чем на экономическую политику... Ряд особенностей иммиграционной политики (фрагментарность, непредвиденные последствия, морализаторство и т.д.) зависит в большей степени от контекста принятия решений в ней, чем от характеристик самой иммиграции» [85], р. 225.

В рамках миграционной проблематики Скиортино рассматривает и понятие государства всеобщего благосостояния: «членство в нем подразумевает готовность граждан оказывать помощь нуждающимся согражданам, ...ответственность государства за экономическое и социальное благополучие граждан, ...лояльность и преданность граждан (и жителей) государству... Распределение благ и услуг в государстве всеобщего благосостояния основано на логике солидарности — в целях защиты жителей своих территорий от рисков и угроз, порождаемых (все более глобальными) экономическими рынками» [101], р. 185. Общественное мнение такого государства обычно требует ограничения иммиграции до «разумного» уровня — принятия только тех, кто будет способствовать всеобщему благосостоянию в качестве работников и налогоплательщиков [101], р. 187, что не всегда возможно (существуют нормы национального законодательства

и предписания международных договоров) [85]. Скиортино подчеркивает, что иммиграционное давление сказывается не только на налоговой и бюджетной системах — функционирование государства всеобщего благосостояния зависит от солидарности общности, которое «как правило, негативно воспринимает политику перераспределения и расходы на социальное обеспечение иммигрантов» [101], р. 189. Однако все не столь однозначно: например, в ряде западных стран иностранные работники в сфере ухода (особенно за пожилыми) стали «ключевым ресурсом консервативного типа государства всеобщего благосостояния» [101], р. 198<sup>35</sup>.

Пристальное внимание социологии к широкомасштабной пространственной (географической) мобильности (миграции) в последние десятилетия Скиортино связывает с ее «возрастающим социетальным значением» [103]: в прошлом столетии европейские общества маргинализировали и миграцию (как процесс), и разнообразие (как структурный феномен). Маргинализация подразумевала, что миграция носит переходный характер (из села в город) и означает усиление модернизационных тенденций, что этническая дифференциация и стратификация — пережитки эпохи до модерна, обреченные на исчезновение в условиях формирования более универсалистских и прогрессивных идентичностей, и что «архаичные» нравы и «отсталые» представления иммигрантов не могут конкурировать с ценностями современного индустриального общества и либерального социального порядка.

События XX века, прежде всего мировые войны и деколонизация, невероятно увеличили мобильность и разнообразие, хотя и в новых формах (перемещенные лица, беженцы, депортированные и т.д.). Однако лишь в начале 1970-х годов западное общество окончательно рассталось с иллюзией о временности иммиграции (в ряде стран это произошло в конце 1940-х) — она стала рассматриваться как социальная проблема интеграции (социоструктурной ассимиляции), обусловленная «непреднамеренным размещением в обществе большого числа “внешних” для него людей» (со своим культурным капиталом и стремлением к ассимиляции или сегрегации). Создание ЕС превратило иммиграцию в общеевропейский феномен [93], [70], сместив фокус исследований на нелегальную миграцию, образовательные траектории, структуры местного управления, сегрегацию по месту жительства, городскую политику, дискриминацию на рынке жилья, денежные переводы, популизм и многое другое. Впрочем, Скиортино считает, что новые тематики исследований не изменили общих ожиданий от

---

<sup>35</sup> См. также: [85], [70], [102].

политических структур — решения «проблемы» миграции с помощью правильных, адекватных инструментов социетальной интеграции.

Вопрос о миграции представляет для нас особый, отдельный интерес в двух отношениях. С одной стороны, мы можем в завершение еще раз повторить, что, с нашей точки зрения, является наибольшим недостатком, слабостью концепции социетальной общности в ее парсонсовском и постпарсонсовском изводе. Парсонсиацы не видят, не хотят видеть мирового общества. В лучшем случае для них это среда «настоящего» общества, заключенного в государственные границы, и оно, в силу глобальных явлений, может бросить вызов *в том числе и* социетальным общностям. Однако все те же старые вопросы членства, справедливости, нормативной интеграции, равноправия — это не более чем ограниченные по своей применимости рабочие инструменты совсем другой эпохи, так что возвращение государства, возможно, повысит их востребованность, но не сделает более приемлемой идею нормативной интеграции того, что находится в старых «контейнерах». С другой стороны, вопросы миграции, то есть прибытия и пребывания чужаков, маргиналов — это старая тема социологии Чикагской школы, которая в лице Роберта Парка проявила куда большую чувствительность к проблемам социальной экологии и характеру маргинального человека. Как раз в то самое время, когда Парсонс закладывал основы своей теории действия, для которой и спроектировано было понятие социетальной общности, Парк работал над проблематикой маргинального человека, оказавшегося в силу трагических обстоятельств в обстоятельствах чужой социальной среды, чужой культуры<sup>36</sup>. Если парсонсианцев до сих пор больше интересует включение исключенных, интеграция посторонних, недостаточное равноправие прибывающих и т.п., исследователей маргинальности привлекает специфика постоянного существования между границами, не прекращающейся инаковости, Собственно, именно таким образом мировое общество вторгается внутрь государств, и эта перспектива куда более привлекательная, продуктивная для социологов, которые, не разделяя концепцию глобализации, хотят более глубоко осмысливать явления глобального и постглобального мира.

Это, однако, приводит нас к необходимости более глубоко исследовать то понятие, с которым не всегда достаточно тщательно оперирует Парсонс и его последователи. Мы уже видели, что даже на уровне теории действия и теории коммуникации здесь возникает много проблем. Но вопрос надо поставить и по-другому. С чем вообще приходилось иметь дело Парсонсу, решившему переосмыслить социологию Тенниса? Какое состояние знание было на тот момент в передовой науке? Что имеет смысл заново вспомнить сейчас, чтобы

---

<sup>36</sup> См. об этом подробнее: [104]. Глава третья.

работать с понятие общности? Можем ли мы, минуя наследие Парсонса, напрямую использовать достижения классики в работе с сегодняшними реалиями? Об этом пойдет речь в следующей главе.



## **2 Категория общности: неиспользованные ресурсы и нынешние перспективы**

### **2.1 Категория Gemeinschaft в немецкой мысли: Тённис — Вебер — Фрайер**

В предыдущей главе было показано, какие возможности для теоретической работы открывает понятие социетальной общности и какие сложности связаны с ним даже в его собственном домене, то есть при сохранении схемы «государство как контейнер общества». Сравнительно меньше внимания было уделено самой категории общности, отчасти потому, что история социологии сыграла здесь (как и в ряде других случаев) дурную шутку с учеными. Сам Парсонс, как мы уже отмечали, хорошо знал, откуда он берет свои понятия, что именно подвергает преобразованиям. Правда, — и здесь об этом надо сказать отдельно, — становление Парсонса как ученого происходило, помимо прочего, в Германии в конце 20-х гг. прошлого века. Это значит, что, так сказать, с историей «Gemeinschaft'a» он был знаком на этапе, если угодно, приведения его в более или менее конвенциональный вид. В далеком прошлом осталась та яркая, но написанная до формирования немецкого социологического цеха книга Тённиса, которая вышла в свет за сорок лет до начала обучения Парсонса в Гейдельберге и содержала отсылки к социализму и коммунизму как формам культуры. Зато в наличии, помимо очередных и в некотором роде причесанных на социологический манер переизданий легендарного труда, имелось собственное сочинение Тённиса с тем же — «Общность и общество» — названием в словаре по социологии под редакцией Фиркандта, по существу, руководстве по социологии в том более или менее конвенциональном виде, который она приобрела в середине 1920-х годов, а также первые издания того сочинения Макса Вебера, которое мы ныне знаем — по преимуществу, невзирая на все усилия критиков — под названием «Хозяйство и общество». Это наложило свой отпечаток на многое из того, что Парсонс делал в течение всей своей социологической карьеры. Более точное и полное понимание истории понятия, как она складывалась в 1920-е и 1930-е годы, необходимо нам по двум причинам. Прежде всего, мы должны лучше понимать, с чем имеем дело, когда в очередной раз, как это уже неоднократно бывало в истории отечественной социологии за последние более чем полувека, пытаемся воспользоваться результатами великого американского социолога. Все недостатки, вся ограниченность, все недоработки, о которых выше уже шла речь, должны быть поняты на фоне более глубоко исследованной истории понятия и концепции понятия «Gemeinschaft». Во-вторых, дело для нас заключается, конечно, не в критике Парсонса, а в том, чтобы с большей продуктивностью использовать то, что может и должно работать в целях познания. Для этого, в свою очередь, необходима историческая реконструкция, в которую будут включены не только работы Ф. Тённиса и М. Вебера, но и, что в особенности важно для

целей настоящего проекта, — Ханса Фрайера, оказавшего, сколько можно судить, определенное влияние на понимание социологии Парсонсом.

В начале 1930-х годов Ханс Фрайер высказался в том духе, что значительную часть истории социологии, особенно немецкой, несложно представить в виде истории понятий «Gemeinschaft» и «Gesellschaft» и их соотношения друг с другом, поскольку эта парная формула охватывает почти весь круг проблем любой конкретной социологической системы. При этом главной заслугой Тённиса он считал переформулировку давно известных категорий в современной форме и превращение их оппозиции в центральную ось понятийной конструкции социологии [105], S. 182. Попытаемся в этом кратком экскурсе в историю немецкой социологии конца XIX — первой трети XX веков реконструировать основания для такой оценки Фрайера с точки зрения фундаментальной эвристики социального.

Традиционная версия истории понятия «Gemeinschaft» выглядит примерно так: классик социологии Фердинанд Тённис в своем главном труде «Gemeinschaft und Gesellschaft» (1887) впервые провел четкое различие между понятиями *общность* [106] (другие варианты перевода на русский язык: *община* [107], *общность* [108]) и *общество* как двумя базовыми формами социальности, известными культурной истории человечества. При этом первый тип обобществления человека является исторически и структурно изначальным, характерным для большей части истории и проявляющимся в квазиприродных, «органических» *мы-группах* вроде семьи и народа. Именно этот исходный вид совместной жизни считается аутентичным и полноценным, так как соответствует «сущностной воле» к реальному единству во множестве. Модельной для самого Тённиса формой здесь выступали семья и брак как «совершенная жизненная общность» (*communio totius vitae*), однако в более слабом виде к общностям также относились другие виды первичных групп, например, соседство и товарищество.

В соответствии со все той же канонической версией истории понятия, в процессе исторического развития Gemeinschaft в виде различных видов органических *общностей судьбы* постепенно, но неумолимо вытесняется *обществом* как механической конструкцией межчеловеческого взаимодействия, например, в больших городах и огромных политических образованиях вроде государств модерного типа. Здесь уже проявляется «избирательная воля»<sup>37</sup> к абстрактной множественности в единстве,

---

<sup>37</sup> Известный русский политический деятель и мыслитель П.Б. Струве, специально изучавший идейное наследие Тённиса, указывал на метафизичность такого рода социологического волюнтаризма, эпистемологического осмысленного лишь в том, случае, если за «волей» предполагается наличие субъекта: «Если теннисовское Gemeinschaft еще можно помыслить как наделенное волей, то никак не Gesellschaft. <...> Согласно логике самого Тённиса Gesellschaft должно мыслиться бессубъектным и тем самым эмпирически не

основанная на более или менее свободном выборе человеком своей *мы*-группы на основании общности интересов, а не в силу традиции или совместного прошлого. Для этого типа обобществления характерны эгоизм как ведущий мотив социального поведения рациональных акторов, их взаимное отчуждение внутри большой *мы*-группы, доминирование материальных, прежде всего экономических интересов (стремление к личной выгоде), готовность к эксплуатации ближнего в погоне за прибылью и т.д. В данной оптике модерное *общество* предстает как продукт социального разложения или вырождения, наступающего по мере неуклонного исчезновения различных форм жизни в традиционных *общностях*.

Подобную или схожую историко-эволюционную интерпретацию концепции Тённиса можно найти во многих философских [111] и социологических [112] словарях, подчеркивающих противоположность данных категорий: если под *Gemeinschaft* понимается естественно (органическая) или спонтанно складывающаяся совместная жизнь людей в солидарной *мы*-группе, конституированной общностью происхождения, судьбы и базовых ценностей, то для сменяющего ее *Gesellschaft* характерны рациональные формы организации, прагматически ориентированные на достижение определенных целей и связанные уже общностью интересов. В качестве идеально-типических для *Gemeinschaft* предстают семья как общность любви, имущества и личной судьбы и народ как общность языка, культуры и коллективной судьбы. *Gesellschaft* же как принципиально иной тип социальности лучше всего репрезентируется целенаправленно и целерационально организованными формами совместной жизни, труда и взаимодействия, основанными на формальном договоре или конвенциях между взаимно отчужденными и эгоистически мотивированными акторами модерна типа.

Данная контрастная эволюционная схема смены изначальной социальности *Gemeinschaft*, которая была основана на естественной, инстинктивной воле и внутренне мотивированных действиях акторов (например, на основе родственных чувств или дружеской эмпатии), на исторически более позднюю форму *Gesellschaft* на базе рассудочной воли и возможности рационального выбора целей и средств их достижения (прежде всего в области хозяйственной деятельности современного типа) имеет вполне конкретный социально-исторический денотат. Она опирается на идею фундаментальной социальной трансформации в виде постоянно усиливающегося перехода в Новое время от традиционных связей (патриархальных, феодальных или иных форм личной зависимости) к современным общественным отношениям контрактного типа на основе баланса интересов

---

обладающим волей. *Ex hypothesi* у него не может быть ни «сущностной воли», ни «избирательной». См.: [109], S. 56. Рус. перевод: [110]. Здесь и далее перевод наш.

(например, в рамках капиталистической экономики, прежде всего в торговле). С точки зрения истории идей очевидно, что тённисовская конструкция структурно была очередной вариацией устойчивого в тогдашней социально-теоретической мысли топоса о принципиально новом качестве современного общества в сравнении с досовременными формами человеческого общежития. Известный польский историк социологии Ежи Шацкий приводит несколько примеров такого рода парных концепций, относя их к одной «теоретической семье»: оппозиция военного и промышленного общества у Сен-Симона, Конта и Спенсера, ранние общественно-экономические формации и капитализм у Маркса, механическая и солидарность у Дюркгейма и многие другие категориальные дихотомии, не получившие столь широкую известность в истории мысли [113], с. 588-589.

В этом историко-теоретическом контексте и для современников, и для последующих поколений социологов также была очевидна дискурсивная связь концепции Тённиса с популярным в модерной мысли жанром аналитической философии истории, пусть и в заметно консервативном изводе, альтернативном большинству известных просвещенческих историософий. Так, представитель следующего поколения социологической классики Теодор Гейгер отмечал логическую связь концепции *Gesellschaft* у Тённиса с контрактуализмом и естественным правом эпохи раннего модерна: «его чистая теория *Gemeinschaft* есть не что иное, как признание в приверженности органическому понятию общества, тогда как чистая теория *Gesellschaft* — в тесной взаимосвязи с понятиями естественного права и договора — есть обновление идеи *contrat social*» [114], 359 (Цит. по: [109], S. 53-54). А для Карла Маннгейма романтически окрашенное различие естественной привязанности и искусственного, сознательного освобождения служила очередным подтверждением существования традиции консервативного понимания свободы, альтернативного либеральному и восходящего к специфическим идеям Вильгельма фон Гумбольдта, который также синтезировал романтические мотивы с рационализмом просвещенческого типа [115], S. 89-92 (Цит. по: [109], S. 53).

Применительно к развитию современной социальности в самом *opus magnum* классика прямо говорится о возникновении из соответствующей *Gemeinschaft* «культуры народности» соответствующей *Gesellschaft* «цивилизация государственности» [106], с. 367. Позже Тённис, имея в виду подзаголовки первого издания «Общности и общества» — «Исследования коммунизма и социализма как эмпирических форм культуры» [116], объяснял его выбор следующим образом: «Я стремился придать этим понятиям научную форму <...>. При этом в первую очередь меня интересовали реальные явления,

“эмпирические формы культуры”. Я пытался определить коммунизм как культурную систему *Gemeinschaft*, а социализм — как культурную систему *Gesellschaft*» [117], S. 59.

При всей доходчивости реконструируемой таким образом объяснительной схемы, тем не менее, было бы большим упрощением просто противопоставлять *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* как исторически сменяющие одна другую формы социальности. Хотя у Тённиса действительно речь идет об отражающих социальную жизнь исторических понятиях, пусть и уже социологизированных в высоко абстрагированном виде, с точки зрения фундаментальной социальной теории основной эвристический интерес здесь представляет именно идеально-типический анализ феноменов обобществления. В условиях высокоорганизованного модерна рубежа XIX-XX веков для социального действия характерны самые разнообразные сочетания инстинкта и расчёта, чувств и интересов, симпатии и отчуждения, разделяемых убеждений и принуждения. Поэтому в поздней статье для «Справочника по социологии» под редакцией А. Фиркандта (1931), в которой Тённис в кратком виде систематизировал свою концепцию, он задним числом поясняет эвристический статус понятий «сущностной воли» и «избирательной воли», определяющих общность и общества как модальности социального. Как бы отвечая на скепсис критиков, корифей социологии пишет: «масса волений и действий расположена ближе или склоняется к либо к одному, либо к другому случаю. Я называю их нормальными понятиями или понятиями, указывающими направление; они представляют собой идеальные типы, призванные служить масштабом для познания и описания реалий» [118], с.217<sup>38</sup>.

Данное методологическое пояснение в отношении тённисовского «социологического волюнтаризма» применимо и к его центральной категориальной дихотомии *Gemeinschaft* — *Gesellschaft*, поскольку «сущностная воля заключает в себе условия общности, а избирательная воля порождает общество» [118], с.241. Попытки истолковывать эти понятия не (с)только как идеальные, а как исключительно конкретные исторические типы с определенным социальным содержанием являются в этом смысле методологически ошибочной, хотя и широко распространенной интерпретацией классической концепции. При этом, для такого рода заключений серьезные поводы, в т.ч. текстологического свойства, давал сам Тённис, который лишь в поздние годы жизни эксплицитно позиционировал свои ключевые понятия не только как средство описания фактической эволюции обществ, но прежде всего в качестве инструментов социологического анализа таковых. Таким образом, общность как идеальный тип не тождественна фактически существовавшим в прошлом общинам различного рода —

---

<sup>38</sup> Здесь уже очевидно концептуальное и терминологическое влияние М. Вебера, которое значительно способствовало выходу Тённиса за рамки идей и языка XIX века.

крестьянским, религиозным и т.д. То же самое верно и для понятия общества, как бы обозначающего определенную стадию культурного развития человечества, при которой в значительной мере исключены или дискриминированы традиционные общности, например, семейного, соседского или дружеского типа.

Однако до сих пор невозможно представить себе ни одно общество позднего модерна без ключевых общностей, начиная с семьи, по-прежнему обеспечивающей физическое воспроизводство человечества, и заканчивая организованной преступностью с ее специфическими формами *Vergemeinschaftung* (разного рода банды, кланы и мафии) [119], с. 203-204. Например, в статье 1931 года «Мое отношение к социологии» он уже прямо утверждал, что не знает ни одного этапа развития человеческой культуры, в котором не присутствовали бы одновременно элементы как общественного состояния как *Gemeinschaft*, так и *Gesellschaft* [120].

Поэтому необходимо постоянно иметь в виду двойственное применение Тённисом ключевых понятий *Gemeinschaft und Gesellschaft*: с одной стороны, это очевидно исторически нагруженные термины, описывающие определенные стадии культурного развития и отражающие переход от патриархально-сословных к модерно-капиталистическим социальным формам<sup>39</sup>, а с другой — это именно абстрактно-типологические категории, с помощью которых можно анализировать любые межчеловеческие отношения в различных социальных группах независимо от конкретно-исторического контекста. В этой социологически комплексной ситуации «столь соблазнительным кажется рассуждение, что *Gemeinschaft* уходит, уступая не только историческое, но и собственно территориальное место *Gesellschaft*'у. На самом же деле проблема состоит в том, может ли *Gesellschaft* вообще держаться самим собой: рациональностью, контрактом, а в дополнение — если кому-то будет недостаточно соображений выгоды и вытекающих из контракта обязательств — государственным насилием» [122], с. 417. О центральной значимости данной топики для фундаментальной социальной теории, связанной в дальнейшей истории мысли прежде всего с оригинальным творчеством Толкота Парсонса и его оксюмороном *общественная общность*<sup>40</sup>, еще будет сказано ниже.

---

<sup>39</sup> Ср.: «В своей концепции Тённис создает систему чистых формальных категорий. Он не описывает реальность как таковую при помощи категорий «*Gemeinschaft/Gesellschaft*», а конструирует чистые понятия, идеальные типы. При этом, как и обычно в таких случаях, описание идеального типа нередко оказывается в опасной близости — вплоть до полной неразличимости — от описания реальности как таковой». См.: [121], с. 244.

<sup>40</sup> Примечательно, что Парсонс сам признавал странность своей конструкции «социетальное общность» (*societal community*), придуманной им в развитие AGIL-схемы для обозначения интегративной подсистемы, отвечающей за воспроизводство нормативного порядка путем сочленения систем норм с коллективной организацией. См.: [123].

Впервые понятийная пара *Gemeinschaft/Gesellschaft* в эксплицитной форме встречается, видимо, у Ф. Шлейермахера. При этом в ранней традиции они употреблялись почти как синонимы. Сам Тённис, будучи философски блестяще образованным автором и знатоком нововременной мысли<sup>41</sup>, опирался на традицию употребления категории *Gemeinschaft* в европейской метафизике (например, у Лейбница и Канта). В свою очередь, та была связана с западной правовой традицией с ее ключевым понятием *commercium*<sup>42</sup> в смысле совместного бытия или лежащих в его основе взаимодействий. Так, Макс Вебер указывал в этой связи на то, что *commercium* в смысле устойчивых «общественных» отношений (вместе с *connubium*<sup>43</sup>) являлось типичным признаком принципиального равенства статусов акторов, например, в рамках определенной сословной группы, объединенной как самим способом ведения жизни, так и специфическими конвенциональными понятиями чести и экономическими шансами, монополизированными посредством права [127], с. 67.

Применительно к *Gesellschaft* П.Б. Струве показывает, что как в немецком, так и в его латинском аналоге *societas* это слово изначально означало некую совокупность лиц и единство воли, а в ходе дальнейшего развития мысли произошел перенос значения на объективное, уже не связанное с индивидуальными волями взаимодействие. Эта смена значения подтверждается и в его французском эквиваленте *société*: если изначально латинское *societas* значило лишь связанность договором, т.е. относительно длительное обязательство [128], то со временем происходит уплотнение смысла до более устойчивого образования (лат. *corpus*). В результате французское *société* как социологическое понятие стало обозначать объективное взаимодействие, образованное волей людей, однако не зависящее от самих индивидуальных волей. Тем самым значение радикально сдвигается с волюнтаристски-субъективистского понятия общества (общество как волевое единство или «одушевленное общество» у И.Ф. Гербарта) на объективистское понятие общества, на общество как социальное взаимодействие волений («система всесторонней зависимости» у Гегеля<sup>44</sup>). В этом смысле прагматика ключевой для Тённиса категории *Gesellschaft* в рамках дальнейшего социологического образования понятий сильно разошлась с волюнтаристской версией раннего классика, вплоть до полного отказа многих последующих теоретиков

---

<sup>41</sup> Помимо работ о Т. Гоббсе и К. Марксе, его перу также принадлежит труд по философской терминологии: [124], [125], [126].

<sup>42</sup> Правоспособность заключать сделки (лат.).

<sup>43</sup> Правоспособность вступать в брак (лат.).

<sup>44</sup> Ср.: «Эгоистическая цель, обусловленная таким образом в своем осуществлении всеобщностью, обосновывает систему всесторонней зависимости, так что средства к существованию и благо единичного и его правовое наличное бытие переплетены со средствами существования, благом и правом всех, основаны на этом и только в этой связи действительны и обеспечены» (§ 183). См.: [129], с. 228.

использовать термин общество как слишком абстрактный и эмпирически не операционализируемый (Л. фон Визе) [109], S. 57-58.

Бинарная концепция Ф. Тённиса, как и вся возникшая тогда социология как форма саморефлексии обществ модерна, пытается зафиксировать новую социальную феноменологию в понятиях, пусть и терминологически не всегда совершенных и стилистически удачных. Поэтому неудивительно, что, — несмотря на сильную романтическую идеализацию отношений в рамках *Gemeinschaft*<sup>45</sup>, — при желании двум аналитически выявленным немецким классиком базовым формам социальности можно найти в истории социологии функциональные аналоги в других теоретических языках: органическая и механическая солидарность, естественность — искусственность, закрытое и открытое общество, короткие и длинные социальные связи; формальные и неформальные группы, спонтанный и навязанный социальный порядок, жизненный мир — система и т.д.

В этом контексте особый интерес представляет своеобразный подход к данной проблематике младшего современника Ф. Тённиса и другого основателя социологии — М. Вебера. В отличие от третьего немецкого классика Г. Зиммеля, сделавшего центральной категорией своей социологии понятие *Vergesellschaftung* как родовой термин для процессов обобществления человека во всех видах социального взаимодействия<sup>46</sup>, Вебер использовал пару процессуальных понятий, производных от *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*<sup>47</sup>. Так, в § 9 «Основных социологических понятий» он определяет *Vergemeinschaftung* как «социальное отношение, если и поскольку установка социального действия (в конкретном случае, в среднем или в чистом типе) базируется на имеющем аффективное или традиционное происхождение субъективном *чувстве взаимопринадлежности участников*»; а *Vergesellschaftung* — как «социальное отношение, если и поскольку установка социального действия базируется на рационально (ценностно- или целерационально) мотивированном

---

<sup>45</sup> Критики неоднократно обращали внимание на метафизически звучащий стиль Тённиса, скорее напоминающий пафос пессимистической философии истории, нежели трезвый социально-научный анализ «основных понятий чистой социологии». Так, Теодор Гайгер, отмечая усилия классика по разработке идеальных типов и классификации групп, точно подметил явное жанровое несоответствие его главного труда: «При всем стремлении Тённиса-ученого к холодной объективности, все же часто в нем говорит горячий и страстный человек. Разве не чувствуется в каждой строчке теории *Gemeinschaft* укорененного северного человека любовной привязанности ко всему, что кровно вызрело и возникло, тогда как в теории *Gesellschaft* тут и там отчетливо звучат звуки недовольства, обвинения и даже отвращения?». См.: [130]. Цит. по: [109], S. 54.

<sup>46</sup> «Большая социология» Зиммеля 1908 года носит подзаголовок «Исследования форм обобществления»: [131].

<sup>47</sup> Еще в рубежной для генезиса оригинального веберовского учения статье 1913 года «О некоторых категориях понимающей социологии», говоря о *Vergesellschaftung* и *Vergemeinschaftung*, он сконструировал другую пару понятий — общественно-ориентированного действия (*Gesellschaftshandeln*) и общностно-ориентированного действия (*Gemeinschaftshandeln*) [132].



*компромиссе* интересов или на точно так же мотивированном *объединении* интересов» [133], с.98.

Далее там же Вебер подтверждает схожесть его парных понятий с тённисовскими, однако подчеркивает различную исследовательскую прагматику: если Тённис придал им «гораздо более специфическое содержание», то целью Вебера являлось построение «самых чистых типов». Типологически он относит к *Vergesellschaftung*-обобществлению такие виды отношений, как а) рыночный обмен на основе свободного договора в результате компромисса между противоположными, но взаимодополнительными интересами партнеров; б) целевое объединение в результате соглашения для преследования конкретных интересов участников; с) в качестве особого случая рациональной секты – ценностно-рационально мотивированное объединение единомышленников ради служения своему делу. Напротив, *Vergemeinschaftung*-обобществление опирается на аффективное, эмоциональное или традиционное основание и может принимать вид духовного братства, любовной связи, национального единства или боевого товарищества. Хотя и для Вебера в наиболее полной мере этот тип явлен в семейной связи [133], с. 99.

В своем позднем «Введении в социологию» 1931 года, написанном уже после смерти Вебера, Тённис отметит, что в знаменитой веберовской типологии социального действия только целерациональный тип соответствует социальности *Gesellschaft*, тогда как ценностно-рациональный, аффективный и традиционный — ближе к социальности *Gemeinschaft* [134], S. 6.

При этом Вебер сразу оговаривается, что большая часть социальных отношений имеет признаки как *Vergemeinschaftung*, так и *Vergesellschaftung*. Так, самое рациональное и целенаправленное социальное отношение может порождать эмоциональные привязанности, выходящие за пределы первоначальной прагматики — даже в случае торговца и его клиентов. Более того, любое *Vergesellschaftung*, ориентированное на долгосрочное совместное действие, в той или иной мере стремится к этому. Примерами подобных аффекто-генерирующих обобществлений для Вебера служат даже такие формализованные учреждения, как воинское подразделение, школьный класс, контора и т.п., где взаимодействия не сводятся к сиюминутному достижению одного конкретного результата. И наоборот: социальное отношение типа *Vergemeinschaftung* может получить целерациональное осмысление со стороны своих участников. Здесь Вебер приводит все тот же пример семьи, членство в которой может в той или иной степени переживаться ее членами как общность, но при этом использоваться ими же как обобществление типа *Vergesellschaftung* [133], с. 98.

Следует отметить, что настоящий отклик научной и более широкой общественности нашло вовсе не первое издание «Общности и общества» 1887 года с коммунизмом и социализмом в подзаголовке, как можно было бы ожидать, а вышедшее спустя 25 лет второе издание 1912 года с понятиями чистой социологии в названии<sup>48</sup>. При этом значительная часть успеха обусловлена не столько академическими, сколько общественно-политическими импликациями — в контексте тогдашней общественно-политической борьбы в Германии понятие *Gemeinschaft* стало для многих неоромантических по стилю и антимодерных по направленности движений своего рода паролем. При этом многими немецкими (по)читателями Тённиса игнорировался аналитический статус его центральной категории, которая по сути реифицировалась в качестве наглядного образа или модели концептуальной-практической альтернативы модерным формам социальности, вызывавшим значительное отторжение у консервативной части интеллектуалов. Именно в этом контексте вышла малоизвестная книга Хельмута Плеснера «Границы *Gemeinschaft*. Критика социального радикализма» 1924 года, в которой он показывает, что сильно политизированное понятие *Gemeinschaft* превратилось в идол, т.е. ложный идеал эпохи. Возникший из ностальгии по утраченной целостности жизни социальный радикализм антибуржуазно настроенных интеллектуалов пытается выстроить духовную альтернативу жесткой и пресной общественной жизни в условиях модерна. При этом из идеи романтически-добродетельного общности исключаются такие реальные его черты, как постоянное давление, авторитарность и необходимость самоотречения ради группы, наличие исключенных и отвергнутых и т.д. В результате вместо недостижимой праформы солидарности предлагается суррогат, в котором холодность межчеловеческих отношений в деловой машинерии капиталистического общества заменяется фиктивной пламенностью жизни общности, переполняющей всех ее членов. Тем самым Плеснер пытается релятивировать преимущества общности как узкого пространства личного взаимодействия указанием на непреходящие ценности личной свободы, которые возможны лишь в рамках большого общества современного типа [136].

Другим крупным немецким социальным теоретиком, активно использовавшим понятие *Gemeinschaft* в 1920-1930 годы, был уже упоминавшийся Ханс Фрайер, видный представитель консервативной «революции справа»<sup>49</sup>. Неожиданно для пламенного «консервативного революционера», он во многом соглашается с критическими оценками

---

<sup>48</sup> Ситуация отчасти напоминает современную российскую: по некоторым наблюдениям, за 20 лет после выхода русского перевода «Общности и общества» в 2002 году практически не было содержательных откликов на книгу со стороны профессионального общности. См.: [135], с. 144.

<sup>49</sup> После того как в 1934 году Фрайер сменил Тённиса на посту председателя Немецкого социологического общества, Леопольд фон Визе иронически назвал его «фюрером социологии». См.: [137].

Плеснера относительно высокой рыночной конъюнктуры понятия *Gemeinschaft* у правых интеллектуалов межвоенного периода. Более того, он обвиняет современную научную социологию в том, что она превратила вполне определенное, психологически наполненное и исторически насыщенное понятие в выхолощенный бессодержательный конструкт, применяемый без разбору ко всем социальным образованиям, в которых в той или иной мере между людьми прослеживается внутренняя взаимосвязь, лишенная эксплицитно выраженной рациональной цели. Для него это – «не дефиниция, а разбазаривание понятия *Gemeinschaft*. Тем безотлагательнее для социологии становится задача понимания *Gemeinschaft* в качестве конкретного структурного закона общественной жизни. Общность возникает не везде, где преодолевается дистанция, сливаются души и бьются в такт сердца. *Gemeinschaft* – это не бесцельная, интенсивная, счастливая и загадочно проистекающая человеческая совместность, скорее это вполне определенный структурный принцип социального мира, имеющее свои нерушимые предпосылки» [105], S. 241. Сам Фрайер предлагает рассматривать *Gemeinschaft* как укорененное в ряде конкретно-исторических форм образование, опирающееся на определенную констелляцию человеческих сил. При этом он выделяет ряд структурных признаков:

— все общности привязаны к пространству и являются реально телесным взаимодействием, так как не существует общностей на дистанции или через опосредование; постоянное телесное соприкосновение является здесь не внешним, а сущностным признаком общности, поэтому не может быть дистанционного брака или воспитания детей;

— общности несводимы к сумме своих членов и имеют черты природных, доисторических образований, в которых поколения сменяются независимо от эпох; эти доисторические образования предшествуют государству, с которого собственно и начинается культурная история человечества (Гегель);

— членам общности характерно значительное духовно-душевное совпадение волений в силу общего жизненного опыта и судьбы; в отношении чужаков они предстают как когнитивное и эмоциональное единство, разделяющее совместное знание о мире;

— членство в общности носит закрытый, неиндивидуальный характер; здесь нет частного интереса и свободы выбора в смысле современной цивилизации;

— в культурном отношении *Gemeinschaft* всегда предполагает единство языка как средства конституирования общего мира;

— внутренняя структура общности как целостной *мы*-группы не предполагает усреднения или нивелировки членов: единство здесь не означает равенства, при этом индивидуальное не подавляется, а входит посредством синтеза в *мы*;

— в отличие от индивидуализации модерного типа, в *Gemeinschaft* действует принцип индивидуации через авторитет; его носители не выделяются из общности, а репрезентируют ее в качестве образца или ориентира;

— в *Gemeinschaft* нет господства в строгом смысле слова, так как здесь нет различия между господствующими и подданными в смысле разной жизненной судьбы представителей разных духовных миров с отличными понятиями чести, дружбы и долга.

— переход от *Gemeinschaft* к *Gesellschaft* внутри самой общности невозможен, это всегда влияние извне; распад общности происходит одновременно с процессами установления господства в результате столкновения разных этнических групп, победы одной и подчинения другой или в антропологически более общем виде узурпации, навязывания и фиксации права, дифференцирующего членов группы по их статусу;

— как только появляются такого рода симптомы, в социальной действительности возникает историческое *Gesellschaft* и т.д. [105].

Отмечая верность выявленного Тённисом направления развития конкретно-исторических форм социальности, Фрайер настаивал на том, что *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* суть не просто две возможности человеческого общежития, а фактические этапы эволюции социальной действительности, следующие во времени в строго указанном порядке: структурно общность может стать только обществом, а общество всегда возникает из общности; реальный исторический процесс никогда невозможен в обратную сторону [105], S. 182. В рамках такого понимания природы и сущности общности, задача систематической социологии состоит в выявлении промежуточных форм, в которых принципы *Gemeinschaft* проявляются в «нечистых» социальных образованиях, выступают как частичные феномены в разнообразных общественных корпорациях или становятся одним из действующих мотивов во всех социальных ситуациях. Внутри рамочной социологической систематики Х. Фрайер указывает на особую роль общностей как частичных образований с узким кругом членов во *всех* общественных порядках и на их уникальную способность возникать в условиях гетерогенности [105], S. 250-251.

После прихода нацистов к власти в Германии понятие (*Volks*)*gemeinschaft* стало основополагающим для попыток построения расово ориентированной социологии в духе журнала *Volksspiegel*. В результате классическая категориальная дихотомия надолго получила коричневый оттенок, а сам классик — несмотря на умеренно просвещенческий пафос и недолгое членство в социал-демократической партии — ретроспективно оказался чуть ли теоретиком фашизма. В этом смысле наследию Тённиса сильно не повезло из-за множества внетеоретически индуцированных недопонимания и заблуждений относительно социологических интенций самого классика. Не говоря уже об отчасти сознательных

ложных интерпретациях как самого жанра его *opus magnum*, так и эпистемологического статуса его категорий со стороны некоторых реорганизаторов социологии в послевоенной Германии вроде Рене Кёнига [138]. Другим источником антитённисовских предубеждений в интеллектуальной культуре молодой Федеративной республике стал уже упоминавшийся Х. Плеснер, который своим пафосом неприятия *Gemeinschaft* оказал значительное влияние на немецкую социологию второй половины XX века<sup>50</sup>. В результате базовая для классической социальной теории проблематизация различных типов социальности на десятилетия была дискредитирована как сомнительная попытка легитимации нерациональных, домодерных форм совместной жизни, как бы чреватых рецидивами нацизма [139].

Напротив, в США книга Ф. Тённиса активно рецептировалась ведущими социальными учеными, прежде всего в рамках Чикагской школы во главе с Р. Парком, а также Т. Парсонсом, расширившим изначальную категориальную пару до *pattern variables*<sup>51</sup>. При этом в Америке интерес к данной проблематике был вызван нарастающими вызовами в области интеграции в растущих урбанных агломерациях, требовавшими в том числе и социально-теоретического решения. В этом контексте в качестве подходящей концептуальной рамки с подачи немецкого классика представало *Gemeinschaft* как социальная подсистема со своими специфическими модальностями/ожиданиями действия. Теперь она получила новую релевантность как эффективный способ интеграции и стабилизации поведения атомизированных акторов в рамках модерных обществ. Таким образом, из (отчасти) ложно понятой формулы Тённиса *Gemeinschaft versus Gesellschaft* на американской почве возникла эвристически (более) продуктивная формула *Gemeinschaft in Gesellschaft*, прежде всего усилиями Парсонса [140], [13], [22], [49], [140]<sup>52</sup>. Создатель теоретически изощренной конструкции структурного функционализма выступал здесь в

---

<sup>50</sup> Заметим попутно, что эволюция самого Плеснера в 20-е годы привела его к тому, чтобы всерьез опираться уже в начале 30-х на политическую философию Карла Шмитта. Взаимные теоретические симпатии Плеснера и Шмитта документированы их работами, а в конце 80-х гг. немецкий исследователь Р. Крамме показал, что в некотором смысле Шмитта и Плеснера можно читать как «единый текст». Несмотря на это, несмотря на хорошо исторически фундированные попытки Х. Шельски привлечь внимание именно к Фрайеру и показать неоднозначность политической линии Плеснера, изменить общую линию немецкой социологии никому не удалось.

<sup>51</sup> См. об этом более подробно в предыдущей главе.

<sup>52</sup> Не следует сбрасывать со счетов и упоминания Фрайера в первой книге Парсонса. Правда, он больше говорит о методологической близости своего понимания действия и наук о нем и понимания места науки о действительности в концепции Фрайера. Но мы можем быть уверены, что читал он его очень пристально и так или иначе переработал в своих подходах не только методологические позиции.

роли активного посредника между европейским идейным наследием и американской социологией<sup>53</sup>.

Во второй половине XX века заметное возвращение социально-теоретического интереса к наследию Фердинанд Тённис (и ряда других ранних социологов) было связано с так называемыми дебатами о коммунитаризме [141]. В этом контексте классики социологии — и прежде всего Тённис с его *Gemeinschaft* — как бы антиципировали в своих понятийных конструкциях явно коммунитаристские дискурсивные элементы, предупреждая об угрозе отчуждения людей в современных массовых обществах. Несмотря на содержательную близость и сходство пафоса Тённиса к коммунитаристам конца прошлого века, очевидно и различие: если отец-основатель социологии считал неизбежным переход от ограничивающего, но поддерживающего *Gemeinschaft* к освобождающему, но обезличивающему *Gesellschaft*, то некоторые его современные последователи стремятся обнаружить противоположные тенденции («Больше общности, меньше общества»)<sup>54</sup>. Таковые оцениваются ими позитивно и рассматриваются в качестве нового шанса на укоренение людей в общностях доверия в результате переосмысления человеческой потребности в близких или «коротких» взаимосвязях. Впрочем, в своем последнем труде «Дух нового времени» (1935) классик также настаивал на структурной необходимости общности как условия возможности воспроизводства человеческой жизни вообще — именно поэтому даже в рамках организованного модерна *Gemeinschaft* не исчезает полностью, а постоянно возникает в том или ином виде вновь, возрождая свою интегрирующую жизненную силу [143].

В любом случае, элементы *Gemeinschaft* отчасти сохраняются внутри *Gesellschaft* как доминирующем в модерне типе социальности — пусть и в ограниченных или распадающихся формах. Следовательно, «в социальной жизни, как она есть, всегда есть смесь того и другого, но прежде было больше одного, а сейчас больше другого» [142], с. 101. Поэтому ключевой вопрос для социальной теории здесь — не преждевременное прощание с общностями, например, в связи с дальнейшим ослаблением семейных связей или с еще недавно декларируемыми успехами секуляризации, а скорее поиск адекватного для понимания феноменологии поздней современности аналитического инструментария, позволяющего эвристически продуктивно описывать и интерпретировать

---

<sup>53</sup> По иронии судьбы Парсонс умер 8 мая 1979 года в Мюнхене, спустя несколько дней после торжественной церемонии в честь 50-летия присвоения ему докторской степени Университетом Гельдльберга.

<sup>54</sup> Ср.: Ср.: «Если в трактовке многих социологов современность представляла как торжество рациональности и расчета, то Тённис стремился выявить в ней противоположную тенденцию: от разобщенности к единству, от экономики — к политике, от договора — к этической общности, от рационального союза — к народу как носителю государства-корпорации». См.: [142], с. 122-123.

разнонаправленные тенденции и констелляции. Речь идет в том числе и о фиксации процессов сохранения и возникновения все новых способов обобществления в рамках обратного движения *от общества к общности*, а не только о банальной констатации дальнейших процессов разложения и деградации первичных *мы*-групп под натиском больших организационных форм в духе известного тезиса Ю. Хабермаса о колонизации *жизненного мира* со стороны *системы* [144], S. 293.

Здесь мы возвращаемся к вопросу о судьбе *Gemeinschaft* в условиях модерна, ставшему центральным в немецкой социологии 20-30-х годов прошлого века и до сих пор сохраняющему эвристическую универсальную значимость благодаря активной рецепции со стороны Т. Парсонса. В рамках его собственной попытки решения проблемы социального порядка (Гоббсовской проблемы) посредством совместно разделяемых норм и ценностей эта, казалось бы, чисто историко-социологическая топика стала ключевой при социолого-теоретической реконструкции процессов интеграции обществ современного типа. Мы видели, уже, что изобретенный им оксюморон *societal community*, обычно переводимый на русский как «социетальная общность», по сути является словом-гибридом или понятием-кентавром, странным образом объединяющим оба типа социальности, эксплицированных Ф. Тённисом. Ведь в обратном переводе на немецкий мы получаем контр-интуитивное понятие «*gesellschaftliche Gemeinschaft*», которое обозначает у Парсонса коммуникативно-экспрессивное ядро общества в роли его интегративной подсистемы. В ней сохраняется приоритет ценностно-рациональных и эмоционально-аффективных действий и осуществляется непрерывное согласование, казалось бы, непримиримых интересов. Мы рассматривали в предыдущей главе те аспекты работы с этим понятием у Парсонса, которые так или иначе имеют в виду нормативную интеграцию. Аффективная составляющая была также затронута, но в меньшей степени. Это связано со спецификой устройства аффекта. Приверженность ценностям (*value commitment*) и катексис (аффективная составляющая ориентации действия) устроены совершенно по-разному. Именно поэтому аффекты, как мы увидим, играют огромную роль в виртуальных общностях, но при этом не расширяются, не доходят до уровня общества. Собственно, на этом, так сказать, и сломалась идея *Volksgemeinschaft*'а: попытка переконструировать общество как сообщество провалилась из-за истощения аффекта и перегруженности механизмов катексиса.

В развитии проблематики *Gemeinschaft* от Тённиса через Вебера к Парсонсу заметна тенденция к семантической динамике: общность рассматривается уже не как целостная форма социальности, а скорее как один из случаев *pattern variables*, как ценностная определенность целей действия или релевантных для него принципов. *Gemeinschaft*

отождествляется с определенным качеством социальных отношений или даже с лежащими в их основе мотивами действия. В ходе данной теоретической эволюции исходные парные понятия *Gemeinschaft/Gesellschaft* все больше понимаются как абстрактные полюса всего континуума социального действия. В самой социальной реальности речь всегда идет о смешанных, т.е. о высоко комплексных и многообразных формах, состоящих как из общностных, так и общественных компонентов. Так, сегодня анализ ситуации действия осложняется значительным проникновением в условиях модерна элементов общественного в исторические ранние общностные формы совместной жизни. Для них всех характерны как социальная связанность, так и дистанция — причем в разной мере и в разных конstellациях. При этом центральной темой социологии культурного пессимиста Тённиса было единство исторической действительности, несмотря на все более тотализирующую угрозу для ценностей *Gemeinschaft* со стороны императивов *Gesellschaft* в процессе утверждения в Новое время в качестве системно доминирующей рационально-капиталистической формы социальности. Своей попыткой образования теперь уже канонической парных понятий — во многом эвристически неудавшейся — классик стремился обосновать *общностные* условия возможности *общественных* отношений. В этом смысле для всех последующих поколений социологов остается задача поиска адекватного концептуального и категориального решения тённисовского парадокса одновременности и переходности *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* в эпоху модерна: «Как и в общности, в теории общества конструируется круг людей, которые мирно уживаются и соседствуют, но не связаны сущностно, а сущностно разделены друг с другом. И если там они связаны, несмотря на все разделения, то здесь они разделены, несмотря на все связи» [145], S. 34.

Не забудем, однако, еще об одной отличительной черт *Gesellschaft'* а у Тённиса, на которую слишком мало обращали внимания. Когда говорили о консервативных, традиционалистских аспектах его словоупотребления, в расчет не принимали, что Тённис пишет свой труд *после Фихте и Гегеля* и *после Лоренца фон Штейна*, кажется, уже окончательного забытого в наши дни, но очень влиятельного в свое время автора, прожившего долгую жизнь и прославившегося написанной еще в сравнительно более юные годы работой о социальных движениях во Франции. Фихте, которому в будущем был сильно обязан радикальный немецкий консерватизм, считал необходимым выстраивать государство как национальное, замкнутое именно в экономическом отношении. Идея «замкнутого торгового государства» преобразует впоследствии в понятие «*Volkswirtschaft*», народного хозяйства, то есть экономики в отличие от идеологической конструкции шотландских моралистов, принципиально ограниченной государственными границами.



Гегель, напомним, рассматривал государство как своего рода синтез семьи и гражданского общества, причем второе выступало у него как отрицание первой, а третье как отрицание второго. Ограниченное государством гражданское общество представляло собой нравственную общность на новой, более высокой ступени, чем, лишь поскольку само оно подвергалось отрицанию со стороны государства. Не случайно Маркс в конце концов не может найти здесь подходящего термина и пытается работать с категорией «Gemeinwesen», которая лишь спустя много десятилетий снова станет появляться у Тённиса.

В этой-то связи (ибо историко-философские и этимологические изыскания завели бы нас слишком далеко и заставили уклониться от предмета исследования) мы напомним о некоторых ходах мысли Лоренца фон Штейна. Кое-что в его трудах сохраняет важность для нас именно в силу той свежести, если не сказать наивности, с какой Штейн вводит одну из ключевых для социальных наук категорий в свое историко-критическое рассмотрение. Удивительным образом, он оказывается при этом впереди своих современников, от его неуклюжих формулировок тянется ниточка в будущее.

«Понятие общества, — пишет он, — относится к самым трудным во всей государственной науке не только потому, что объем его слишком велик и лишь с огромным трудом удастся дать ему вообще какое-то самостоятельное содержание, но и потому преимущественно, что все уже привыкли связывать с этим выражением представление более или менее ясное, становящееся совершенно произвольным, потому что до сих пор не было повода с совершенной ясностью осознать его содержание. Поэтому, если кто говорит о науке об обществе подобно тому, как говорят о науке о государстве или хозяйстве, то не просто задача его, но в то же время и долг состоит в решительном противостоянии бесконечной массе смутных представлений, а также и уверенности [всех и каждого], что уж здесь-то они в своем праве говорить, что вздумается» [146], S. XII. Это, конечно, довольно темное высказывание, несмотря на требование ясности, но мы попробуем отчасти его прояснить.

Итак, Штейн требует уйти от обыденного, широко распространенного понимания общества, и достичь необходимой ясности даже и именно вопреки самым отчетливым и недвусмысленным представлениям о нем. Вот как он рассуждает. Есть необозримое множество людей, и каждый из них находится в противоречивой ситуации: желая полностью контролировать условия своего существования, человек на деле не может обойтись без помощи и поддержки других людей, то есть без того, что называется общностью. Штейн использует именно здесь слово «Gemeinschaft». Итак, общность — это множество тех, кто «в наличии» у индивида, кто необходим ему для самореализации, для исполнения своего предназначения, как несколько туманно и напыщенно пишет Штейн

[146], S. XIV. Повторим это более простыми словами. Вот, скажем, есть некий человек с его желаниями и потребностями. Без других людей ему не обойтись, и как раз те, без кого ему не обойтись и кто ему нужен, и составляют его *Gemeinschaft*. Общность для Штейна не просто некоторое множество людей, она так или иначе упорядочена, организована [146], S. XIV. В общности, которая необходимым образом отделяется от существования индивида и становится не зависящим от человека, самостоятельным образованием, происходит и обмен необходимыми для выживания благами, и классовое разделение на имущих и неимущих. Предпосылки для того, чтобы занять место в порядке обращения благ, дает человеку его семья (например, он наследует имущество или участь неимущего работника), а единство воли всей общности обеспечивает государство (называть государство личностью в это время — вполне обычное дело в Германии). Итак, с некоторым скрипом воспроизводя гегелевскую триаду «семья — гражданское общество — государство», Штейн определяет характеристики *Gemeinschaft*'а, позволяющие отличить его от *Gesellschaft*'а. Общество, — говорит он, — это органическое единство человеческой жизни, обусловленное распределением благ, регулируемое организмом труда, приводимое в движение системой потребностей, а также постоянно привязанное семьей и ее правом к определенным полам... Лишь понятие общества, следовательно, является для всех этих моментов исходным пунктом...» [146], S. XXVIII. Вот что здесь получается. Есть некоторые понятия наук, которые мы бы сейчас назвали социальными. Это науки о государстве и праве, об экономике, которую немцы предпочитали называть хозяйством, и, возможно, об управлении, хотя старая полицейская наука уже доживает в Германии в это время последние годы. Штейн не случайно начинает с «науки о государстве», потому что государство философы по привычке все еще считают самой главной реальностью, а науку о нем — важнейшей из наук. И каждая из этих наук имеет дело с так или иначе организованным, представляющим собой некое единство субстратом. Точнее говоря, если мы правильно понимаем Штейна, один и тот же субстрат получает, с точки зрения разных наук, то или иное оформление, предстает тем или иным единством, которому соответствует единство изучающей его дисциплины. Но есть еще нечто, и в политической философии предшествующих веков, особенно в Новое время, этот «субстрат», это «нечто» назвали бы множеством. Собственно, Штейн так его и называет поначалу, но не придает множеству категориального смысла, уходит от него к обществу, которое есть не множество, а что-то другое. Углубляться в эту тему дальше мы здесь не можем.

Этот пример показывает нам те сложности, с которыми столкнулась социальная наука полтора века назад и, возможно, снова сталкивается в наши дни. Тённис, конечно, не зря ушел и от гегельянства, и от несравненно менее доброкачественных, но, повторим еще

раз, очень влиятельных в свое время построений Лоренца фон Штейна. Гегельянство заставляло бы его, принимая классическую политическую экономию и Гоббса, истолкованного в либерально-утилитаристском духе, располагать слишком близко друг к другу семью, общество и государство. Подход Штейна был бы, кажется, более приемлемым, общество у него лишается слишком тесной связи с гражданским обществом. Однако в этом случае общность захватывает все пространство значимых различий и теряет *differentia specifica*. Поэтому Тённис располагает общность как идеальный тип по ту сторону государства и общества, а тем самым включает в государство (в контейнер государства!) лишь те лишённые общности связи между индивидами, которые делают его инстанцией принуждения, но не инстанцией морального единства и мобилизации. Это, разумеется, и теоретический, и политический выбор. Государство удерживает от войны индивидов *Gesellschaft*'а, но это еще не причина, чтобы видеть в нем личность и нравственное единство. Но времена меняются.

Тённис слишком поздно опознал это обстоятельство и в конце жизни попытался выйти из затруднения при помощи термина «*Gemeinwesen*», который означал у него морально-политическое единство общества и государства. Он, таким образом, хорошо понимал, что теоретическое изгнание общности из современного государства не было полностью адекватным характеру происходящего у него на глазах, особенно во время войны и растущего народного воодушевления немцев. Но продумать иные возможности он не сумел. Во «Введении в социологию» у него есть концепция мирового государства. Ход мысли здесь очень простой: раз мы не можем в мысли отделить от общества всемирность, а также не можем помыслить общество без государства, то и государство должно быть всемирным. Мысль о том, что в государстве могут появиться трансграничные общности, которые не будут иметь ничего общего с общности его первоначального проекта, видимо, не приходила ему в голову, для этого не было никаких оснований.

Между тем, именно к этому мы сейчас переходим. Не забывая Тённиса, мы рассматриваем характеристики модерна, которые делают возможными и даже необходимыми общности совсем иного толка. Здесь общество — возможно, именно всемирное общество в духе Лумана, но без крайностей его системного подхода, — оказывается тем субстратом, в среде которого (но не в контейнере, ибо у мирового общества нет границ) образуются все новые и общности, причем, как мы сейчас увидим, не только межчеловеческие. Для этого нам придется посмотреть на категорию общности еще раз, теперь уже в перспективе формаций позднего модерна.

## 2. 2 Социальная морфология современности: От общности к социальной сети

В истории понятия общности есть одна примечательная цезура, которая, с нашей точки зрения, имела фундаментальные последствия. В 1976 году Реймонд Уильямс писал о «теплой убедительности» термина *общность* следующим образом: «Самое важное, пожалуй, то, что в отличие от всех других терминов социальной организации (государство, нация, общество и т.д.) оно, кажется, никогда не используется неблагоприятно» [147], р. 6<sup>55</sup>. Чуть более десятилетия до этого Шелдон Волин отмечал, что политическая мысль XIX и XX веков была сосредоточена на попытке вновь заявить об общности как ценности, как «о потребности человеческих существ жить в более близких отношениях друг с другом, наслаждаться более аффективными связями, испытывать более тесную солидарность, чем позволяла природа городского индустриального общества» [148], р. 363. Эрик Хобсбаум обращает внимание на то, что в эти послевоенные десятилетия, на фоне разрушения традиционных социальных норм, структур и ценностей населения развитых стран, термин стал вездесущим: «раньше слово «общность» не употреблялось столь неразборчиво и бездумно, как в те десятилетия, когда общности в социологическом смысле слова в реальной жизни почти не осталось» [149], с. 456. Общность было скорее мечтой, чем частью социальной реальности, оптимистической проповедью укрепления связей между людьми, непосредственных или опосредованных, средствами коммуникации, всегда удерживающих людей вместе. Общность, короче говоря, это история про людей и про группы людей. В 1979 году канадский социолог Барри Веллман пошел против мейнстрима, когда вынес за рамки обсуждения вопроса об общности две темы, которые до сих пор были лейтмотивом социологии общностей: во-первых, солидарность и, во-вторых, группирование людей. Статья Веллмана «Вопрос об общности» положила начало новому разговору — в оптике постгрупповой чувственности или « сетевого индивидуализма», как обозначил свой подход сам автор [150].

Примечательно, что импульсом к теории сетевого индивидуализма у Веллмана стали не исследования компьютерных коммуникаций — в них он погрузится позже. В тот момент Веллман занимался исследованиями городских общностей и был хорошо информирован об ошибках, возникающих из-за некорректных теоретических допущений. Принято было считать, что значительная часть первичных связей городского жителя организована по месту жительства. Цель социологических исследований состояла в оценке силы солидарности общности с точки зрения приверженности жителей территории общим ценностям. Если фиксировалось отсутствие локально организованного солидарного

---

<sup>55</sup> Это высказывание мы должны интерпретировать *cum grano salis*, имея в виду ту критику со стороны Плеснера, о которой шла речь выше.

поведения, общих ценностей и чувств, то делалось предположение, что общность пришло в упадок. Однако, согласно гипотезе Веллмана, подобный «крах» общностей был скорее мнимым, поскольку не учитывал возросшую мобильность населения и пространственную разбросанность социальных сетей и видов деятельности в современной городской среде. Индивид мог проживать на территории общности, будучи одновременно подключенным к разветвленным сетям, благодаря которым он приобретал дополнительные разнообразные ресурсы, недоступные для него в структурах территориальной солидарности [150], р. 1227. Дилемма между упадком и спасением общности, согласно Веллману, оказывалась ложной — сети, утверждал он, буквально *освобождают* индивидов, поскольку «первичные связи теперь имеют тенденцию формировать слабо связанные, пространственно рассредоточенные, разветвленные структуры вместо того, чтобы концентрироваться в пределах одной плотно связанной солидарности» [150], р. 1207.

Понятие социальных сетей формировалось изначально в проблемном поле социальной морфологии, а не новых технологий коммуникаций. Однако теоретическая возможность переплетения двух полей уже существовала. Важной частью дискуссии была знаменитая статья Клода Фишера «Субкультурная теория урбанизма» (1975) [151], в которой утверждалось, что современные технологии позволяют осуществлять «взаимодействия без близости». Фишер полагал, что «моральной плотности» городские субкультуры могут достичь не только благодаря проживанию в едином городском пространстве, но также с помощью современных технологий коммуникации, понижающих значимость пространственного трения. Хотя Веллман в своей статье о общностях ссылается на Фишера, вопрос о влиянии новых технологий коммуникации на социальные сети им пока не затрагивался.

Совмещение двух проблемных полей — социальной морфологии и новых технологий коммуникаций как генераторов социальных форм и связей — сформируется позже, с выходом в свет в 1993 году книги Говарда Рейнгольда о *виртуальных общностях* [152]. Рейнгольд провозглашал наступление новой революции в социальности, основанной на компьютерных сетевых коммуникациях<sup>56</sup>. Эта связь присутствует в последней книге Веллмана, написанной в соавторстве с Ли Рейни. В ней уже учитывается тройная революция – социальных сетей, интернета и мобильной связи, которая позволила авторам предложить новое понятие общества как *сетевой операционной системы* [153], р. 302.

---

<sup>56</sup> Предел революции социальности Рейнгольд определяет через готовность самих людей приложить усилия для ускорения цифровизации ради создания реального, виртуального и параллельного мира информации и, тем самым, заложить основы киберкультурной демократии.

Понятие *сети* получает новый импульс благодаря интернету и цифровизации, что предопределило его триумфальное распространение в социальных науках. Метафора сети обладает на редкость значительной абстрактной мощностью; оно становится вездесущим и универсальным, поскольку внутри разных дисциплин его примеряют к описаниям большого разнообразия ситуаций и социальных обстоятельств. Отчасти его популярность объяснима идеологическими мотивами, поскольку трансверсальность сети, ее способность связывать, смешивать или игнорировать структуры, уровни и регистры социального, ее перпендикулярность вертикальным структурам, легкость, с которой сеть «уплощает» уровни социальных иерархий, горизонтальный характер связей внутри сетей, возможность преодоления замкнутости «естественных общностей» и бюрократических вертикалей, замена *работы* на *творческую импровизацию и игру*, «глубоких» онтологий на «плоские» – все это отвечало демократическим чаяниям новых теоретиков социального.

Что касается Веллмана, то он не отказался от использования терминов «общность» и «солидарность», хотя в его версии современного мира они стали производными иной, более общей структуры социальности — *сетевой операциональной системы*, а группирования людей в общности оказались нерелевантными для социологии, поскольку фокус сместился с коллективов на отношения: «Общество — это не сумма отдельных людей или связей между людьми. Скорее, каждый человек встроен в структуры отношений, которые предоставляют возможности, ограничения, коалиции и обходные пути. Общество также не строится из солидарных, тесно связанных групп, как набора строительных блоков. Скорее, оно состоит из клубка объединенных в сеть индивидов, которые действуют в специализированных, фрагментированных, малосвязанных и проницаемых сетях. Аналитики социальных сетей уделяют больше внимания характеристикам этих отношений, чем характеристикам отдельных членов» [153], р. 21.

Отделяя понятие общности от понятий солидарности и группирований людей, Барри Веллман, на первый взгляд, не оставил места для какого бы то ни было социологически осмысленного разговора об общности. В упомянутой выше статье 1979 года содержатся некоторые теоретические несуразности, которые мы опустим, поскольку более важно подчеркнуть последствия данной публикации для дальнейших дискуссий. Во-первых, «общность» перестала играть прежнюю роль элементарной единицы социального анализа, превратившись в производную более всеобъемлющей структуры, которая в разных концептуальных обликах выделяется социальными исследователями в качестве основной социальной структуры — *социальная сеть* самого Веллмана, *система коммуникаций* Никласа Лумана, *общество платформ* Хосе ван Дейка [154] или *киберобщество* Стивена Джонса [155]. Во-вторых, концептуальная революция привела к тому, что понятие

«общность» стало использоваться без прежней классической строгости (или «бездумно и неразборчиво», как выразился Хобсбаум) для категоризации и классификации сегментов общества вроде «разведывательной общности», «общности гомосексуалистов», «общности специалистов по связям с общественностью» (все это примеры Хобсбаума), а также «общности хештегов» или «общность потребителей». В-третьих, солидарность стала необязательной частью разговора о общностях. Она будто бы мерцает или спорадическим образом возникает в разных фракциях сетевого взаимодействия, а потому более осмысленным кажется вести разговор скорее не о солидарных общностях, но о кратковременных импульсах или моментах солидарности. Иначе говоря, появляется возможность мыслить солидарность уже не только экстерриториально, но и экскорпорально, то есть вне и за пределами социального тела, но внутри потока или мобильности. В-четвертых, что напрямую следует из предыдущего тезиса, отпираются двери не столько для новой концепции солидарности или общности, но для возможности увидеть контуры социального мира, построенного на иных основаниях. Именно о такой возможности говорит А.Ф. Филиппов, делая вывод из сравнительного анализа понятия *солидарности* у Т. Парсонса и Дж. Урри: «Это два разных образа социального мира, и мы можем сказать, что социальный мир стал другим, чем во времена Парсонса, и социология стала другой и видит другие вещи и другими глазами, чем это было возможно и принято полвека назад» [156], с.12.

Массив текстов, которые могли бы послужить в качестве иллюстрации неожиданно обозначившегося образа нового социального мира и новой социологии, огромен. Скромный объем данного раздела не позволяет включить в предложенный нарратив концептуальные инновации Н. Лумана, для которого общности представляли собой лишь *Fixpunkte*, внутри всеобъемлющей системы коммуникаций, или Э. Гидденса, описавшего стирание территориальных общностей с помощью механизмов «высвобождения» от локальных контекстов, или Дж. Урри, перенаправившего внимание социологии с эндогенных социальных структур на мобильность гибридов людей, вещей и технических устройств. Нам важно отметить, что для этих и многих других авторов характерно стремление к преодолению антропоцентризма, смещающего фокус интереса с человека на системы, дискурсы, мобильности или структуры — на то, что нивелирует значимость таких устоявшихся в социологии понятий, как *индивид*, *общность* или *общество*.

Ни в коем случае не настаивая на необходимости реабилитации данных понятий, мы утверждаем, что утрата центральной роли человека в постгуманистических трактовках социального, естественным и закономерным образом приводит к образованию *слепых пятен*. В частности, в стороне остается проблематика взаимной совместимости или

возможности эффективной гибридизации технических устройств и людей. Возникает целый ряд вопросов, которые могут звучать наивно для представителей постгуманистического направления. Почему люди склонны скорее принимать новую социальную реальность, отказываясь от «теплой убедительности» общностей, плотных моральных связей или интимных дружеских отношений, предпочитая эпизодические и холодные отношения внутри абстрактных систем, операционных сетей и платформ? Почему, несмотря на многие вызовы и риски новой техно-социальной реальности, люди принимают прогресс, обживают и стремятся наполнить уютом и комфортом новые социальные формы, опосредованные абстрактными машинами или техническими устройствами, хотя, порой, испытывают ностальгию по более простым временам? На чем строится совместимость людей и новых машин социализации? С нашей точки зрения, постгуманистическая точка зрения нуждается сегодня в основательной ревизии и в возвращении антропоцентрической перспективы, что может открыть новые эвристические возможности социальных теорий. Эти вопросы актуальны, поскольку открывают возможность обнаружить еще один способ думать о новых формах социального, опосредованных техническими коммуникациями.

Тактика здорового ревизионизма требует восстановления в правах фундаментального различия человека и технических систем. Внутри такой диспозиции допустимы, конечно, компромиссные формы вроде гибридов человеческого и не-человеческого, однако фундаментальность различия удерживается. В принципе, оно нам понадобится для того, чтобы вслед за Лаканом утверждать, что «машины гораздо ближе к нашей реальной сути, чем мы, их создатели, об этом подозреваем», что машины не только «связаны с функциями исключительно человеческими», но воплощают в себе «более чем очевидным образом нечто исключительно человеческое» [157], с. 107-108. В таком случае появляется возможность взглянуть на тенденцию постгуманизма уравнивать в правах человека и не-человека, не как на поражение в правах человеческих существ, но как на манифестацию совершенно противоположной и пока скрытой тенденции — к гуманизации и очеловечиванию техники, к новому антропологическому повороту. Ревизионизм требует также более пристального внимания к фазам переходных состояний одного в другое — к способам сочленения технического и человеческого: «Черти работают где-то между», как выразился психолог Джон Страуд (Stroud) [158], р. 182, участвовавший на первых кибернетических конференциях Фонда Мэйси. Вместо того, чтобы придерживаться принятой модели постгуманистического теоретизирования, нужно присмотреться к моделям материальным — к тому, как инженерная мысль решает проблему совместимости



человека и технических устройств. Тогда сохранение различия позволит продолжить игру метафор, которая то наделяет человека качествами машины, то очеловечивает технику.

Для инженера, в широком смысле этого слова, различие между человеком и техническим устройством имеет конкретный и прагматический смысл. С одной стороны, инженер понимает, что человек в качестве оператора и контролера машинных систем может быть самым непредсказуемым ее элементом, поскольку в отличие от механических устройств непременно и регулярно допускает ошибки. Как выразился все тот же Джон Страуд, «Человек-наблюдатель — это абсолютно самый ненадежный прибор в моей лаборатории... Я бы предпочел создать маленького механического человечка, чтобы он делал то, что я не могу сделать легко» [159], р. 125-126. Налицо, с одной стороны, стремление любого инженера к механической гармонизации, к преодолению незаменимости человека посредством механизации его уникальных телесных, психических и рациональных способностей. С другой стороны, прототипом многих устройств в той или иной мере являлся сам человек. Гарольд Хазен, автор концепции обратной связи, открывший в свое время целое направление сервомеханики и сервомеханизмов, написал 1941 году докладную записку, которую он назвал «Человек как фундаментальное звено в автоматической системе контроля», основанием для которой послужил ряд наблюдений за поведением человеческого оператора контролирующей системы: «Меня все больше удивляла идея, что мы должны знать как можно больше о динамических характеристиках человека в качестве серво(механизма) и о его влиянии на динамику поведения всей системы» [160], р. 276. Рычаги, кнопки, приборные панели — все приспособлялось к человеческой телесности таким образом, чтобы оператор совершал меньше ошибок. Появилось целое исследовательское направление, задачей которого была адаптация людей к оборудованию. Однако непрерывное и изощренное приспособление машины под человека делалось во имя его окончательного вытеснения и замыкания технической системы на самой себе.

Самым близким и знакомым примером адаптации технического устройства к человеческой телесности и психике является современный смартфон. Он приспособлен к разным потребностям повседневной жизни, досуговым и рабочим потребностям до такой степени, что пользователи не всегда отдают отчет в различии между программным обеспечением и самим устройством. Нет нужды перечислять все возможности устройства, достаточно сказать, что зачастую для пользователей он представляет собой воплощение биографии, социальных связей, памяти и идентичности. Смартфон в определенном смысле, наиболее антропоморфное и органичное для человеческой кинестезии устройство, управляемое в режиме бессознательных автоматизмов. В нем наиболее последовательно

воплощена одна из главных тенденций и закономерностей развития техники — повышение перформативности устройства при его прогрессирующей адаптации под самые непритязательные и примитивные навыки пользователей, которые не должны прилагать большие усилия для повышения своих пользовательских компетенций.

Смартфоны и другие антропоморфные технические устройства, вроде автомобилей, яхт или мотоциклов, персонифицируются пользователями, что проявляется в присвоении им личных имен и в изощренном декорировании. По мере их подключения к сетям широкополосной, беспроводной или спутниковой связи, они становятся важными участниками человеческих коммуникаций. На той же первой конференции кибернетиков в Фонде Мэйси в 1949 году состоялась примечательная дискуссия. Психолог из Йельского университета Лоуренс Кьюби описывая процесс коммуникации, нарисовал воображаемую картину: комнату, в которой кроме человека, есть множество «совершенных механических роботов, каждый из которых является факсимиле человека». Теоретически, говорит Кьюби, эти роботы взаимозаменяемы, тогда как человеческие существа все-таки уникальны и наделены особой значимостью, а потому не заменяемы. Проблема коммуникации, по его мнению, не сводится к технической возможности передачи идей. Она — шире. Кьюби не завершил свою мысль, но, вероятно, судя по контексту разговора, намекал на вопрос о том, можно ли связь человека машины описывать как коммуникацию. Мыслительный эксперимент подхватил другой психиатр, Уоррен Маккаллок, который шутливо ответил, что как шотландец, он влюбляется в машины вообще и в конкретные машины, а как моряк он способен влюбиться в корабль, и корабль для него столь же уникален как конкретное человеческое существо: «Я не думаю, что какая-то большая трудность заключается в том, что другая машина — это человек». Реплика на признание Маккаллока со стороны Маргарет Мид была краткой: «Но корабль не влюбляется в вас» [159], p. 124.

В некотором смысле, так началась одна из первых и все еще незавершенных современных дискуссий о возможности не только коммуникации человека и машины, но и об их симбиотической социальности. Важно обратить внимание на то, что участники дискуссии апеллируют к собственным чувствам, а суждения их опираются на мнение или веру. Если спрашивать робота Яндекса по имени «Алиса», любит ли он вас, робот будет давать множество разных ответов, но с одной и той же интонацией флирта и кокетливой уклончивости, например: «Трамвай не куплю. Но каждый байт информации обрабатываю для вас с нежностью и заботой». Современные роботы демонстрируют антропоморфную динамику технического совершенствования, укрепляя веру в одушевленность и подтверждая готовность к социальному партнерству.

Это подводит нас к важной дилемме, которую я бы выделил как дилемму Хазена и Страуда, с одной стороны, и Лакана, — с другой, а назвать ее можно было бы *дилеммой человека и сервомеханизма*. Инженер Хазен, изобретающий по подобию человека технические устройства, смысл техники усматривает в полном исключении человека из технической системы как источника ошибок. Лакан же ухватывает встроенную в техническое совершенствование бесконечное стремление или даже телеологию к исключительно человеческому. В рамках этой дилеммы заложены две противоположные теоретические возможности понимания коммуникации – первая в пределе предполагает экскоммуникацию человека, вторая — утверждает возможность коммуникации только и исключительно на условиях и в перспективе человека.

В контексте книги Талкота Парсонса «Социальная система» (1951), в которой он формулирует условия интеграции социальных систем, техническое устройство может рассматриваться в качестве социального объекта, а ориентации по отношению к нему акторов модулируется в континууме между аффективностью и аффективной нейтральностью [161], с. 53<sup>57</sup>. Для нас важно, что Парсонс неоднократно подчеркивал, что существенная социальная интеграция должна рассматриваться в рамках интеграции мотивационной ориентации, т.е. в рамках аффективно-эстетического измерения действия. Технические объекты, как показывает дискуссия кибернетиков и пример со смартфонами, социально интегрируемы благодаря определенным аффективно-эстетическим установкам.

### **2.3 От эстетически заряженной среды к пролетаризации чувственности**

Парсонс подсказывает нам, указывая на аффективно-эстетическую динамику, как на условие социальной интеграции. Сейчас же нам важно пунктирным образом обозначить, каким образом человеческая чувственность интегрирует технические устройства и людей, создавая техно-социальные формы. Мы прибегнем к помощи концепции *эстетически заряженной среды* (*esthetically potent environment*) Гордона Паска, выдающегося британского кибернетика и инженера, в которой, по нашему мнению, содержится недооцененный эвристический потенциал. Сочетание талантов визионера и инженера определили интерес Паска к созданию материальных моделей, иллюстрирующих его теории. Материальной моделью *эстетически заряженной среды* стал аппарат Musicolour, сконструированный в 1953 году. Это была система цветных лампочек, в которую на входе поступали звуковые сигналы от музыкального исполнителя, на которые машина

---

<sup>57</sup> В главе первой данного отчета мы подробно рассмотрели некоторые аспекты концепции Парсонса. Здесь только напомним, что в дилемме «аффективность — аффективная нейтральность», как и в других парах переменных, воспроизводится дилемма Gemeinschaft'a и Gesellschaft'a. Аффекты связаны именно с общностями, это типовая переменная в ориентации действия, а не социальное образование. Значение аффектов будет еще неоднократно обсуждаться ниже в данном отчете.

реагировала и на выходе предлагала ритмичную смену цветоцветовых эффектов. Музыкант, таким образом, выступал в роли контролера или оператора, управляющего световым представлением. Аппарат имел настолько сложную схему, что предсказать, какие звуковые сигналы вызовут те или иные цветоцветовые сочетания, было невозможно. Кроме того, в аппарат была встроена возможность изменять его настройки в зависимости от характера шоу и пожеланий исполнителя. Когда импровизации исполнителя становились монотонными и неинтересными, машина постепенно прекращала реагировать, что подстегивало музыканта к поиску новых возможностей импровизации. Паск таким образом моделировал процесс адаптации человека к реагирующей и изменчивой среде, что отражало кибернетическое видение эмерджентного процесса взаимодействия системы и окружающей среды [162].

Мы назвали вслед за Паском аппарат Musicolour материальной моделью *эстетически заряженной среды*. Теперь мы предлагаем посмотреть на эту машину<sup>58</sup> как на модель социальной интеграции и взаимодействия, которая поможет нам разглядеть, что и как происходит между человеком и техническим устройством. Паск описывал это взаимодействие как процесс управления, одновременно подчеркивая, что управление это специфическое — в данной модели контролер в лице импровизатора не играет авторитарной роли. Кибернетика понимала управление как процесс адаптации к окружающей среде. В данной модели средой был аппарат, а контролером – музыкант, а сам процесс управления феноменологически дан в сериях реакций музыканта и машины друг на друга. Для описания процесса управления, Паск употреблял термин «взаимость» (mutualism), распространяя его также и на процесс обучения. Оно осуществляется как процесс динамично изменяющихся переменных, внутри которых каждый импульс контролера и реакция на него со стороны системы являются эмерджентными по своей природе. Постороннему наблюдателю не всегда очевидно, кто выступает в роли контролера — музыкант или машина: «когда управление распределено по всей системе, различие между “системой” и “регулятором” размывается. Точно так же фактическая граница между “системой” и “средой” не всегда четко определена» [163], р. 287-288. Эволюция отношений со средой складывается как процесс взаимной адаптации через механизмы обратной связи. Модель Musicolour является хорошей демонстрацией того, что регуляция взаимодействий человека и технического устройства осуществляется эстетически, что оно строится на допущении двойной контингенции — как со стороны непредсказуемости импровизатора,

---

<sup>58</sup> См. также ниже обсуждение понятия «катектический механизм».

так и со стороны непредсказуемости среды, то есть аппарата. Жильбер Симондон, как и другие кибернетики до него, называл это эффектом «внутреннего резонанса».

Эвристическую глубину машины Паска, как модели *эстетически заряженной среды*, можно оценить, когда мы экстраполируем представленную схему взаимодействия на человека и не-человеческую техническую среду, образованной большим разнообразием устройств, программ и кодов. В этой среде технических устройств и аппаратов кибернетики, как и сам Паск, видели вынесенные вовне человеческие способности – экстракорпоральную и материализованную инфраструктуру чувств, памяти, суждения: «Нет необходимости рассматривать разум как нечто аккуратно помещенное в мозг, соединенное сетью каналов, называемых “медиа”. ...Я приглашаю читателя попробовать другую точку зрения, а именно образ всепроникающей среды (или сред), населенной разумами в движении. Таким образом, медиа характеризуются как вычислительные системы, хотя и особого рода» [164], р. 39.

В описании Паска, где регулятором взаимодействия технических сред и людей становится взаимное приспособление их друг к другу, а стратегической функцией приспособления является чувственно-аффективная динамика, для нас важно обратить внимание на два аспекта. Во-первых, в специфическом, трактуемым кибернетически, процессе управления, различие между контролером и управляемой им средой внешним наблюдателем едва ли улавливается. Для него среда ведет себя так же умно, как и оператор<sup>59</sup>. Аналогичные трудности возникают у наблюдателя, наблюдающего за процессами мутуализма между человеком и абстрактными системами, человеком и природой, а потому всегда сохраняется соблазн приписывания гипертрофированной значимости одной из сторон взаимодействия. Во-вторых, акцент Паска на эстетическом характере регуляции между человеком и технической средой, приводит его к заключению о неразрывной связи функции управления с удовольствием человека от игрового взаимодействия с техникой. Управление, распределенное по всей системе взаимодействия с технической средой, основано на принципе удовольствия, которое рождается в процессе партнерского диалога как с отдельными техническими устройствами, так и с технической средой в целом. Поэтому контур контроля в эстетически заряженных средах совпадает с контуром удовольствия, что, на наш взгляд, является основанием готовности человека гуманизировать не только техническую среду, но и всех антропоморфных трактовок окружающего мира<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> См. в следующей главе обсуждение вопроса об активной среде современного города, которая в некоторых отношениях ведет себя подобно субъекту.

<sup>60</sup> См. в следующем параграфе обсуждение вопроса об укреплении человека в современном мире.

Теперь о том, как порождается удовольствие. Техническая или *эстетически заряженная среда*, структурирована как особая символическая система. Она, согласно Паску, следует нескольким правилам. Во-первых, такая среда должна обладать качеством контролируемого разнообразия — разнообразие должно быть упорядочено, а *порядок* должен схватываться в восприятии. В противном случае, человек будет перегружен разнородностью стимулов, а сама среда будет для него непостижимой. Во-вторых, в ней должны быть узнаваемые для человека *формы*, которые он мог бы интерпретировать на разных уровнях абстракции. В-третьих, она должна содержать *инструкции* по навигации и ориентированию. В-четвертых, среда должна быть *резонирующей* или реагирующей и поддерживать взаимодействие в доступных регистрах. Все эти требования – порядка, формы, инструкций и резонанса — очевидны для тех, кто занят созданием компьютерных игр или проектирует процессы обучения.

*Эстетически заряженные среды* являются искусственными доменами, созданными операциями морфологического упрощения или сжатия, когда, например, переживания, воспоминания, ценности, нарративы, индивидуальный и коллективный опыт переводится в символы и знаки — воплощается в текстах, книгах, фильмах или оцифровывается. Поэтому процессы сжатия можно обозначить вслед за Жаком Деррида и Бернаром Стиглером как процессы грамматизации, предусматривающий селективный отбор и дискретизацию пестроты и разнообразия жизни: «Под грамматизацией я подразумеваю процесс, в ходе которого течения и непрерывности, формирующие нашу жизнь, становятся дискретными элементами» [165], р. 70. Одной из форм такой грамматизации является коммодификация переживаний, при которой переживаниям придается товарная форма, и они вводятся в оборот в так называемой экономике переживаний [166]. Коммодификация переживаний возможна как результат построения сложной системы кодирования, сочетающего срез иерархически выстроенной модели человеческих переживаний, индексируемой другим кодом – денежных единиц.

Тот факт, что *эстетически заряженная среда* Паска удивительным образом напоминает нам понятие Мишеля Фуко *диспозитивах*, сам по себе является примечательным. К диспозитивам Фуко отнес все то, что может быть инструментализировано. Диспозитивы — это гетерогенное множество, которое включает в себя дискурсы, интуиции, архитектурные планировки, учреждения, законы, административные меры, научные высказывания. Диспозитивы проявляют себя и становятся видимыми, когда власть выстраивает в этой гетерогенной среде инструментов стратегическую функцию, манипулируя соотношением сил. Аналогичным образом техническая среда, как универсум инструментального, становится эстетически заряженной,

когда человеческий индивид начинает ее обживать, входит с ней в отношения «мутуализма». Нелишним здесь будет напомнить, что поиски истоков понятия *диспозитива* у Фуко привели Агамбена к трактовке гегелевского понятия *позитивность* Ж. Ипполитом. *Позитивность* — это *исторический элемент*, со всем бременем ритуалов, правил, установлений, наложенных на индивида внешним авторитетом, который «интериоризируется в системы верований и чувств». Позитивность представляет собой препятствие человеческой свободе. У Гегеля она должна быть согласована с разумом. В свете описанного генезиса диспозитива, проблематика Фуко интерпретируется Агамбеном как исследование отношения индивидов с «историческим началом, означающим совокупность установлений, процессов субъективации правил, конкретизирующих соотношение сил». Правда, Фуко не искал примирения между двумя элементами — он расследует конкретные способы, в которых позитивности действуют внутри отношений [167], с. 15-18.

Рассказанная история важна для нас, поскольку перекидывает мост в иной исторический контекст и демонстрирует схожесть диспозиций. Техника, или техническая среда, является лишь частным или исторически выделенным случаем общей антропологической ориентации, которая улавливается в импульсе к экстернализации, в усилиях человека вынести за пределы человеческой телесности органы чувств и память. Автономный окружающий мир, состоящий из значений и средств, мы фиксируем в хайдеггеровском мире подручного сущего, в *Umwelt*. Книжки и памятники, газеты и рекламные объявления также как и другие формы сжатия человеческих переживаний и чувств, мы улавливаем в концепции овеществленного капитала П. Бурдье. Однако современная цифровизация открыла возможность дискретизации больших массивов индивидуального и коллективного опыта, превращая современное искусство — от хип-хопа до живописи — в комбинацию сэмплов или риффов... Но, причем тут социальная морфология?

Новая социальная морфологии, таким образом, строится на основаниях того, что выделено в особую сферу инструментального (позитивности, диспозитивов и проч.), что можно назвать перформативной окружающей средой, которая является таковой по следующим причинам:

Во-первых, благодаря в высшей степени эффективной цифровизации и архивации на внешних носителях разносторонних аспектов жизненных практик и проекций, личного и коллективного опыта.

Во-вторых, потому, что является «умной» — то есть приспособленной к интерактивному и игровому взаимодействию<sup>61</sup>.

В-третьих, она гуманизирована, то есть структурирована как человек и его способности, действует и коммуницирует как человек.

Бернар Стиглер описывает целый ряд процессов, которые обуславливают появление новых форм социальности, обеспеченных современным уровнем технических достижений. Новизна современной диспозиции, по его мнению, состоит в «пролетаризации чувственности». Вальтер Беньямин, по его словам, отразил первый *механический поворот чувственности*, когда произошла пролетаризация любителя — исчезло знаточество, любитель утратил навыки чтения нот, рисования, письма, а потому оказался неспособным оценить мастерство художника: «механическая воспроизводимость», привела к всеобщему регрессу психомоторных знаний, характерных для любителей искусства. Сейчас, говорит Стиглер, мы наблюдаем второй механический поворот – пролетаризации художника, когда «благодаря цифровым технологиям ... практически каждый может получить доступ к технологиям захвата, постпроизводства, индексации, распространения и продвижения — к технологиям, которые до сих пор были промышленными функциями, гегемонически контролируемые тем, что я назвал психовластью маркетинга и индустрии культуры» [168], р. 7.

Мы показали, насколько важную роль во взаимоотношениях людей и технической среды играет эстетическая регуляция. С нашей точки зрения, колюч к социальным морфологиям следует искать в эстетических способах освоения универсума инструментального, то есть технической окружающей среды, которая представляет собой не только экстернализированные способности «исключительно человеческие», но также совокупность устройств, агрегирующих индивидуальный и коллективный опыт.

Если раньше, после *первого механического поворота*, память архивировалась в письменных формах и предполагала одностороннюю коммуникацию, то после *второго поворота*, связанного с цифровизацией, человеческие индивиды получили возможность вступать в диалог с разными сегментами перформативной среды, в виде разнообразных персонифицированных композиций из дискретных единиц человеческого опыта. Дискретные фрагменты индивидуального и коллективного опыта открывают широкие возможности для конструирования отдельными человеческими существами собственных индивидуализированных эстетически заряженных сред, вступая в эмоциональный контакт

---

<sup>61</sup> В этой связи мы снова привлекаем внимание к главе третьей данного отчета, где городская среда анализируется как деятельная, но при этом сами действия рассматриваются как контрфинальные, приводящие к неожиданным результатам.



как с реальными, так и с фиктивными партнерами. Какой может стать солидарность (группы, коллектива или общности), если архитектура опыта может складываться из архивированных единиц переживаний, заимствованных их хранилищ памяти перформативных сред? Солидарность будет определяться возможностью освобождения от социального тела, от пространства и опыта совместного переживания.

Предложенная картина может производить впечатление гротеска. Новая социальная среда обладает высоким потенциалом взаимности, а значит и потенциалом взаимной инструментализации. Свой анализ мы считаем незавершенным, поскольку предполагается, что следующим шагом должен стать анализ новых практик адаптации людей к изменениям во внешней среде, вырабатываемые людьми когнитивные и поведенческие тактики поддержания режимов аутентичности переживаний и опыта. Однако антропологическое измерение происходящих процессов заслуживает более детального анализа, к которому мы сейчас и переходим.

#### **2.4 Трансформации общества и стратегии индивидуального существования**

Процесс субъективизации и индивидуализации современного человека начался давно и был описан уже классиками социологии, а ещё раньше — философами. Сегодня мы имеем дело с переходом этого процесса на качественно новый уровень, связанный с развитием технологий и возникновением новых форм социальности. Распад традиционных общностей, обеспечивавших существование долгих стабильных социальных связей, стратегий поведения и адаптации к окружающей среде привел к тому, что современный человек оказался вынужден постоянно пересобирать и пересматривать собственную идентичность, отказываясь от наработанных годами схем и привычек, постоянно открывая для себя новые стратегии существования и жизненные стили. Техника позволяет быстро и эффективно решать большинство задач такого рода, но взамен меняет сам характер этих решений: они становятся ситуативными и кратковременными.

Если политическая атомизация — явление не новое, то в ситуации угрозы вируса COVID-19 мы стали свидетелями буквальной, телесной атомизации индивидов, ставшей результатом карантинный мер (запретом на посещение массовых мероприятий, переходом на дистанционную работу, переводом общения в онлайн, резким приростом сервисов доставки вкупе с увеличенным предложением и т.п.) Изменился и характер социальной жизни: новые общности во многом зависят от технологий, обеспечивающих виртуальное общение и дистанционный обмен информацией. С этим связано то, что новые общности возникают быстро, но также быстро исчезают или трансформируются во что-то другое. Современный человек едва ли может похвастаться жесткой и постоянной идентичностью: скорее он реализует свою самость в форме ситуационных реакций

ассоциации/диссоциации, складывающихся в индивидуальный континуум солидарности с одними группами людей и неприятия других. Этика перестает быть набором норм и принципов, превращаясь в перманентный поиск и созидание субъективного этоса, в своего рода проект по достижению житейской «виртуозности», а конфликт оказывается одним из самых востребованных и эффективных способов проверки собственных сил и самоутверждения. Это не отменяет того факта, что реализация конфликтности (или политичности) современного человека не может обойтись без вовлеченности других людей, которые делящихся на группы по признаку принятия или неприятия каждого отдельного повода или события-триггера и пересобирающих собственную групповую идентичность в зависимости от конкретной ситуации.

Общество, его структурные особенности и цели на протяжении истории определялись различными способами. В зависимости от конкретной эпохи, исторических условий и экономических предпосылок менялась политическая форма и переписывались законы, вызывая трансформацию общества. Племя, полис, народ или нация – имена феномена, названного Т. Парсонсом социетальной общностью. «Это такая коллективная структура, в которой члены объединены, или, в некотором смысле, ассоциированы. Ее важнейшим свойством являются тип и уровень солидарности (в дюркгеймовском смысле), которые характеризуют отношения между ее членами» [169], с. 46. От типа солидарности и степени её интенсивности зависит то, как будут складываться отношения между обществом и единичным индивидом, а также то, какими способами будет поддерживаться единство общества, как оно будет развиваться, какие цели будет перед собой ставить и какими средствами будет эти цели достигать.

Однако одних структурных элементов может быть недостаточно для понимания сути общества как явления особого рода. В современном обществе высок уровень дифференциации и универсализма, но условия возможности проявления этих свойств восходят не к социальной однородности и не к межличностным взаимодействиям. Постоянно универсализирующееся общество обязано своим существованием специфической секулярной религиозности. Без этого позитивного содержания понятие гражданского общества остается неполным и уязвимым. Теоретик права Г. Кельзен подчеркивал это внеправовое социологическое основание возможности порядка: социальное чувство, чувство единения с другими людьми, причастности некоему грандиозному целому аналогично религиозному чувству, переходящего в него и сливающегося с ним [170]. При этом если мы вполне можем допустить, что чувство единения с высшим может возникать в обществах, не связанных верой в единого Бога, то представить себе религию без социального компонента просто невозможно. Общество по-

своему переживается каждым человеком на индивидуальном уровне и, вслед за Э. Дюркгеймом, Кельзен считает возможным отождествить это переживание с религией, истолковав религию как продолжение социального [171], с. 64.

Дж. Александер<sup>62</sup> выделяет особую социальную сферу, отдельную от государства и рынка, а также от других социальных сфер, более универсальную по отношению к ним и служащую ареной социальной жизни, на которой происходит борьба за справедливость и возникает солидарность — это гражданская сфера [172], р. 1. Общество не существует лишь благодаря власти и не является результатом экономического взаимодействия отдельных людей. Солидарность предполагает, что люди в обществе ориентированы не только на конечные цели и сиюминутные интересы, но также объединены верой в некие идеалы, нечто трансцендентное [172], р. 15.

У гражданской сферы есть общие черты с изначальной солидарностью, присущей любым обществам, включая архаические. Однако их не следует отождествлять, т.к. гражданская сфера обладает специфическим моральным универсализмом, который складывался постепенно и как таковой никогда не является окончательным [173], р. 172-173. Кроме того, элементы гражданской сферы могут соседствовать с репрессивными формами солидарности, быть частичными и неполными, но вместе составлять некую общую, глобальную картину того, чем является гражданская сфера. При этом гражданская сфера является чем-то нестабильным, хрупким, она поддерживается не только структурно, но и дискурсивно — посредством социологии [173], р. 184-186, моральной аргументации [173], р.182-184], нарратива прав человека и гражданских свобод, а также институтов и общественных движений [173], р. 186-188<sup>63</sup>.

Но что если имманентным ему объектом поклонения современного общества является вовсе не абстрактный идеал человечества и не ценности гражданского общества? Основатель футуризма Ф. Т. Маринетти высказал оригинальную идею, согласно которой подлинной религией современности является скорость [174]. Сегодня эта идея уже не кажется вызывающей, перестав быть интеллектуальным фетишем творческой элиты, перейдя в разряд бытописания современного обывателя. Несмотря на то, что изначально идея скорости и идея демократии имеют совершенно разное происхождение, несводимые друг к другу контексты, не говоря о том, что одно из понятий относится к политической

---

<sup>62</sup> См. о нем также в гл. 1, с привлечением других источников.

<sup>63</sup> В этой связи см. также в первой главе полемику теоретиков гражданского общества Коэн и Арато против Парсонса и реплику Александера по поводу их критики. Собственно, это очень старый и глубоко уходящий корнями в историю спор исследователей согласия, солидарности в эпоху модерна: консервативный, нормативистский взгляд Парсонса и Александера становится более критическим за счет вопрошания о социальной справедливости. Неомарксизм Арато оказывается более продуктивным в части критики, чем в области теории.

мысли, а другое — к естествознанию, тем не менее, в перформативном контексте современности они действительно могут конкурировать в одной плоскости.

*Ускорение* как феномен и действующая сила сопутствует периоду истории, который принято называть модерном. Точную дату назвать невозможно, но исследователи сходятся на том, что полноценный дебют ускорения состоялся между 1880 и 1920 годами [175], р. 7, хотя ощущение ускоряющегося темпа жизни сопровождало общество и ранее, уже с середины XVIII века [176], р. 77. Как любой процесс, растянутый во времени, ускорение можно разбить на отдельные этапы, выделить периоды большей или меньшей интенсивности. Однажды встроившись в социальную ткань, ускорение не прекращало сопровождать общество, и до настоящего времени периодически напоминает о себе в моменты особо заметных технологических скачков. Но важно и то, что данный феномен не является чем-то сугубо технологическим: сама человеческая жизнь в её повседневных аспектах подвержена ускорению.

Хартмут Роза выделяет четыре структурных элемента современного общества, обобщая концептуальные схемы «отцов-основателей» классической социологии: рационализация (М. Вебер), дифференциация (Э. Дюркгейм), индивидуализация (Г. Зиммель), инструментализация и одомашнивание (К. Маркс) [176], S. 79. Каждый из этих подходов ориентируется на одной предметной области, трансформация которой объясняет происходящие в общества изменения (модернизацию): культура (руководящие ценности и шаблоны действий), социальная структура (границы, структурные составляющие и системы различий), личность (типы личности, характеры, модели поведения) и отношения человека с природой (процесс взаимообмена общества и природы). Для каждого подхода свойственно диагностировать общественную патологию, проистекающую из выбранного способа анализа [177]. Так, если смотреть на общество через призму рационализации, окажется, что в мире, где все подвержено исчислению и трезвому расчету может возникать ценностная пустота, отсутствие смысла и фрагментация культурных сфер. Парадигма дифференциации рассматривает общество как набор функциональных структур, постоянно возникающих отдельных систем, объединенных на базовом уровне специфической «религией», но с этой точки зрения общество все время находится под угрозой избыточной дифференциации и распада. Обращая внимание на возможности индивидуальной самореализации, выбор персонального жизненного стиля и кажущуюся безграничность и вариативность в творении собственной судьбы, мы рискуем обнаружить тотальное выравнивание по общему уровню массового общества, где вся вариативность сводится к потреблению товаров и услуг. Наконец, рассматривая отношение человека и природы, мы будем вынуждены перейти от оптимистичного описания того, как

человек подчинил природу и обратил её силы себе во благо, к угрозе экологической катастрофы, происходящей от избыточного вмешательства человека в естественные процессы. В конечном счете каждый из обозначенных процессов приходит к своему отрицанию: рационализация оборачивается торжеством иррационализма и циничным доминированием по праву силы, дифференциация приходит к тому, что отдельные сферы деятельности снова смешиваются между собой, индивидуализация сталкивается с последствиями глобализации, когда человеку все труднее прогнозировать собственную жизнь и все чаще приходится идти на поводу у обстоятельств, а овладение природой ставит перед человеком глобальные экологические проблемы, одновременно открывая человечеству посредством науки то, в какой сильной степени он несвободен от природы [177], S. 27. Роза утверждает, что понять современность, работая только с означенными категориями невозможно, необходимо добавить к ним категорию времени. Но время как таковое не принадлежит социальному, однако в рамках социологического анализа можно оперировать понятием социального ускорения.

Не существует единого процесса ускорения: пока отдельные процессы ускоряются, другие могут замедляться, это может быть как взаимосвязано, так и происходить автономно [176], p. 80. Например, если мы наблюдаем процессы деиндивидуализации или дерационализации, хотя, по логике прогрессивного развития общества, эти процессы не должны были бы иметь место в современности — это означает, что на каком-то этапе индивидуализация или рационализация представляли собой препятствие для социального ускорения. Это не означает, к примеру, что дерационализация автоматически будет означать и деиндивидуализацию или отмену дифференциации — индивидуализация может возрастать параллельно с иррационализмом, а рационализация может сочетаться с отказом от индивидуализации.

Можно выделить устойчивые формы ускорения: технологическое, ускорение социальных изменений, ускорение жизненного темпа. Технологическое ускорение относится к наиболее очевидным: оно касается транспорта, связи и производства [176], p. 82. Возрастает скорость общественного и личного транспорта, уменьшаются промежутки в расписании движения поездов, совершенствуются логистические цепочки, возрастает скорость передачи данных, информация доставляется с помощью множества доступных каналов, оптимизируются производства, а конструкционные элементы, где это возможно, упрощаются и стандартизируются. Если раньше базовым понятием для человека было пространство из-за своей «подручной понятности», а время как бы заполняло пространство, то с развитием информационных технологий время выходит на первый план, сжимая пространство и сокращая расстояния. Для современных процессов гораздо важнее

то, с какой скоростью они происходят, нежели локализация в пространстве и наличие постоянных крепких связей с другими процессами и объектами.

Ускорение социальных изменений означает, что сжимается промежуток времени, который мы обозначаем как настоящее [176], р. 82-85. Если прошлое постепенно теряет значимость в связи с изменениями, делающими прошлый опыт нерелевантным актуальным вызовам и задачам, а будущее остается областью планирования, при этом все менее долгосрочного из-за крайней непредсказуемости, то единственным более-менее стабильным временем для человека остается настоящее, где ещё можно опереться на ближайший опыт, поставить цель и достигнуть её в короткий срок. Но и это время настоящего все время схлопывается из-за того, что все большая его часть отбрасывается в прошлое, а горизонт планирования будущего становится все менее отдаленным. Так, если раньше понятие семьи подразумевало, помимо супружеской пары, также предков и ближайших родственников, переживая отдельных людей, а затем стало тождественно продолжительности жизни одной семейной пары, то теперь человек может сменить несколько семей в течение своей жизни. Люди меняют не только место работы, но и профессию, все чаще переезжают и заводят новые знакомства. Таким образом, институты становятся подвижными и все менее стабильными, а их изучение требует постоянной оглядки на ускорение и перепроверки данных.

Ускорение темпа жизни не связано с первыми двумя формами ни логически, ни причинно [176], р. 85. Напротив, оно парадоксально, если учитывать две другие формы ускорения. Технологическая революция должна была высвободить больше свободного времени, сделав людей более погруженными в собственный досуг, однако вышло нечто противоположное – люди все чаще жалуются на нехватку времени. Современный человек меньше спит, быстрее увлекается чем-то и быстрее об этом забывает, эмоциональные состояния становятся нестабильными и быстротечными, при этом субъективно каждый человек ощущает, что его деятельность все время связана с попыткой наверстать упущенное, будто он все время уже опоздал, не успев начать.

Как было сказано ранее, ускорение может соседствовать с замедляющимися процессами, но общая тенденция все же свидетельствует об ускорении всей социальной жизни, несмотря на имеющиеся в ней лакуны замедления. Из-за того, что темпы ускорения на разных уровнях общества могут быть различны, возникает дисбаланс, чем и объясняется уменьшение свободного времени при очевидном технологическом развитии: если развитие технологий увеличилось, скажем, в 2 раза, то объем работы должен также быть увеличен также в 2 раза, а для заметного увеличения свободного времени — ещё меньше. Но в том случае, если из-за общего роста всех сфер экономики объем работы увеличился больше по

сравнению с технологическим скачком, в 3-4 раза, то и свободного времени останется меньше. Чтобы наблюдалась обратная ситуация, объем работы должен оставаться прежним при ускоренном развитии технологий [176], р. 87. Т.е. если увеличивается скорость транспортировки груза, а расстояние остается прежним – высвобождается лишнее время, а если вместе с увеличением скорости увеличивается и расстояние — объем работы увеличивается соответственно.

Общество, ступившее на путь ускорения, вынуждено перманентно наращивать темп: как человек, оказавшийся на скользком склоне, вынужден все время двигаться вверх, иначе он начинает сползать, так даже непродолжительная остановка в современном мире уже означает отставание, а не просто паузу [176], р. 88. Для того, чтобы просто обеспечить себе некоторую стабильность в настоящем, современный человек накапливает ресурсы, старается освоить дополнительные навыки и развить новые таланты, а также все время ищет возможность восстановиться и запастись немного физических и душевных сил на будущее [178], р. 36-37. Эта «динамическая стабилизация» предполагает, что даже то, что кажется остановкой, паузой, на деле оказывается просто замедлением, а одним из условий возможности такой приостановки является наличие определенного задела, позволяющего нивелировать издержки. Ускоряющиеся социальные изменения вызывают процесс сжатия момента настоящего, что в свою очередь, влечет за собой ускорение темпа жизни и так далее по кругу. При этом есть несколько внешних по отношению к обществу факторов, которые также участвуют в процессе ускорения: экономический, культурный и структурный.

Логика капитализма предполагает конкуренцию: необходимо совершенствовать производство, эффективнее использовать рабочее время, наращивать объемы и совершенствовать технологии, при этом соревнуясь с другими игроками и действуя на опережение [176], р. 89. Но невозможно объяснить всю совокупность процессов социального ускорения только лишь экономической логикой. Современная культура проникнута идеей *хорошей жизни*, понимаемой в связке с полнотой, вариативностью и многообразием опыта: если можно увеличить темп жизни, сократив время, затраченное на приобретение некоторого опыта, то, таким образом, можно получить больше опыта, прожить несколько «жизней» за время, отпущенное биологическому телу [176], р. 90-92. Эта тенденция уходит в бесконечность, где неисчислимы возможности и возрастающий темп смены впечатлений оказываются эквивалентом бессмертия. Если бы не одно «но»: вместе с темпом жизни ускоряется и все остальное, растет вариативность и, следовательно, увеличивается список того, что человек при всем желании не успеет осуществить. Похожая логика справедлива и в отношении структуры: функциональная дифференциация

порождает больше вариантов и ситуаций неопределенности, что требует наращивания темпа обработки информации и решения новых задач, а также синхронизации этих потоков [176], p. 92.

Наряду с господствующей логикой ускорения в структуре общества присутствуют элементы, выполняющие функцию торможения, замедляющие процесс: 1) естественные причины (физиологические ограничения человека и время, необходимое на восстановление природных ресурсов), 2) территориальные и социокультурные оазисы, не затронутые модернизацией (изолированные племена и религиозные общины, а также традиционные формы производства), 3) дисфункциональные и патологические следствия ускорения: депрессия, простой нетрудоустроенных работников, экономический спад и рецессия, 4) преднамеренные формы социального замедления: ограниченные или временные формы замедления, призванные дать передышку, аккумулировать энергию или продумать следующий виток ускорения, а также радикальные антимодернистские идеологии, 5) исчерпанность и невозможность дальнейшего ускорения в ряде областей («сверхускоренный застой», «полярная инерция», «конец истории») [176], p. 93-96.

Роза утверждает, что первые четыре формы замедления не играют определяющей роли и встраиваются в общую тенденцию ускорения, переосмысляются и закладывают фундамент для перехода на следующий уровень. Единственным по-настоящему тормозящим фактором оказывается последний, свидетельствующий о логической и структурной невозможности дальнейшей трансформации определенных институтов, которые являются условием процесса ускорения, но как таковые не могут быть заменены или подвержены дальнейшей радикальной модификации. Этот status quo будет, в целом, оставаться неизменным даже при внешнем ускорении и трансформации всех прочих социальных сфер.

Ускорение является неотъемлемой характеристикой современности и пронизывает общество на всех уровнях, включая политический. Скорость может дать преимущество в борьбе, а может быть вызовом и проблемой для отстающих стран, политических сообществ и социальных движений.

Карл Шмитт в первой половине XX века критиковал систему парламентской демократии за инертность и неспособность реагировать на вызовы своевременно. Парламентаризм предполагает дискуссию, дискуссия предполагает большой запас времени, необходимый для того, чтобы все аргументы были выслушаны, и было принято взвешенное коллегиальное решение [179], с. 133. Но что если в политической действительности происходят события, требующие немедленного вмешательства? Так бывает, например, в ситуации военной угрозы извне или во внутренней политике — когда радикальные



политические движения угрожают праву и самому устройству политической формы. Рецепт Шмитта на этот случай хорошо известен: на время чрезвычайной ситуации парламентские дискуссии могут быть прекращены, юридические процедуры упрощаются, а решение проблемы исходит от исполнительной власти, наделенной особыми полномочиями. В этом смысле диктатура может трактоваться и как инструмент ускорения, если с помощью чрезвычайного положения решается вопрос, не терпящий отлагательств. Но не будем забывать, что изначально интерес Шмитта к диктатуре был завязан на идеи контрреволюции, и развивались в горизонте опасности революционной ситуации первой четверти XX века [180]. Рассмотренная в этом контексте техника диктатуры выступает скорее тормозящим, замедляющим социальные изменения инструментом. В этой двойственности диктатуры заключается особая возможность, привлекающая исследователей: независимо от изначальных целей и от того, какие политические силы прибегают к этому инструменту, результатом диктатуры может быть как замедление, заморозка политической жизни, так и авторитарная модернизация, ускоренное принятие решений, необходимых для преодоления стагнации и перехода к новому состоянию.

Интересно, что Шмитт частично пересмотрел своё понимание либеральной демократии в середине XX века. В статье 1950 года он говорит о том, что законодательство в современных демократических государствах подвержено «моторизации»: вместо того, чтобы обсуждать принимаемые законы (а именно на этом основывается легитимность соответствующей политической формы) их все чаще принимают в ускоренном режиме [181]. Законотворчество превращается в управление: под каждое необходимое политическое решение выпускается соответствующий закон, а поскольку время постоянно ускоряется и управлять приходится в сжимающихся временных рамках, процедура издания новых законов все больше ускоряется и автоматизируется, государство превращается в станок, беспрестанно печатающий правовые акты. Но, в отличие от диктатуры, предполагающей суверенное решение как источник легитимности, «моторизованное законодательство» либеральных демократий продолжает ссылаться на общественное мнение и дискуссию, инструментализируя их под насущные задачи государства.

У.Э. Шойерман возвращается к этой проблеме уже в наше время [182]. Несмотря на то, что большинство современных обществ считаются демократическими или движущимися в этом направлении, даже в развитых странах едва ли можно говорить о полноценном гражданском участии. Современный человек, зачастую, слишком занят другими делами, чтобы уделить время политике: предпочтительными формами участия все чаще оказываются не требующие больших временных затрат электронные голосования и электронные денежные переводы на различные общественные проекты и в счет

политических партий. Таким образом, ускоренный темп жизни, о котором говорит Роза, оказывается не просто причиной субъективного дискомфорта и профессионального выгорания, но и серьезной политической проблемой. Шойерман полагает, что использование новейших средств коммуникации может как-то компенсировать отсутствие политической жизни в традиционном её понимании, позволив привлечь людей и реанимировать их интерес к политике [182], р. 304-306.

Теория социального ускорения объясняет причину аполитичности и даёт скорее пессимистичный прогноз относительно гражданского участия. Дело в том, что, как уже было сказано, ускорение затрагивает все сферы жизни, включая жизненный темп. Это приводит к тому, что идентичность человека все больше фрагментируется, подчиняясь ситуационной логике [183], р. 98-101. Если в прошлом веке политическая партия была для её членов клубом, экономическим и силовым предприятием, местом социализации и мобильности, то в нынешних обстоятельствах люди предпочитают рассматривать партию как нечто временное и ни к чему не обязывающее. Человек голосует за определенную партию или политика, руководствуясь собственным пониманием ситуации и, решая, таким образом, насущные задачи или предполагая, что данный политический выбор будет способствовать их решению. Это не делает его убежденным сторонником данной партии или конкретного политика, но лишь временным попутчиком, чьи интересы на короткое время совпали с предлагаемой политической программой. На эту проблему можно посмотреть ещё глубже: то же самое будет иметь место и в отношении современного человека к религии, культуре, эстетическим предпочтениям и этическим нормам. Быстрый темп жизни диктует свои правила, главным из которых является избегание долговременных связей и обязательств, т.к. они сильно ограничивают вариативность опыта. Даже если технологический скачек позволит высвободить некоторое количество свободного времени, гражданская активность вряд ли станет приоритетным направлением приложения усилий и затеряется среди множества альтернативных видов деятельности.

Ускоряющееся общество живет в состоянии рассинхронизированного исторического времени: оно состоит из разрозненных фрагментов различных эпох, «неодновременных» социальных групп, образующих специфические исторические «гетто», где новейшие технологии соседствуют с глубокой архаикой [183], р. 102-106. Не исключено, что данные процессы обернутся ещё большей рассинхронизацией и дезинтеграцией, поэтому важно изучить причины происходящих трансформаций. Параллельно с личным, индивидуальным выключением из общего дискурсивного поля происходит структурный подрыв демократических принципов: под давлением ускоряющегося времени все больше процедур осуществляется автоматически и предельно

формализуется, а законодательная власть вытесняется исполнительной, что плохо сочетается с требованием информированного участия граждан в политике и осуществлением гражданского контроля [183], р. 253-255.

Устройство национальных государств с их монополией на насилие, эффективной бюрократией и гибкой правовой системой способствовало развитию основных факторов и форм социального ускорения. Современное либерально-демократическое законодательство относительно гибко реагирует на изменения и новшества, а государственный аппарат не требует большого количества времени для принятия решений [183], р.196. Но, как и в случае с уже описанными формами ускорения, государства оказались включены в бесконечный цикл модернизации: создавая условия для социального ускорения, государства, движимые соображениями соперничества и борьбой за власть, были вынуждены ещё сильнее подгонять эти процессы. В конечном счете, это привело к противоположным результатам.

На определенном историческом этапе политика была основным двигателем ускорения. Преимущество в скорости означало возможность установления эффективного контроля над ограниченным пространством [183], р. 197. Необходимость совершенствования вооружений запускала цепочку ускорений, переходящих в тотальную мобилизацию всех остальных сфер: развитие технологий, социальные изменения и возрастающие темпы жизни [183], р. 198. Война давала существенный импульс социального ускорения, а многие элементы индустриализации находили свой прототип в военной машине: сокращение коммуникативных цепочек, сведение их до коротких приказов, привычка действовать, не рефлексируя, перемещение множества людей, выстроенных в линию и подчиненных единому темпу и т.п. [183], р. 199-200. Интересно, что сегодня армия скорее служит примером замедления, нежели ускорения: казарменная жизнь воспринимается солдатами как выпадение из темпа современного мира, а иерархические цепочки приказов больше не эффективны, их заменяет командная работа и личная инициатива [183], р. 201. Это свидетельствует о том, что общество вышло на новый уровень ускорения.

Однажды запустив гонку вооружений, государства дошли до состояния перманентного чрезвычайного положения, когда в результате развития оружия массового поражения и совершенствования способов его доставки до цели время принятия решений сократилось до нескольких минут [184]. Тогда государства вошли в фазу замедления, а современная война откатилась до более старых форм: вместо больших национальных армий войны ведутся малыми мобильными отрядами, а конфликты национальных государств уступили место гражданским войнам. Таким образом, современная война оказалась одной

из лакун, где фактор скорости все ещё играет важную роль, но тотальная погоня за скоростью уже невозможна, т.к. был достигнут известный предел, выйти за который невозможно.

Из ключевых агентов ускорения национальные государства превратились в институт замедления и препятствия дальнейшему ускорению [183], р. 204. В этой связи было бы интересно рассмотреть государства в качестве эффективного инструмента борьбы с негативными последствиями акселерации, что особенно актуально сегодня, когда мы наблюдаем повсеместное возвращение государств в политическую сферу. Однако Роза не видит этой возможности: он полагает, что социальное ускорение имеет собственную логику, и единственным эффективным способом государственного участия в этом процессе является дерегулирование, отказ от бюрократических процедур, государственных границ и национальных валют [183], р. 205-207. На фоне возрастающей фрагментации идентичностей и угрозы социальной дезинтеграции и утраты солидарности необходимо искать возможные пути решения этой проблемы.

Фрагментация идентичностей и десинхронизация приводит к негативным последствиям: чем большее число отношений с вещами и людьми устанавливается за единицу времени, тем более поверхностными становятся эти отношения, тем чаще человек не чувствует эмоционального отклика от мира, с которым взаимодействует. В результате процессов социального ускорения возникает и усугубляется отчуждение. Роза определяет отчуждение следующим образом: «особый способ отношения к миру вещей, людей и самого себя, в котором нет никакой ответственности, то есть никакой значимой внутренней связи» [185], р. 106-107. Роза рассуждает в духе немецкой философской антропологии: человек устанавливает особые отношения с миром, сочетающие в себе элементы агрессивного дистанцирования при сохраняющейся и совершенствующейся возможности эффективной манипуляции и быстрой досягаемости. В понятие человека заложено это «эксцентричное расположение», однако это может становиться для него серьёзной проблемой [186], р. 30-31.

Динамическая стабилизация предполагает, что человек постоянно должен адаптироваться к «объективным» экономическим условиям. Человек действительно может проявлять гибкость, осваивать новые навыки, находить способы адекватного взаимодействия с меняющейся средой, но ускоряющееся общество превращает эти качества в императив. Если на каком-то этапе человек выпадает из гонки, оказывается перегружен новыми знаниями и обязательствами, это, в первую очередь, воспринимается как изъян, признак неполноценности, некомпетентности и т.п. [178], р. 39-40. Статистические данные показывают стабильный рост числа сотрудников фирм с диагностированными

психологическими проблемами: в каком-то смысле именно наличие особого диагноза становится единственным легитимным способом сигнализировать обществу о том, что человек выбывает из гонки и больше не может соответствовать всем требованиям момента [178], р. 73-81. В отдельных институтах, руководствующихся соображениями профессиональной этики и жёсткими критериями качественно проделанной работы ещё сохраняются очаги «профессиональной деоптимизации», сопротивляющиеся требованиям ускорения, но общая тенденция, ведущая к все более усугубляющемуся отчуждению сохраняется [178], р. 43.

Роза предлагает пересмотреть господствующий способ отношения к миру, отказавшись от идеи эффективного контроля в пользу «резонанса». У резонансных отношений есть четкие критерии:

1. «Затронутость», способность быть чем-то тронутым. Человек слышит «зов», «призыв», он эмоционально реагирует на других людей, пейзаж или мелодию. Мир на какое-то время перестает восприниматься как что-то подлежащее оптимизации, над чем необходимо эффективно доминировать, а человек демонстрирует свою отзывчивость, он реагирует на мир так, будто это личное обращение;

2. Самоэффективность», наличие телесного отклика и реакция мира на него. Это может проявляться как в отношении с другими: люди переглядываются, вступают в диалог, слушают друг друга, так и в отношении с вещами: человек учится играть на музыкальном инструменте и инструмент «отвечает»;

3. «Адаптивная трансформация», взаимодействие с миром, меняющее не только сам мир, но, в первую очередь, взаимодействующего с ним человека. Опыт собственной перемены, позволяющий человеку ощутить себя живым. Одновременно это меняет и восприятие человеком мира, наделяет его части эмоциональной значимостью, прикрепляет к вещам личный субъективный опыт взаимодействия. Эта способность предполагает, помимо открытости, также некоторую замкнутость, необходимую для того, чтобы услышать собственный голос и развить его в диалоге с другими, выработать собственный почерк;

4. «Неконтролируемость»: резонанс невозможно спроектировать и вызвать искусственно, нет никаких чётких предписаний по его созданию, его нельзя спланировать. Иначе говоря, поскольку резонанс призван излечить отчужденного человека, вернув ему неинструментализирующее отношение к миру, закономерным оказывается невозможность инструментализировать резонанс, подчинив его логике самопомощи в погоне за эффективностью и креативностью. Предпосылкой резонанса выступает заведомый отказ от этих целей, ослабление контроля. Резонанс может произойти или не произойти, и человек

не может на это повлиять, как не может и предугадать, каким образом резонансные отношения трансформируют его [186], р. 32-38.

Существует три измерения резонанса: социальное, материальное и экзистенциальное [187], с. 43-44. Социальная «ось» отвечает за отношения с людьми: дружбу, любовь, особое чувство гражданской сопричастности. На материальной оси располагаются значимые отношения с объектами: предметами искусства, природой, амулетами, материалами, инструментами — всем неодушевленным, что может вызвать отклик. Экзистенциальная ось — это связь с миром как таковым, бытием, вселенной, Богом. На экзистенциальной оси располагаются вопросы и ответы о предельных смыслах, о месте человека в этом мире и его роли. Это может быть как религиозный опыт, так и любое другое значимое переживание, не обязательно связанное с конкретной доктриной.

Опыт резонанса не обязательно должен быть позитивным: страх или грусть так же являются резонансными отношениями. Оси резонанса не являются неотъемлемой частью человеческой жизни, их необходимо создавать и поддерживать. Соответственно, отсутствие или дисфункциональность осей резонанса может служить основанием для критической социологии. В этом состоит социологический замысел Розы. Теория резонанса — это своего рода культур-критика, у неё много общего с философией жизни и экзистенц-философией: мы анализируем современность не с точки зрения максимизации прибыли, эффективности и рационализации, а стремимся выявить скрытые возможности резонанса, а также то, что этому препятствует.

Концепция резонанса Х. Розы имеет ряд недостатков. Во-первых, можно предположить, что озвученные рецепты достижения благой жизни работают в ограниченных рамках современного капитализма. Это все та же «стальная клетка», или панцирь, о котором писал когда-то Макс Вебер, но теперь мы пытаемся придать жизни в этой клетке некоторую ценность и осмысленность за счет культивирования все той же веберовской «виртуозности», помноженной на философию эллинизма и романтический эстетизм. На романтическом компоненте акцентирует особое внимание Ч. Тейлор: он буквально настаивает на том, что исконно социологический элемент теории Розы — это социальное ускорение и основанная на нем критика, тогда как концепция резонанса выходит за пределы социологического мышления и может быть продолжена далее в область искусства, поэзии и философии [188], [189]. Во-вторых, очевидна восстановительная, стабилизирующая задача, возложенная автором на концепцию резонанса: развиваясь на почве социологического теоретизирования, она все больше обращается к читателю, как бы наставляя его о возможности собственными силами

изменить жизнь к лучшему, пересмотрев свое отношение к отдельным вещам и миру в целом.

В заключение заметим, что при всей модерновости, концепция Розы хорошо укоренена в немецкой традиции, а чем свидетельствует и его соавторство с Шойерманом, известным специалистом по политической философии Карла Шмитта, и включением ими важной работы Шмитта в изданный ими сборник. Упоминания о романтизме очень важны именно для читателей Шмитта и знатоков последующих дискуссий. Романтизм Шмитт характеризовал как окказионализм, то есть использование, говоря очень грубо, всего внешнего, объективного, как повода для собственного эстетического возбуждения. В романтизме же Шмитт обнаруживает идею вечного разговора, непрекращающегося обсуждения, теряющего суть предмета и время для решения. Через критику романтического окказионализма Шмитт выходит на критику парламентаризма и — говоря словами Доносо Кортеса<sup>64</sup> — «дискутирующего класса», то есть либеральной буржуазии. Спасение репутации дискутирующей общественности от обвинений в романтическом забалтывании было одним из важнейших результатов ранней работы Ю. Хабермаса о структурных изменениях общественности [190], а критика Хабермаса стала, в свою очередь, одной из важных задач Никласа Лумана, который доказывал, что общественности в таком виде вообще никогда не было и существовать она не может [191]. Хабермас критиковал Лумана за шмиттеанский подход и отстаивал перспективы, а не только исторический статус дискутирующих сообществ. Дискуссия Лумана и Хабермаса — одно из важнейших событий в немецкой социологии 70-х гг. прошлого века. Теперь мы видим, что не только теоретическая тема, но и практическая социальная аналитика подхватывают этот разговор.

В одном дискурсивном поле оказывается недостаток времени и ускорение («ускоренное пребывание в настоящем», говоря словами Германа Люббе [192]), «моторизация законодательства» и резонанс. Очевидно, что мы подходим таким образом к трудному вопросу о возникновении и существовании аффективных общностей, которые просто не могут существовать в том же виде, в каком существовали общности домодерного времени. Резонирующие индивиды, откликающиеся на иного рода раздражители внешнего мира и сосуществующие с противоречивыми по своим задачам и возможностям государствами. Если мы свяжем это с виртуальными общностями и сетевыми средами, то получим достаточно полную характеристику тех вызовов, которые стоят перед

---

<sup>64</sup> О философии государства и диктатуры Доносо Кортеса см. краткий очерк в Приложении к данному отчету.

социологами, предполагающими дать не только понятия и теории, но и валидные социальные описания.



### **3 Новые социетальные общности**

#### **3.1 Порядки неопределенности и общности вкуса**

Прежде чем перейти к существу дела, суммируем некоторые важные для нашего проекта результаты исследования, изложенные в предыдущих главах. Мы выяснили, что «социетальный» значит не просто «относящийся к обществу», но «относящийся к обществу в данную эпоху, описываемому в данной системе категорий». Иначе говоря, «общество» при всей его интуитивной очевидности, одно из самых сложных, трудноуловимых для теории и весьма изменчивых понятий. Речь должна идти таким образом о том, что представляет собой общество в наше время, что мы можем и должны сказать о нем на языке социальной философии и теоретической социологии, в традиции, для которой понятия общности, гражданского общества, государства, всемирного общества и глобализации являются до сих пор предметом живой дискуссии.

Пожалуй, имеет смысл констатировать еще раз, что мы находимся на переломе эпох и тенденций. С одной стороны, общество как всемирное общение поверх границ, глобальные связи, новейшие средства коммуникации и тому подобное перестали считаться единственным признаком нового. Единство мира — не беспорная идея, исчезновение границ — не главный тренд, ослабление и устаревание государства — отнюдь не необратимый процесс. С другой стороны, общество перестает опознаваться в своей определенности, той, которую оно могло иметь в государствах. Это сказывается и на формировании и восприятии общностей. Мы имели возможность показать если не всю, то хотя бы часть той эволюции, которая привела к сегодняшнему положению дел. Ни противопоставлять общность обществу, ни рассматривать социетальные общности как сердцевину общества более невозможно. Общности не являются ни более долговечными, ни более солидаризирующими, ни функционально необходимыми по отношению к обществу. Скорее они являются одним из способов уплотнения того социального субстрата, которым становится общество. В этом субстрате общение индивидов может получать вид сети, со своими узлами и разветвлениями, а может быть чередой ускоренных откликов на происходящее, которые приводят участников к образованию общностей, внешне похожих, а по сути совершенно отличных от всего, что было прежде. Если сформулировать это в одной фразе, можно сказать: «никогда не знаешь заранее». Это не значит, конечно, что здесь невозможно теоретическое высказывание и эмпирическое наблюдение. Речь идет лишь о том, чтобы локализовать это высказывание, сделать его внятным, пригодным и применимым. Для этого мы и фокусируемся сначала на порядках неопределенности, а потом исследуем, механизмы какого рода здесь работают.

Общим местом в социологической диагностике и аналитике текущего времени является указание на состояние неопределенности, сопровождающее социальные процессы на всех уровнях: от макро отношений таких образований как государства до микровзаимодействий в повседневности. Неопределенность парадоксальным образом вполне определенно воздействует на социальное устройство времени и пространства: мы знаем наверняка, что горизонты планирования сегодня обозначить становится все сложнее и сложнее. Вероятно, точкой отсчета современного этапа неопределенности может послужить пандемия COVID-19, реакция на которую «больших» институтов (государство, образование, финансовые рынки, разумеется, медицина и т.д.) до сих пор остается определяющей в том, как организована социальная жизнь. Более того, такое событие как глобальная эпидемия, можно предположить, освежило социологический интерес к проблематике риска [193]. Если допустить господство неопределенности, то окажется, что отсутствие возможности выстроить горизонт планирования на несколько лет или десятилетий вперед и паралич рациональности, которая требуется для преодоления неопределенности или учета рисков, приводит к тому, что на первый план выходят иные основания для действия. Среди них особое место занимает аффект, благодаря которому индивидам удается соотноситься с происходящими социальными событиями и на этой основе выстраивать новые дискурсивные поля и нарративы и выстраивать дистанцию к имеющимся различиям.

Социология на протяжении своей истории формировалась на континууме между строго рациональными традициями научных исследований и познавательными практиками, чувствительными к литературно-художественному осмыслению социальной реальности [194], [195], [196]. Социология, вслед за антропологией, была в значительной степени подчинена необходимости формирования языка, который позволял бы, с одной стороны, описывать реальность с позиции внешнего наблюдения, с другой же стороны, данные описания должны были сохранять *ощущение узнаваемости* того или иного опыта. В множестве теоретических дискуссий, определявших направление развития дисциплины, родились конкретные решения этой дилеммы, однако сейчас задача не в том, чтобы вновь обратиться к этим решениям, а указать на то, что социологическое познание всегда сталкивалось с нерациональными сферами деятельности человека [197]. Становление современности, которое, как правило, связывают с укреплением господства рационального мышления, в классической социологии мыслилось в том числе и через призму культуры, которая, будучи также подверженной рационализации, тем не менее «давала отпор» (например, [198]). Это позволило многим социологам, в первую очередь, критически настроенным к современности и капитализму, указать на сферу, где деятельность человека

по-прежнему свободна от ограничивающих форм обобществления и товарных отношений [199]. Такой сферой, на которую в некоторых социологически настроенных теориях возлагались особые надежды по грядущему освобождению, является искусство. Сразу вынесем за скобки социологические исследования искусства, в которых искусство рассматривается как профессиональная, организационная и экономическая сферы (см. обзор [200]), поскольку в этой перспективе не так важно, имеет ли дело социолог с искусством или иной областью деятельности, он всегда обнаружит организации, профессиональные практики, рынок, неравенство и другие конвенциональные темы. Для целей данного исследования важны те проекты социологии искусства, которые стремились сохранить чувствительность этой сферы, то есть не лишать искусство его исключительности и особенности, при этом сделав это предметом социологической рефлексии.

Опыт подобного размышления оказывается востребованным в ситуации, описанной в начале, а именно тогда, когда появляются наблюдаемые признаки того, что рациональность уступает место аффекту. Социология искусства фокусируется на различного рода общностях, которые возникают в результате аффекта, вызванного эстетическим переживанием. И, соответственно, есть основания полагать, что именно среди исследователей искусства разработана наиболее релевантная проблематика соотношения аффекта и социальности или общности. Сообщества любителей того или иного художника, синефилы или фанаты определенного музыкального жанра, регулярно собирающиеся по всему миру на фестивалях и других мероприятиях, — во всех этих и многих других случаях речь идет о наличии общности, участники которой разделяют один и тот же опыт. Развитие современных средств массовой коммуникации позволяет общности существовать безотносительно государственных или иных пространственных границ<sup>65</sup>. Формальные рамки общности (критерий отнесения того или иного индивида конкретной группе или же участия в общности) можно определить косвенно, то есть найти социальный маркер, например образование или доход, который бы логически предполагал предрасположенность к эстетическим переживаниям. Таков, в частности, подход Пьера

---

<sup>65</sup> Необходимо сделать оговорку о казалось бы победившей глобализации культуры и распространении культурных продуктов в общем безграничном пространстве мирового общества. В этом отношении пандемия, как отмечали различные эксперты в медиа, проявила неравенство, связанное с эстетическим опытом. Подлинность того или иного переживания становится ключевым различием и маркером социального неравенства. Телесное присутствие или соучастие в культурном событии в период эпидемии оказалось доступным культурной знати, то есть относительно небольшой социальной прослойке (через возможность негласных нарушений правил, сохранения возможности перемещаться, несмотря на закрытые границы и т.д.), а более широкие социальные категории получили доступ к цифровому контенту, интенсификация потребления которого объяснялась в первую очередь компенсацией за изоляцию и необходимостью разнообразить повседневность через развлечение.

Бурдьё [201] — для его исследовательской программы характерен социологический редукционизм, согласно которому культурная практика есть функция от позиции в социальном пространстве, при этом ключевым элементом функции становится габитус, фиксирующий возможности того или иного культурного участия и его интенсивности, однако не детерминирующей его в полной мере<sup>66</sup>. С другой стороны, современные эстетические общности сложнее редуцировать к социальным условиям их порождения, причем развитие средств массовой коммуникации, в особенности, интернет-технологий, демократизация доступа к образованию снова так или иначе сказываются на социальных иерархиях и возможности их сохранять и воспроизводить. «Всеядность» культурного потребления, которую одними из первых зафиксировали американские социологи культуры [203], опрокидывает элитарную концепцию социального различения бурдьевистской социологии. Эстетические переживания становятся все более гетерогенны — можно одинаково ценить популярную «второсортную» музыкальную культуру 1980-х годов и испытывать соответствующие переживания от пребывания перед живописными произведениями XVI и XVII веков, хорошо известными среди узких специалистов. Подобное внутреннее противоречие (или неконсистентность вкусовых предпочтений) более таковым не является, а поэтому и классический социологический критерий выделения общностей на основе знания и образования утрачивает свое значение — примерно так же, как рациональность уступает аффекту, знание истории искусства и культуры отходит на второй план<sup>67</sup>. Если знание уходит в тень, то можно допустить, что важным оказывается сам опыт и эмоциональное измерение. При этом было бы опрометчиво заявлять, что это измерение противостоит рациональному — Бурдьё рассматривал эстетическое удовольствие как континуум между наслаждением и восхищением [201]. Если наслаждение отсылает к «простому эстезису» (ощущения и аффекты), то восхищение предполагает *еще* и знания, без которых невозможна «адекватная расшифровка» произведения искусства, то есть понимание и реконструкция его смысла<sup>68</sup>. Можно сделать вывод, что аффект присутствует всегда, однако, как отмечает Бурдьё, если язык эстетики и формального искусствознания чужд представителям какого-либо

---

<sup>66</sup> Противоречие в концепции Бурдьё состоит в том, что несмотря на декларируемый самим исследователем «третий путь» в преодолении крайностей структурализма и феноменологии и критикуемый им же «экономизм», вся его исследовательская программа пронизана экономической метафорикой. См. [202]

<sup>67</sup> В 1968 году Бурдьё [204], опираясь на работы Эрвина Панофского, формулирует восприятие как декодирование, возможное исключительно благодаря усвоению соответствующей системы знаков. В 1992 году позиция Бурдьё стала менее категоричной — восприятие (конкретно он говорил о чтении) не должно быть сконструировано на основе теоретического представления о чтении.

<sup>68</sup> Этот смысл, впрочем, отмечает Бурдьё [204], не равен авторскому замыслу. По Панофскому по своей природе смысл произведения искусства носит иконологический характер, отсылающий к культуре эпохе, нации или класса. Именно в рамках этого смысла можно говорить о формальных и эстетических (в искусствоведческом понимании) вещах.

социального класса, то в восприятие вмешиваются иные «внешние» — как правило, моральные, этические — суждения [201], р. 485-498. В идеально-типической реконструкции художественного восприятия по Бурдьё и наслаждение, и восхищение содержат «внешние» суждения, то есть, если рассмотреть в этом отношении культурную знать, которая в силу своего социального происхождения предрасположена к «адекватной расшифровке» произведений высокой культуры, то социолог должен предположить также и особую этическую позицию знати, основанную на повседневном опыте этого социального класса. Если дать волю социологическому воображению, которое не чуждо в этих вопросах многим современным художественным критикам и самим художникам<sup>69</sup>, то окажется, что такой знаток искусства — как правило, коллекционер и ценитель — занимает консервативную позицию, согласно которой искусство — это автономная область культуры, чья ценность безусловна, а его понимание требует отчуждения от насущных проблем. «Искусство вне политики» — таков был бы лозунг представителей культурной знати. Этическое измерение состоит в следовании и поддержании сложившейся социальной дифференциации, которая закрепляет эту сферу не за художниками или за знатоками искусства, а за политиками, чиновниками и другими блюстителями морали [206]. Иначе говоря, та общность, которая формируется в результате подобных консервативных представлений, всячески оберегает аффект от влияния извне, надстраивая над ним «схоластическое» отношение к произведению. И чтобы завершить всю логику рассуждения, необходимо сказать: такое отношение исключает из общности тех, кто в силу социального происхождения, оказался лишен доступа к образованию.

Однако описанная реконструкция имеет довольно узкое применение не столько, потому что культурная знать малочисленна (но при этом может занимать господствующие позиции, говоря языком упомянутого французского социолога), а поскольку под большим вопросом оказался сам устоявшийся порядок социальной дифференциации искусства. Музеи, когда-то «контейнеры» высокой и признанной культуры, сегодня все чаще реагируют на текущую повестку<sup>70</sup> — например, пересматривают каноны репрезентации культуры в результате общественного и политического давления. «Музеализация культуры», которая в прошлом веке считалась синонимом омертвления, получает теперь совершенно иной смысл.

---

<sup>69</sup> Собственно так бы Бурдьё возможно объяснил бы тот факт, что современная художественная критика пронизана левыми идеями [205].

<sup>70</sup> В частности, показательна дискуссия в профессиональном сообществе музейных работников, посвященная определению музея. См. обзор [207] и принятое в итоге определение музея [208].

Эпизоды распространения «культуры отмены» высвечивают обозначенную проблему с еще большей остротой в области культуры и искусства. Стоит ли обществу<sup>71</sup> по-прежнему относиться с восхищением (почтением, уважением и т.д.) к актеру или актрисе, если вскрываются детали его или ее личных отношений с кем-либо или выясняется его или ее участие в преступлениях или иных формах девиаций? Помимо очевидной проблемы публичности, здесь также обнажается конфликт художественного и этического. Можно предположить, что обе стороны порождают различные суждения, а вокруг них уже формируются соответствующие общности. Суждения формулируются на универалистских и безусловных принципах: «талантливый художник», «безупречная репутация», «многообещающий автор» и т.д. При этом, можно сделать еще одно гипотетическое допущение, чем более безусловны и универсальны суждения, тем более серьезны по последствиям обвинения в нарушении общественной морали или иных норм. И, если творческие неудачи сменяются успешными работами или же вообще любое следующее произведение становится предметом художественной дискуссии, то с моральными проступками дело обстоит иначе: они разрушают репутацию без возможности дальнейшей реабилитации<sup>72</sup>. Эмоциональная составляющая этих двух сторон конфликта различается не только по направленности, но и по весу: осуждение и ненависть оказывают куда более разрушительное воздействие, нежели любовь и восхищение способны созидать. Объяснить это можно и в ключе бурдьевистской социологии: художественная сторона конфликта является предметом рефлексии только той самой — пусть размытой — культурной знати (которая, напоминая, претендует на универсализм), а моральные вопросы — это уже вопрос общности, в чьи интересы входит куда более широкий круг вопросов, поэтому и возникает серьезный символический перевес. Из сказанного можно сделать вывод о том, что аффект при определенных обстоятельствах способен затмить «схоластические» вопросы искусства и может стать источником порождения общности, отличной от той, которая связана с любителями искусства или его ценителями.

---

<sup>71</sup> Социология искусства не обращается к понятию «общественности» (public), для нее более характерен фокус на аудиториях — теоретически сконструированных социальных образованиях, которые объединены по одну или нескольким критериям (доход, образование, культурное участие, интенсивность участия и т.д.). В этом отношении мы, например, можем говорить об аудитории музея, которая оценивает опыт посещения музея, но за «общественностью» остается возможность выступить по отношению к музею критически и политически.

<sup>72</sup> В этом месте мы не можем не напомнить о моральной основе социетальных общностей старого типа. Эстетическое оказывается в большей мере современным, чем этическое: смысл может быть подвергнут отрицанию, но отрицание может быть снова подвергнуто отрицанию. Негация в смысловой форме, по словам Лумана, сохраняет шансы на то, что она будет еще произведена, осуществится еще раз в неокончательной форме как иная возможность. В то же время этическое суждение в смысле cancelling сродни убийству: оно не допускает исправления, искупления, воскрешения. Тот, кто порочен, умирает в своей социальной роли навсегда, перестает быть субъектом воли, не переставая быть субъектом ответственности.

Для объяснения связи этического и художественного необходимо посмотреть на эксплуатацию социологией философского ресурса. В истории социологии категория вкуса традиционно связывается с проблематикой высокой культуры. Именно восхищение становится для социологии искусства идеальным типом восприятия высокой культуры. Неслучайно для уже упомянутого Бурдьё вкус — центральная категория, а философская разработка проблемы, предложенная Иммануил Кантом [209], — основной объект его критики. Социология (по крайней мере в виде, разработанном Бурдьё) не могла принять за основу представление о вкусе как о пространстве, где отсутствует всякий интерес и господствует «чистое восприятие», противящееся «вульгарному», отвратительному и простому [201], р. 485-498<sup>73</sup>. Соответственно социологический пафос программы Бурдьё состоит в демистификации основного мифа об искусстве как «исключительной» сферы чистого восприятия. Критикуя этноцентрический фундамент философской эстетики, Бурдьё опирается лишь на одну сторону различия, важного для этой дисциплины. Он говорит об искусстве как о пространстве *прекрасного*, забывая при этом о *возвышенном*, которое составляет пару с прекрасным в том числе и в философии и эстетике до Канта. Тогда, как прекрасное действительно завязано на форму (а потому и может быть рассмотрено через формально-эстетические критерии), возвышенное это нечто, лишённое очертаний, не поддающееся схватыванию. Как следствие, прекрасное несет в себе удовольствие, а возвышенное — ужас и вызывает страх. Социология вкуса, ориентированная на дифференцированную область прекрасного, т.е. искусство, оказывается способной критически переосмыслить проблематику прекрасного, однако возвышенное, отвечающее за менее дифференцированную и всеобъемлющую область аффекта, остается вне социологического поля зрения. Ускользает также от подробного рассмотрения в рамках социологии искусства *общностная* природа вкуса — ключевая для Канта идея о том, что вкус не принадлежит конкретным индивидам, а является общим чувством, поскольку именно это и есть условие существования вкуса как такового. Возвышенное таким образом оказывается пространством, где вкус сталкивается с собственными границами.

Возвышенное позволяет связать с одной стороны наработки в области социологии вкуса и с другой стороны проблематику современных общностей. В трактовке возвышенного и его отношения с прекрасным у Канта современные исследователи (см., например, «историю» возвышенного, предложенную Валерием Подорогой [209]) говорят о необходимости именно в наше время вернуться к возвышенному [210] — именно развитие

---

<sup>73</sup> Это, заметим попутно, и удар по концепции «созерцающей общественности» Ханны Арендт. Она как раз пыталась вывести из теории суждения Канта особого рода политическую философию наблюдающего.

современных масс-медиа и тотальная «товаризация» искусства побуждают поставить вопрос о (не)возможности «общего чувства» на основе прекрасного сегодня. Олег Аронсон отмечает, что общее чувство становится возможным на основе возвышенного, если речь идет о кинематографических и телевизионных образах<sup>74</sup>, так как именно эти образы сохраняют сегодня способность вызывать эффект ужаса и отторжения, которое связано с негативной идентификацией зрителя с неким сообществом: «с теми, с кем не готовы иметь общий вкус» [211].

Гипотетически можно предположить, что современные формы возвышенного ведут к поляризации «общественности», о которой речь шла выше в связи с конфликтом художественного и эстетического. Искусство — речь о тех его формах, которые в большей степени сопротивляются овеществлению — оказывается той областью значений, где данная поляризация становится ощутимой, а следовательно, конкретные произведения «навязывают» аффект и идентификацию с той или иной общностью — делают неизбежным выбор той или иной стороны. Таким образом, искусство — это не только источник критических высказываний о насущных проблемах, но область социального воображения, где протекает коммуникация, которая оказывается особенно чувствительной к социальным смыслам новых различений.

Мы могли бы шагнуть отсюда и дальше, поскольку одним из наших результатов является как раз констатация неопределенности общества, лишённого четких государственных границ и тем самым не схватываемого в созерцании как вещь, но, возможно, вызывающего ужас как возвышенное. Однако при такой постановке вопроса нам пришлось бы говорить и об общностях, разделяющих такой аффект. Если же считать, что обществу отвечают социетальные общности, то неопределенному обществу, вызывающему аффект ужаса, соответствует неопределенное множество неустойчивых общностей, разделяющих этот ужас и, возможно, стремящихся, но не всегда способных ввести его в рамки постижимого, то есть превратить, с одной стороны, в познаваемое, а с другой стороны, — в то, что имеет моральные качества и, в свою очередь, может быть введено в рамки предсказуемого через требуемое им моральное поведение. Социетальные общности, так сказать, снова стремятся стать нормативными.

Мы рассмотрим далее эту проблему в несколько этапов. На первом будет предложен новый подход к проблеме когнитивного и катектического, одной из основных для Парсонса. Далее будет показано, как конкретно образуются аффективные общности вкуса, а в конце главы мы покажем, как современная социальность переустраивается из

---

<sup>74</sup> А эти масс-медийные технологии лежат в основе значительного количества современных художественных практик.



интегративной в мерцающую, производящую различия и работающую с маргиналами там, где менее ста лет назад искали солидарные городские общины.

### **3.2 Социологическая теория катексиса в контексте когнитивного поворота**

Существуют веские причины того, что проблема эмоциональной интенсивности десятилетиями оставалась на периферии социологии. Чтобы пойти дальше простого утверждения о важности эмоций для культуры и полезных, но всё ещё недостаточно ясных аналогий, уподобляющих отношения между культурой и эмоциями аристотелевским форме и материи, требуется более надёжное знание о связи культуры с когнитивными процессами, нежели то, каким располагали классики социологии. Именно они, явным или скрытым образом, зафиксировали те предпосылки об устройстве познания и когнитивных процессах, которые были необходимы для построения теорий культуры и действия. Однако энтузиасты «когнитивной революции» в социологии справедливо указывают на то, что эти предпосылки восходят к представлениям XIX века, тогда как во второй половине XX века был накоплен объем значительно более точных и надёжных знаний о нейро-когнитивных процессах. Для проблемы роли эмоциональной интенсивности в культуре и действии это может означать, что пришло время существенно продвинуться в её решении.

И это действительно происходит. Например, несколько лет назад Лоик Вакан — один из наиболее видных современных последователей Бурдьё, опубликовал оказавшийся весьма резонансным призыв к построению «социологии плоти и крови» [212]. Необходимо сформировать модель человека, настаивает Вакан, альтернативную тому, что Кассирер называл «символическим животным», дополнив сети символов чувствами, страданиями и энактивно, в трудах вырабатываемыми умениями [212], р. 1-3. Примечательно, что для обозначения эмоционально-энергетической составляющей драйверов действий Вакан, вслед за Бурдьё [213], тоже обращается к фрейдовскому понятию, но не к катексису, а к «либидо». Речь пока идёт скорее о более внимательном отношении к проблемам эмоциональной интенсивности, нежели построению полноценной теории (для этой цели понятие либидо, указывающее на конкретный феномен и существенно более известное, удобнее катексиса); но призыв Вакана не только указывает на направление развития, но и делает яснее его собственные более старые работы [214], к материалу которых он возвращается спустя почти двадцать лет [215].

В своих известных этнографических исследованиях боксёров из чёрных чикагских гетто Вакан акцентирует страдающее и страждущее тело [214] и то, в каких социальных практиках формируются и угасают драйверы его стремлений [215]. Как тренировки, бои, экономика любительского спорта и покровительство тренеров и агентов в плотной связи с социальными и экономическими контекстами жизни формируют тело и умонастроение

«умелого» и «страдающего» кулачного бойца. Какова эмоциональная и когнитивная конституция успешного бойца и того, кто находится на спаде, какие социальные и телесно-эмоциональные практики являются необходимым условием «чемпионской» карьеры и длинных рядов беспроигрышных боёв<sup>75</sup>. На данный момент эта чрезвычайно важная концептуальная амбиция Вакана в существенно большей степени нашла методологические, нежели теоретические воплощения. Однако важно зафиксировать, что, во-первых, теоретический вызов сформулирован и, судя по популярности манифеста социологии плоти и крови, услышан; а во-вторых, действительным поводом для этого вызова становятся успехи нейро-когнитивных наук и их философских осмыслений.

Последнее в точности совпадает с одним из основных тезисов данного параграфа, а именно, что актуальная необходимость пересмотреть понятие культуры, интегрировав в него эмоциональное измерение, вызвана перспективой когнитивного поворота. Действительно, три установки социальной науки, которые Вакан предлагает преодолеть на пути построения социологии плоти и крови, следуют именно из дебатов о когнитивном повороте. Это, во-первых, ставшее общим местом преодоление дуализма сознания и «отсутствующего, вялого и бестолкового тела» [213], р. 2. Во-вторых, отход от рассмотрения структур как внешнего ограничения для деятельного начала индивида, и, вместо этого, их рассмотрение как «динамические силовые сети» и «перцептивные разметки, сенсомоторные способности, эмоциональные предрасположенности и саможелание» [213], р. 2; по сути, это апелляция к концепции аффордансов. И, в-третьих, преодоление менталистского понимания знания как информации<sup>76</sup>.

### 3.2.1 Когнитивный поворот в социологии

Дебаты о возможности «когнитивного поворота» в социологии, по аналогии с серией уже произошедших когнитивных поворотов в ряде смежных дисциплин, от экономики до антропологии, стали одним из наиболее важных событий последних лет [216], [217], [218], [219], [220], [221], [222], [223], [224], [225]. Эти дебаты зародились на суб-дисциплинарной территории социологии культуры и посвящены тому, должно ли существенное приращение знаний в нейро-когнитивных науках привести к существенному изменению социологии. И если многие всё ещё игнорируют этот вызов, наиболее радикальные голоса призывают к интеграции социологии культуры в науку о принятии решений [226] или даже к

---

<sup>75</sup> Примечательно, что для обозначения эмоционально-энергетической составляющей драйверов действий Вакан, вслед за Бурдьё [212], тоже обращается к фрейдовскому понятию, но не к катексису, а к «либидо».

<sup>76</sup> Важно подчеркнуть, что это требование подразумевает не просто учёт знаний нейро-когнитивных наук, но также и отход от некогда доминировавших в них вычислительных концепций познания — того, что иногда называют «традиционным когнитивизмом» [227], к воплощённым и распределённым концепциям когнитивных процессов в духе «4E-подходов».

упразднению социологии, называемой «псевдо-царицей» социальных наук, и её переход в федерацию когнитивных социальных наук [218]. Вместе с тем, эти дебаты являются источником продуктивного напряжения, которое может способствовать существенному концептуальному продвижению дисциплины и решению некоторых её долговременных проблем.

В частности, указанные дискуссии по-новому поставили вопрос о роли эмоций в культуре, познании и социальной жизни. Если раньше речь шла о связях между эмоциями с одной стороны и социальными и культурными процессами с другой (см., например, [228], [229], в частности, об «эмоциональной окраске» явлений социальной жизни или о социокультурных факторах проявления эмоций, то теперь появились основания поместить эмоции в самый центр культурных и когнитивных процессов в качестве их ключевого компонента. Эмпирические исследования, проведённые в ряде смежных дисциплин, показали, что эмоции не просто участвуют в формировании и работе культурных смыслов и в разнообразных когнитивных процессах, от памяти до восприятия и когнитивного контроля, но являются их конститутивной частью [230], [231], [232], [233], [234], [235], [236], [237], [238].

Как я показал выше, это уже привело к призывам построения «социологии крови и плоти»: если Дюркгейм, Мосс, Батай и Тёрнер лишь предполагали, что культурно-смысловые процессы фундаментально связаны с эмоциями, то благодаря находкам нейрo-когнитивных наук и их философскому осмыслению позволяют «повысить ставки» и поставить вопрос по-другому: если культура неразрывно связана с эмоциями, как построить такое её описание, которое бы учитывало это её фундаментальное свойство? Настоящее исследование является попыткой ответить на этот вызов.

### 3.2.2 Катексис в социологии: историко-социологический контекст

Центральную роль в этой попытке играет понятие «катексиса», сегодня известное в социологии в основном в рамках историко-социологических изысканий и внутри дисциплины связанное в первую очередь с именем Толкота Парсонса [20], [239], [240]. Разрабатывая свою большую социологическую теорию, Парсонс во многом опирался на Фрейда, у которого он позаимствовал и это понятие. Активный стиль интерпретации и реинтерпретации заимствованных понятий, присущий Парсонсу, иногда включал в себя спорные, но весьма влиятельные впоследствии переводческие решения. Так, переводя Вебера, Парсонс ввёл в оборот метафору «железной клетки»: она основывалась на неточном, но хорошо продуманном переводе и оказала на социологическую мысль воздействие куда большее, чем исходная веберовская “*stahlhartes Gehäuse*” [241], [242].

В случае с катексисом автором «креативного» перевода исходного фрейдовского термина “Besetzung” был не сам Парсонс, а Джеймс Стрейчи<sup>77</sup>. Фрейд использовал Besetzung (катексис), чтобы обозначить процесс вкладывания психической энергии в физический предмет, тело или идею и способность этих объектов быть носителем этого заряда и передавать его. По сути, речь идёт об «энергетическом» измерении всей осмысленной жизни, и именно в этом качестве это понятие привлекает Парсонса. Когда он вводит в рассмотрение элементарное действие, у него обнаруживается три базовых ориентации: когнитивная, катектическая и оценочная; и если первая и последняя определяют содержательные и реляционные (то есть определяемые в контексте целей и интересов действующего) характеристики объектов, с которыми имеет дело индивид, и с выбираемыми сценариями действий, катектическая ориентация обозначает притяжение/отталкивание, которые отвечают за интенсивность и напряжение, присущее ситуации действия.

Влияние Парсонса на развитие социологии — сложная историко-социологическая проблема. Долгое время будучи «главным американским социологом», он впоследствии оказался отвергнут (если не сказать больше) дисциплинарным мейнстримом, и на явном уровне это отторжение действительно и по сей день, полвека спустя. Не вдаваясь в подробности дебатов вокруг влияния Парсонса на современную социологию, можно зафиксировать, однако, укрепляющийся консенсус, что оно весьма велико, но носит скрытый характер (см, например, [246])<sup>78</sup>. Мы не ставим целью изучение конкретных форм влияния парсонсовской теории на (весьма ограниченную по своим масштабам) рецепцию понятия катексиса в социологии, и лишь формулируем здесь предположение, что оно могло идти по двум основным направлениям.

Первое — наследование типологий и классификаций, введённых Парсонсом. Поскольку в теории систем Парсонса, катексис относился к сфере личности, а не к сфере культуры, социологи культуры в целом не рассматривали это понятие как относящееся к своей сфере интересов. Второе — логика кибернетического контроля, пронизывающая большую часть построений Парсонса. В этой логике любые процессы включают в себя кибернетическую и энергетическую составляющие, причём первые доминируют над вторыми [247].

---

<sup>77</sup> Споры об адекватности этого переводческого решения не утихают по сей день и во многом сводятся к тому, использовал ли Фрейд «плоское» и почти просторечное терминологическое решение для того, что некоторые исследователи считают центральным понятием всей его концепции, ненамеренно (и, возможно, в качестве временного), или же, напротив, это было хорошо взвешенное и продуманное решение, для которого Стрейчи подобрал неадекватно-напыщенный и заимствованный из греческого термин «катексис» [243], [244], [245]. Так или иначе, термин прочно вошёл в обиход и впоследствии использовался и самим Фрейдом.

<sup>78</sup> См. также выше, глава 1, параграфы 1 и 2.

Можно предположить, что именно эта логика внесла существенный вклад в закрепление «топливной» метафоры за эмоциями: это является общим местом и во многих эмпирических исследованиях в социологии эмоций, и в построениях серьёзных теоретиков эмоций, таких как Рэндалл Коллинз. Согласно этой логике, эмоции могут осуществлять лишь «энергетическое» наполнение действий, а сами эти действия по смыслу и содержанию структурированы процессами, в которых эмоции не участвуют. Понятие катексиса, как и исходное фрейдовское *Besetzung*, напротив, отсылает к активному динамическому началу. Именно поэтому, как отмечают некоторые исследователи и комментаторы, попытки перевода, обозначающие статическое положение дел, такие как «захват» или «инвестирование», и являются некорректными [248], [244], [245]. Катектический процесс характеризуется интенциональностью и внутренней логикой, не схватываемыми «топливной» метафорой.

В противоположность этому, мы стремимся выстроить такую реинтерпретацию понятия катексиса и *катектических механизмов* культуры, которые бы отвечали положению дел в современной социологии культуры и познания. Поскольку именно «когнитивный поворот», движимый «нейро-импортом» новых знаний о когнитивных процессах, стал поводом к тому, чтобы распознать эмоциональное измерение культуры, именно к нему нужно обратиться для решения этой задачи. Ключевое звено предлагаемой решения состоит в том, что необходимо уйти от «наивных» эпистемических стратегий нейро-импорта, таких, как упомянутые выше крайности — игнорирование «когнитивной революции» в поведенческих науках и редукции всех культурных процессов к когнитивным («культура происходит в мозгу»). Именно решение эпистемической проблемы нейро-импорта – ключ к корректной реинтерпретации катексиса.

### 3.2.3 «Нейро-импорт» как эпистемическая проблема и её эмерджентистское решение

Дебаты о когнитивном повороте — одно из наиболее важных событий в современной социологии, а исход этих дебатов с большой вероятностью определит облик дисциплины в ближайшем будущем [216], [218], [249], [250]. Суть этих дебатов состоит в том, что до сих пор социология опиралась на концепции познания, разработанные в XIX веке, тогда как во второй половине XX века в нейронауке и когнитивной психологии произошло существенное приращение знания о когнитивных процессах. Как я упомянул в начале раздела, многие считают, что это новое знание, будучи интегрировано в социологию, должно будет существенно изменить её — подобно тому, как это произошло в психологии, экономике, антропологии и некоторых других дисциплинах [218], [226].

Непосредственной областью интервенции стала социология культуры, так как культура наиболее явным и очевидным образом связана с процессами познания. Пересмотр

концепций познания, на которые имплицитно или эксплицитно опирается социологическое знание, может как минимум переопределить основные понятия культурной теории, а как максимум упразднить культуру как релевантное понятие: если всё, имеющее отношение к миру смысла, происходит «в голове», то нужно перейти от абстракций «культурных процессов» к твёрдой реальности нейро-когнитивных процессов.

Такая, наиболее радикальная постановка вопроса, однако, сталкивается с серьёзной критикой, причём не столько со стороны «традиционной» социологии (которая по большей части предпочитает игнорировать проблему), сколько со стороны когнитивных наук и философии познания. В частности, многие исследователи указывают, что такого рода построения основываются на устаревшей версии когнитивизма и «вычислительных» (computational) теориях познания, исходящих из того, что познание происходит в мозге и заключается в операциях с информацией, подобных тем, что производит компьютер [251], [227], [252], [253]. Не углубляясь в основные направления критики и доказательства несостоятельности такого подхода, рассмотрим наиболее важные следствия этой критики для социологической теории культуры.

Утверждать, что культура имеет социальное происхождение, означает констатировать, что любое валидное объяснение когнитивных процессов, локализованных «внутри» индивида, принципиально неполно, и с необходимостью требует учёта превосходящей их по сложности и значимости «внешних» процессов, которые принято называть культурными. Действительно, человек окружён не только другими людьми, но также и знаками и символами, хранилищами знаний вроде библиотек и компьютерных сетей, материальными объектами участвующими в познании (вплоть до элементарных — например, листочка и ручки, посредством которых мы умножаем в столбик). Не меньшую роль играет тело: существующие исследования показывают, что существенное воздействие на познание оказывают не только сенсомоторные, но и другие процессы и системы, вплоть до микробиотической. Познание, поэтому, имеет распределённый характер [231], [252], [223]. Однако с точки зрения значимости и сложности, мозг человека, по-видимому, остаётся наиболее сложным узлом этой распределённой сети. Что же тогда может возвышаться над ним «извне»?

В предыдущих исследованиях [216] я выстроил обоснование того, что ответить на этот вопрос позволяет эмерджентистское видение культуры [254]. Вместо того, чтобы постулировать существование некоего макро-организма, квази-сущности, превосходящей по сложности и влиянию человека (то есть являющегося более сложным и значимым чем мозг узлом распределённой системы познания), такое решение предполагает, что эта более сложная и влиятельная сущность возникает посредством эмерджентного синтеза,

субстратом которого служат все элементы распределённого познания: и мозг, и телесные среды, и материальные объекты, и символы, и всё многообразие фактически существующих элементов, участвующих в сложных процессах познания. Опираясь на предыдущие разработки Роберта Кита Сойера об интерпретации дюркгеймовской теории через призму философии эмерджентизма [255], [256] и на импортированное из физики Майклом Поланьи понятие «граничных условий»<sup>79</sup>, я предложил эпистемологическую модель, согласно которой культуру необходимо рассматривать как результат эмерджентного синтеза *sui generis*, субстратом которого служат мозг, нервная система, тело, окружающая среда и пр.

Как следствие, знание о культурных структурах и механизмах необходимо интегрировать со знанием о законах нейрофизиологии и мышления в рамках схемы «граничных условий», где культура рассматривается как граничные условия по отношению к законам нейрофизиологии и мышления. А не путем переописания культурных процессов в нейро-когнитивных терминах, как предлагает ряд исследователей<sup>80</sup>, и не путем игнорирования знаний когнитивных наук — стратегии, которой придерживаются многие другие.

Если так, значимость каждого из этих элементов перестаёт заключаться в их внутреннем содержании, а определяется в основном синтетическими свойствами их эмерджентной композиции. Поэтому и вопросы о локализации элементов познания отходят на второй план<sup>81</sup>. Во-первых, эти элементы заменяемы: мы можем хранить нечто в памяти, а можем быстро «загуглить». А, во-вторых, гораздо важнее становятся те их свойства, которые влияют на их сцепление между собой в процессе эмерджентного синтеза<sup>82</sup> и их способность служить «аффордансами» для процессов более высокого уровня (простейший пример: в широком классе практических задач высокая скорость «гугления» позволяет «заменить» память – в отличие от долгого процесса поиска и заказа книги в библиотеке).

---

<sup>79</sup> Принцип граничных условий предлагает способ описания функционирования систем, ключевые процессы которых протекают на разных «уровнях», например, физиологическом и психическом или психическом и социальном. Поланьи показал, что любой организм или механизм можно рассматривать как систему, работающую под «двойным контролем». Например, машина работает в соответствии с законами физики, но знания этих законов недостаточно, чтобы описать какие бы то ни было из её характеристик. Для этого надо знать её устройство, «дизайн», который «обуздывает» или «запрягает» законы физики. Этот дизайн и называется граничными условиями [257], [258].

<sup>80</sup> Эпистемическая стратегия нейро-импорта, которую я обозначил термином «ловушка гомологии»: она состоит в том, что структурные свойства когнитивных процессов напрямую переносятся на структурные свойства культуры [2016], р. 75-76.

<sup>81</sup> Другая эпистемическая стратегия, которую я назвал «остенсивная иллюзия» [216], р. 74-75.

<sup>82</sup> Я считаю, что изучение свойств такого рода «сцеплений» и есть наиболее перспективное направление «нейроимпорта» — обогащения и уточнения социальной теории знаниями из когнитивных наук.

### 3.2.4 Следствия эмерджентистской стратегии нейро-импорта для теории катексиса

Это ключевое свойство культуры и познания напрямую вытекает из природы эмерджентистского синтеза, и потому имеет аналогии на других уровнях. К примеру, нейрофизиология описывает такие ключевые свойства мозга как вырожденность и нейропластичность. Вырожденность означает способность разных нейро-структур выполнять одни и те же функции. Нейропластичность характеризует способность мозга в процессе изменения замещать повреждённые или утраченные физиологические структуры другими, перекладывая на них исходный функционал.

По аналогии с этим, мы можем охарактеризовать описываемое нами свойство культуры как *принцип культурно-когнитивной пластичности* или свойство *вырожденности культурно-когнитивных систем*: одни и те же процессы могут быть реализованы посредством разного набора элементов, поскольку композиция важнее их внутреннего содержания. Из этого следует, помимо прочего, что (предположительно) выявленные свойства познания, такие, например, как разделение на автоматические и контролируемые процессы, не означают (как это иногда утверждается), что и культурные процессы должны быть структурированы подобным образом. Ведь свойства эмерджентного синтеза не складываются из свойств его субстрата.

Какова роль эмоций в этих процессах? Как я сформулировал выше, в когнитивном отношении человек и его окружающие среды состоят из множества элементов, могущих обнаруживать различия и потому способных производить смысловые различения. Например, человек может различить (а может не различить) темное от серого, красивое от некрасивого и т.п.; любой объект восприятия содержит неограниченное количество различий, которые могут быть, а могут не быть в действительности различены. Актуальное различение с необходимостью включает в себя «энактивный» компонент: актуальное усилие, «энергичное» воздействие, актуализирующее то, что могло бы не состояться как различение. Роль этого энергетического начала в познании играют эмоции, именно с их помощью человек различает «нечто» из бесконечного «ничто», сообщая ему значимость<sup>83</sup>.

В противоположность многим существующим подходам в социологии эмоций, определяющих эмоции как особый вид культурных смыслов или подчеркивающих, что эмоции участвуют «во многих» или «в большинстве» культурных процессов, выстраиваемый в данном исследовании подход подчёркивает необходимую, имманентно присущую любым культурным процессам роль эмоций. В свою очередь, в социологии

---

<sup>83</sup> Эмпирически это подтверждается результатами многочисленных экспериментов, выявляющих положительное влияние интенсивности эмоций на результативность ряда когнитивных операций, например, таких как запоминание [232], [233], [234], [235], [236].



культуры эмоции и эмоциональные основания действия часто противопоставляются их «рациональным» основаниям, нередко даже с отнесением эмоций в область «иррационального». В противоположность этому, выстраиваемый мной подход подчёркивает неразрывную связь эмоционального измерения культуры и рациональности. В этом я опираюсь, в том числе, на наиболее важные философские работы об эмоциях и прежде всего на теорию Марты Нуссбаум, которая показала, что эмоции принципиально интенциональны и связаны с целями действующего [261], [262]. Действительно, как мы могли убедиться, эмоции являются ключевым элементом даже для элементарного акта различения, что подразумевает их роль в любых более сложных процессах.

Эмоции, таким образом, оказываются ключевым телесно-физическим компонентом<sup>84</sup>, без которого человек и его среда, если обратиться к «плоской» и в целом некорректной вычислительной аналогии, превращаются в «выключенный компьютер». Как это сочетается со сформулированным выше утверждением об эмерджентной природе культуры и познания? Включение в рассмотрение эмоций в качестве ключевого элемента познания позволяет пролить свет на конкретное устройство эмерджентного синтеза, о котором мы писали ранее. Для этого необходимо предположить, что эмоции — эти весьма разнообразные и «нейропластичные» или «вырожденные» телесные реакции (в том смысле, что их физическая реализация — например, то, какие лицевые мышцы задействуются при выражении тех или иных эмоций, насколько меняется артериальное давление, и т.д. — разнится от индивида к индивиду, складываясь в неуникальные паттерны, и поэтому подчинена внешнему по отношению к человеку — социальному регулированию) — связаны с более сложным и значимым эмерджентным свойством культуры, состоящим в том, что культурные и когнитивные процессы имманентно включают эмоциональное измерение.

Это свойство культуры я и называю катексисом: происходя из эмерджентного синтеза *sui generis*, культурные смыслы принципиально «энергизированы» — то есть включают в себя это катектическое измерение. В свою очередь, эмоциональное вовлечение индивида, всякий раз фактически происходящее в той или иной мере при его

---

<sup>84</sup> В эмерджентистской логике этот нейро-физиологический субстрат эмоций ещё не содержит культурной интерпретации – она появляется только в результате эмерджентного синтеза. Однако это именно идеально-типическая модель, потому что, как указывали авторы, от У. Джеймса и К. Ланге до Дж. Тёрнера и А. Дамасио, эмпирически фиксируемые эмоции всегда уже содержат когнитивное означивание [231], [259], [237]. В эволюционно-биологических терминах проблема заключается в том, что отделы префронтальной коры сформировались уже с участием культуры, которую К. Гирц именно в этом смысле называл «ингредиентом» (а не «аксессуаром») человеческой природы [260], с. 90-91. В данном случае я придерживаюсь той же стратегии идеально-типической реконструкции, что и Дюркгейм в различении индивидуального и коллективного, несмотря на то, что в любой реальной ситуации индивидуальное уже испытало на себе воздействие коллективного и несёт в себе его свойства.

взаимодействии с культурными смыслами, нужно рассматривать как результат процесса, в эмерджентистской теории называемого «нисходящей каузацией»: катектические механизмы культуры индуцируют эмоционально-заряженное действие. Чтобы дополнить и уточнить эту картину, я прибегаю к принципам «граничных условий» и «двойного управления», развёрнутым Майклом Поланьи. В результате культура и культурные процессы рассматриваются как граничные условия, «обуздывающие» законы нейрофизиологии. Если так, способность тела порождать эмоциональные реакции является одним из необходимых свойств, без которых эмерджентный синтез, порождающий культуру и потому самого человека, был бы невозможен.

### 3.2.5 Катексис и эмоции

Катексис — это фундаментальное свойство культуры соединяться с эмоциями, которые сами по себе, онтологически, являются телесно-физиологическими реакциями (в указанном выше смысле). Иными словами, биопсихическая способность испытывать эмоции является субстратом формирования культуры как «ингредиента человеческой природы», а катектические эффекты культуры, с другой стороны, является отвечающим этой способности фундаментальным свойством культуры. В эмпирическом отношении фундаментальный характер катексиса проявляется в том, что любые культурные смыслы по своей природе эмоционально окрашены.

Таким образом, необходимо различать эмоции как телесные реакции (имеющие определённые свойства, подчиняющиеся нейрофизиологическим законам), относящиеся к субстрату эмерджентного синтеза, и катектическое измерение культуры, относящееся к «верхнему» уровню этого синтеза. Эмоции и катексис связаны, но они относятся к разным порядкам явлений и управляются разными логиками: одно не является прямым отображением другого. Для понимания процессов культуры и познания необходимо в первую очередь изучать свойства и принципы катектического измерения культуры, то есть понимание устройства культурных структур с необходимостью должно включать в себя имманентно присущее культуре «энергетическое» измерение — способность культурных смыслов индуцировать эмоционально-заряженное действие.

В сущности, эмерджентистское видение культуры позволяет разрешить одно из ключевых затруднений теории катексиса. Помещение психической энергии внутрь объекта в конкретно-эмпирическом плане может быть только метафорой, пока мы не вскрыли сложный многосоставной и распределённый элементный состав этого процесса. А он включает и нейропроцессы, и физические объекты, и культурные символы, и фоновые представления, и многие другие процессы, которые сложно структурируются в намного

более простую форму «захвата» лишь будучи подчиненными эмерджентному синтезу — процессу более высокого уровня, опирающегося на и подчиняющего себе все эти процессы.

В свою очередь, свойства эмоций как таковых важны как условия возможности тех или иных процессов в ходе этого синтеза. Например, эмоционально-физиологические свойства организма влияют на возможные сценарии протекания ритуалов; скорость протекания физиологических процессов и их совместимость между собой<sup>85</sup> определяют границы возможных модусов коммуникации, организованного действия и т.д. — фактически, физиологическая конституция нейрофизиологических процессов играет здесь роль аффорданса. Помимо прочего, необходимость введения такого различия косвенно подтверждается отмеченными многими исследователями и комментаторами трудностями в определении понятия эмоции, которые обусловлены тем, что в феномене эмоций соединяются разнородные — нейрофизиологические, социальные и культурные процессы, и способствуют разрешению этих трудностей.

### 3.2.6 Катектические механизмы культуры и их базовые валентности

Сформулированные принципы открывают перспективы изучения конкретных катектических механизмов: по-видимому, многообразие способов культурного «энергизирования» человеческого действия чрезвычайно широко. В этой работе я могу лишь сделать первый шаг и, опираясь на предыдущие разработки в теории сакрального, выделить два наиболее общих класса таких процессов.

Две базовые валентности катексиса, которые, с точки зрения их ролей в структурировании культуры отвечают тривиальному логическому различению «позитивного» и «негативного», сформированы двумя базовыми модусами катектических процессов: пиетическим и трансгрессивным [264]. Пиетический модус представлен всеми теми процессами, в которых эмоциональное притяжение проистекает из конформного следования предписаниям и сценариям, заданным существующими культурными структурами. В работах Дюркгейма и его последователей эта валентность представлена большинством позитивных обрядов [266], [267]. Она широко распространена в социальной жизни, и связана с тем, что некий влиятельный символ, бинарная оппозиция или иная культурная структура может вызывать воодушевление и подобные интенсивные эмоции — то есть транслировать свою символическую мощь в область социальных действий и

---

<sup>85</sup> Например, конституция и композиция конкретных эмоций, которые Дж. Тёрнер и его последователи выводят из «смешивания» неких первичных эмоций в ходе эволюции — то есть развитие таких эмоций, которые в наибольшей степени пригодны для фасилитации социальной интеграции (например, стыд — эффективное средство социального контроля) [237], [238]. Другие исследователи делают акцент на культурной специфичности эмоций, но и в этом случае эмоции в той же мере видятся как вспомогательные средства культурных паттернов и/или социальных процессов (см., например, [263]).

взаимодействий. Типичными примерами тут могут быть власть сакральных символов или пиетет перед национальным флагом, которые способны не только вызывать сильную эмоциональную реакцию, но и мобилизовать энергичное действие.

Трансгрессивный модус катектических процессов состоит в эмоциональном притяжении или отталкивании, проявляющихся в разнообразных анти-структурных формах символического действия: пересечения, разрушения, размывания, оспаривания, формирования неопределённости и двойственности и других видов нарушения освящённых обычаем, правом или иным социальным консенсусом символических границ [267], [268], [269], [270]. В свою очередь, порождаемый трансгрессией «диссонанс» способен формировать или укреплять новый символический порядок. Парадигмальным примером является Холокост, сверхмасштабная трансгрессия, породившая новый культурный порядок «этики после Холокоста» и масштабные политические изменения в мире [271]. Однако широчайший спектр культурных процессов, в основе которых лежит трансгрессия, простирается от приведенных в пример событий планетарного масштаба до микро-структур лингвистических и когнитивных процессов. К примеру, изыскания Поля Рикёра позволяют заключить, что трансгрессия лежит в основе метафоры как базового механизма языка и мышления [272], [273], [274]. На самом общем уровне эти два механизма в совокупности объясняют колоссальную часть самых разнообразных культурных процессов.

Оба модуса характеризуются социально-индуцированными эмоциями и таким образом участвуют в формировании, укреплении и изменении культурных смыслов. Эмоции, таким образом, являются «плотью и кровью» культуры, они «энактивно» создают и воссоздают её. Обратим внимание на то, что теория катектических механизмов рассматривает их как базисные, то есть возникающие и продолжающие свое существование в обществах любой сложности и любой политической организации. Это значит, что формирование социетальных общностей старого типа совершенно неосновательно было положено Парсонсом прямо на фундамент основных осей ориентации действия. Не всякий нормативизм и тем более не всякая аффективная общность имеют отношение к существованию пространственно-репрессивного членения территорий, без которого нет государства. Государство — и здесь Парсонс шел прямо по стопам Макса Вебера — обладает монополией на применение легитимного физического насилия. Именно благодаря этому он сохраняет порядок внутри границ определенной географической области. У Парсонса место государства занимает политическая система, а место насилия — власть как посредник в коммуникациях, требующих, в крайнем случае, физического принуждения, то есть возможности буквально добраться до тела гражданина. Здесь-то и возникает напряжение: если власть как посредник может быть *использована* любыми подсистемами,

то производиться она может только в легальной системе политики. Иначе говоря, только полицейская власть государства — законная власть. Но полицейский может прийти куда угодно, если надо принудить физически, в любую систему. Между тем, другие системы держатся на деньгах, на приверженности к ценностям, на способности влиять, а не заставлять. Между тем, в фундаменте у него лежит действие, ориентированное когнитивно, катектически или ценностно. Для насилия здесь нет места. Иначе говоря, в одном случае «из плоти и крови» составляется культура как катектический механизм аффекта, а в другом случае — полиция как полицейский механизм властного принуждения, для которого в области действия вообще нет опоры. Так провисает не только власть, так провисает вся система государственного насилия. Очевидно, что при уменьшении роли государства именно насилие, власть, полицию, так сказать, сдувает ветром культуры. Сетевые общности способны развязать и связать аффекты, но они лишены возможности законным образом добраться до тел своих участников, что решительным образом модифицирует их формат, как и саму идею «плоти и крови». Что теоретики, обнадеженные таким развитием, не видят, как именно поэтому нелегальное насилие захлестывает освобожденные (defund the police!) от полиции города, а война как состояние международной жизни становится просто-напросто непонятной для социологии, показывает, сколько проблем еще предстоит решить теоретикам и практикам.

Мы показали это выше на примере эстетического отношения к возвышенному. Мы можем теперь снова вернуться к «эстезису», но уже через рассмотрение частного случая: аффективных сообществ вкуса.

### **3.3 Функционирование аффективной онлайн-общности, возникшей на основании содержащего моральную компоненту события**

В социальных науках общности выделяются на пространственных основаниях [276], на основании вовлеченности в социальные отношения [106] или на основании наличия специфических символов, разделяемых членами общности [277]. Многообразие подходов к описанию общностей указывает, главным образом, на обширность поводов для объединения людей, начиная от организации разрешения общей проблемы и заканчивая общим интересом. С течением времени и развитием медиа как посредника в коммуникации пространственный аспект общности ослабевает. Рассуждая об индивидуализирующем влиянии модернити, З. Бауман отмечает тенденцию к сокращению срока жизни сообществ: появлению множества краткосрочных взамен постоянных, фрагментацию вовлеченности [278]. Примером такой трансформации могут быть аффективные общности.

Действительно, развитие медиа способствовало снятию необходимости пространственного соприсутствия для участия в коммуникации и дало возможность

пребывать в нескольких виртуальных пространствах одновременно<sup>86</sup>. Погружение в виртуальную среду увеличивает доступный к восприятию объем информации и совокупность пользователей, с которыми можно вступить в коммуникацию. Вместе с этим возрастает количество поводов для объединения, возникают новые поводы, на которые можно переключиться. Вероятно, развитие медиа и, в частности, интернета, способствует распространению возникающих на краткий период времени и быстро распадающихся сообществ, участники которых объединены вокруг переживания единичного события, вызвавшего у них яркую, но краткосрочную реакцию.

События из жизни публичных персон может быть типичным поводом для возникновения общественного резонанса и, как следствие, спровоцировать возникновение аффективной общности вовлеченных в обсуждение этого события людей. Какая-то часть взаимодействий по поводу таких событий имеет место в социальных медиа, что позволяет пользователям влиться в обсуждение вне зависимости от их пространственного размещения. В данной работе предлагается рассмотреть применимость интерпретации коммуникации пользователей социальных медиа в отношении морально нагруженного события как примера ситуативного онлайн-общности.

### 3.3.1 Содержащее моральную компоненту событие как повод для возникновения аффективной общности

Не каждое событие способно вызвать достаточно выраженную эмоциональную реакцию, чтобы спровоцировать появление общности. Эмоциональную реакцию и обсуждение скорее вызовут неоднозначные события, чем обыденные. Критерий неоднозначности события — возможность наблюдателями обнаружить в нем моральную компоненту. Обнаружение в событии содержания, которое можно интерпретировать в терминах морали, что может быть основанием инициирования обсуждения — критики или выражения согласия, это зависит от того, разделяют участники общности взгляды на мораль или имеют противоречащие представления.

Выделяют два взгляда на мораль: моральный объективизм, последователи которого полагают, что на моральные вопросы можно дать однозначно верный ответ, и моральный релятивизм, последователи которого считают вопросы морали относительными [279]. Помимо того, что обыватели обычно при вынесении моральных суждений придерживаются объективистских позиций [280], было показано, что даже те, кто делает релятивистские моральные суждения, знают о том, какими должны быть конвенциональные объективистские ответы [281]. Преобладание объективистского взгляда на мораль говорит

---

<sup>86</sup> О сохраняющемся значении и модификациях пространства см. следующий параграф.

о том, что относительно событий, содержащих проблематичную компоненту, обычно возникают моральные оценки, воспринимаемые как однозначные, при этом их справедливость или адекватность может быть поставлена под сомнение другими и, соответственно, вызывать активное критическое обсуждение.

Существует представление, что моральные суждения строятся на основании моральных оценок [282], которые, в свою очередь, связаны с эмоциями, которые оценивающий испытывает относительно ситуации [283]. Так, выбор участника ситуации, которому наблюдатель будет симпатизировать, может зависеть от восприятия в координатах агентности/пациентности и степени причиненного вреда [284]. Участник, который воспринимается как наименее агентный и которому был нанесен наибольший вред, скорее вызовет сочувствие. Субъективная значимость обсуждаемого вопроса влияет на стратегию морального суждения: чем важнее проблема, тем больше вероятность стремления оправдать свою первичную моральную интуицию по сравнению с попыткой подойти к вынесению суждения объективно [285].

Согласно теории моральных оснований, моральное суждение может базироваться на наборе из пяти дихотомий: забота/вред, справедливость/обман, лояльность/предательство, власть/подчинение, святость/деградация [286]. От того, какие из перечисленных оснований воспринимаются оценщиком как значимые, будет зависеть моральное суждение о ситуации, а несоответствие моральных оснований также может стать точкой напряжения, стимулирующей к обсуждению проблемы.

### 3.3.2 Эмпирическая иллюстрация: обсуждение развода публичных персон

Анализ пользовательской активности в социальных медиа может рассматриваться как вторичное наблюдение, при этом соответствие поведения онлайн и офлайн даже при соблюдении ряда оговорок о специфическом способе общения в сети не столь очевидно. Так, например, в случае анонимности пользователя его онлайн-идентичность как фактор, влияющий на поведение в сети, опирается на совокупность оснований, а не исчерпывается офлайн-идентичностью, что позволяет говорить об отличиях стилей поведения онлайн и офлайн [287]. Было показано, что различные комбинации анонимности и невидимости собеседника, а также невидимости и отсутствия зрительного контакта влияют на яркость выражения эмоций от первого лица при ведении онлайн-дискуссии [288]. Понимая, что результаты исследования Lapidot-Lefler и коллег требуют уточнения, следует отметить, что YouTube позволяет пользователям сохранить анонимность для других пользователей, а также полностью исключает физическую видимость и зрительный контакт комментаторов. Перечисленное делает коммуникативную ситуацию на YouTube существенно отличающейся от офлайн-взаимодействия. Так, для онлайн-коммуникации характерны:

асинхронность и протяженность во времени; трансграничность как следствие нивелирования значения пространственного размещения участников взаимодействия; потенциальная анонимность и отсутствие зрительного контакта с другими пользователями; расширенные по сравнению с офлайн-коммуникацией возможности для информационного обмена.

Рассматриваемые в работе комментарии оставлены пользователями под видео, в которых обсуждается развод блогеров Юлика и Даши после месяца брака. Расширяя контекст, следует уточнить, что заключению брака предшествовали шестилетние отношения, а поводом для развода стала измена одного из партнеров — Юлика. Ввиду публичности участников событий развод привлек внимание и комментаторов, и создателей контента на YouTube. Вследствие широкой репрезентации события в медиа возникло публичное обсуждение: этой теме посвящались видеоролики, в комментариях к которым пользователи делились мнениями о случившемся.

### 3.3.3 Отбор эмпирических данных

Для анализа были отобраны пять наиболее просматриваемых видео по запросу «юлик развод» на YouTube (см. Приложение А). Рассматривались наиболее длинные ветки комментариев, релевантных теме. Выбор комментариев обусловлен предположением о том, что за большим количеством ответов в ветке может скрываться дискуссия, а не только отрывочные суждения, что косвенно может свидетельствовать о значимости темы, затронутой автором исходного комментария. Другим важным основанием для отбора комментариев было наличие в ветке диалога или дискуссии между пользователями в формате ответов на предыдущие сообщения. Предполагается, что ответ на комментарий призывает к обоснованию предъявленного морального суждения, что представляет основной интерес в рамках поставленных перед данным текстом задач.

Содержание отобранных веток комментариев анализировалось по двум основаниям: характер взаимодействия с другими комментаторами и содержательное наполнение комментария. В результате была составлена результирующая таблица, которая позволила составить представление о наличии или отсутствии черт общности в высказываниях комментаторов в отношении друг друга и обсуждаемой темы (см. Приложение А).

### 3.3.4 Характер взаимодействия в комментариях

Наиболее значимым отличием общности от, например, аналитически составленной группы, состоит в наличии взаимодействия между его участниками. Ограничения YouTube как платформы таковы, что письменная коммуникация является единственным способом взаимодействия между пользователями. Формальным индикатором вступления пользователей в коммуникацию друг с другом выступает возможность обратиться



непосредственно к пользователю, отметив его ник значком “@”, существует также и содержательный индикатор вступления в коммуникацию — комментарий пользователя продолжает заданную предыдущими комментаторами тему, вносит в нее дополнения.

Комментаторы, собравшиеся для обсуждения развода блогеров, главным образом, коммуницируют между собой: 88% всех рассмотренных комментариев содержат ответ другим пользователям или как-либо дополняют сказанное предыдущими комментаторами, 12% комментариев начинают новую тему в рамках ветки комментариев (см. Приложение А, Таблица 2). Приведенная закономерность прослеживается не только при обобщении всей собранной информации, но и в каждом рассмотренном случае по отдельности: коммуникация двух и более пользователей преобладает в комментариях под каждым видео (см. Приложение А, Таблицы 3-7). Наименьший уровень взаимодействия зафиксирован в отобранных комментариях под видео №2 (Приложение А, Таблица 4), взаимодействие между пользователями составляет 75% комментариев, наибольшая доля комментариев со взаимодействием под видео №5 – 97% (Приложение А, Таблица 7).

Помимо взаимодействия на то, что комментаторы, обсуждающие этот развод, составляют общность, указывает пересечение пользователей в комментариях под видео разных авторов на тему развода (Рисунок 1). В комментариях к видео №1 (Приложение А, Таблица 3) пользователь с ником Janna Now отсылает других комментаторов к видео №4 (Приложение А, Таблица 6), и еще 8 пользователей поддерживают этот комментарий лайком, что можно интерпретировать как знакомство оставивших реакцию с упоминаемым в комментарии видео.

Janna Now 1 месяц назад

Психолог, который озвучил мысль про то, что Юлий бросил именно подписчиц, это Лина Дианова, если интересно, посмотри у нее на эту тему ролик, довольно занимательная мысль

👍 8 🗨️ ОТВЕТИТЬ

*Рисунок 1 — Ссылка на видео другого автора по данной тематике*

Принадлежность комментаторов к сообществу тех, кому небезразличны действующие лица события, подтверждается еще и статусом обсуждаемых персон. Пользователи обсуждают развод видеоблогеров – публичных людей, вокруг которых сложились фанатские (и антифанатские) общности.

### 3.3.5 Агенты аффективной общности онлайн

Поскольку аффективные общности возникают вокруг события, способного вызвать достаточно яркую эмоциональную реакцию для того, чтобы на этом основании возникло социальное взаимодействие, то, говоря об агентах, стоит учитывать исходное событие. Аффективная общность берет начало от непосредственных участников события. Тем не

менее, самого по себе события недостаточно, важный вклад в формирование характера взаимодействия участников аффективной общности вносит репрезентация события в медиа, в данном случае — видео YouTube-блогеров, касающиеся развода Юлика и Даши.

Агенты репрезентации — те, кто создает эти видео, не обязательно являются участниками аффективной общности (но могут быть ими, если вступят в обсуждение в комментариях наряду с другими пользователями), их вклад состоит в том, что они создают пространство для существования общности посредством репрезентации события в медиа. Непосредственными участниками аффективной общности являются пользователи, вступившие в обсуждение друг с другом события в комментариях под видео, в котором оно обсуждается.

Традиционно фанатские общности ассоциируют с продуктами медиа, в частности, телевидения как наиболее доступного и распространенного средства передачи визуальной информации [289], однако, по мере трансформации медиaprостранства и приспособления экономики к новым условиям, концепция фанатских сообществ расширяется. Группы фанатов обнаруживаются в связи с брендами [290]: начинают различать “традиционные” и “расширительные” фанатские общности. Фанаты не просто потребляют медиаконтент, они во многом влияют на образ своего фэндома и определяют производимые в его границах контент: во-первых, сами производят контент, наполняя фэндом фанатским творчеством, во-вторых, создавая определенный образ фанатского общности своими действиями, они влияют на восприятие фэндома посторонними, в-третьих, давая обратную связь, они в ряде случаев напрямую влияют на контент, который будет производиться авторами исходного продукта, вокруг которого сформировалась фанатская общность [291]. Примерами последней формы влияния может быть внесение изменений разработчиками игры во внешность главных героев по причине многочисленных жалоб поклонников<sup>87</sup> или постоянное взаимодействие видеоблогеров со своей аудиторией посредством призыва написать что-то в комментариях, реакция на обратную связь от аудитории, изменение производимого контента в соответствии с ними.

Понятие «фанат» или «поклонник» с трудом поддается определению по причине своей комплексности. К группе фанатов можно отнести и тех, кто увлекается конкретной книгой или автором, и тех, кому нравится определенный вид спорта, достаточно развернуто эта проблема описана в работе *Fans and Fan Cultures* [292]. В частности, применительно к фанатским общностям в социальных медиа в книге артикулируется проблема различения

---

<sup>87</sup> BioWare обновила модели Скотта и Сары Райдер из *Mass Effect Andromeda*. Shazoo.ru, 19 февраля 2017 г. URL: <https://shazoo.ru/2017/02/19/49155/bioware-obnovila-modeli-skotta-i-sary-rajder-iz-mass-effect-andromeda>

фанатов, подписчиков и тех, кому просто нравится подобный контент. Вероятно, эмоциональная вовлеченность и вовлеченность в терминах идентификации — это факторы, отличающие фанатство от простого потребления контента. Можно предположить, что фанатов отличает готовность демонстрировать свою приверженность фэндому в публичном пространстве посредством производства контента, посредством публичного поведения или иными способами.

Уместно ли использование понятия «фанатские общности» применительно к видеоблогерам? Если воспринимать видеоблогеров как производителей медиаконтента, то можно говорить о возникновении поклонников этого контента по аналогии с поклонниками книг или фильмов. В случае лайфстайл блогеров (тех, кто в производимом медиаконтенте показывает свою жизнь или иными способами является главным участником своих видео), то возможно возникновение фанатского общности самой персоны по аналогии с фанатскими общностями актеров, музыкантов или других публичных личностей. Таким образом, всех, кто смотрит видеоблогеров, можно условно разделить на аудиторию как более широкую и пассивную часть людей, потребляющих контент блогеров, и фанатов — наиболее активную в публичном пространстве часть.

Поскольку оба участника развода — видеоблогеры, в комментариях имеет место столкновение двух аудиторий: лояльной бывшему супругу и бывшей супруге. Очевидно, что, если комментаторы посмотрели видеоролик и включились в обсуждение ситуации, ее непосредственные участники им известны и, вероятно, небезразличны. Осведомленность о событиях из жизни обсуждаемых персон нередко проявляется в упоминании тех или иных фактов из их творчества в процессе обсуждения (Рисунок 2) или отсылок на контент участников событий в других социальных медиа (Рисунок 3).

OmnNomDom 1 месяц назад

Без хейта, но история про то, что он спустя 3 года уйти хотел не фейк. У Даши в ролике каком-то было, что он хотел уйти, но через время они решили вместе остаться. Она сказала что это была фаза 3 лет, у неё даже какое-то научное название есть

👍 29 🗨️ ОТВЕТИТЬ

Maya Moore 1 месяц назад

У Даши был стрим 3 года назад как раз на тему того, что они чуть не расстались. Так что вот как раз в этом интервью он сказал правду. А вообще сложно отследить сразу, когда прошли чувства действительно, поэтому сука и не надо давать 300 интервью))))

👍 37 🗨️ ОТВЕТИТЬ

*Рисунок 2 — Пользователи аргументируют свою позицию, ссылаясь на знание творчества участницы конфликта*

Кристина Каюмова 2 месяца назад

@karina romanova да, это так, но просто со своей стороны скажу, что это странно, потому что то, что на видео в кружочке мне совсем не показалось дружеским, но да, это только мое виденье ситуации и попытки порассуждать логически. Для меня странно считать поцелуй предательством, а потом самой идти под определение этого предательства, не важно с кем, но опять же это только мое виденье ситуации

👍 4 🗨️ ОТВЕТИТЬ

*Рисунок 3 — Пользовательница подтверждает свою приверженность фанатскому сообществу Даши, указывая на то, что потребляет ее контент и в других социальных медиа (Telegram)*

Поскольку в обсуждаемую ситуацию вовлечены публичные персоны, подписчики и, в наибольшей степени, фанаты которых состоят с ними в парасоциальных отношениях, в качестве важного фактора, влияющего на то, чью сторону примет комментатор, может быть групповой отбор. Воздействие этого фактора может проявляться в том, что подписчики Юлика с большей вероятностью будут на его стороне в интерпретации события, подписчики Даши — на ее. Действительно, в комментариях под видео на канале Даши чаще встречается поддержка, в отношении которой не делаются попытки обоснования такой позиции комментатора, чем на каналах авторов, не принимавших участие в событиях. В целом, именно под этим видео доля комментариев, содержащих осуждение кого-либо из участников события наиболее низка, она составляет 31% (Приложение А, Таблица 4).

kakka eri 2 месяца назад

Даша, я знаю, что ты этого не увидишь, но я, как и многие, хочу тебя поддержать и сказать, что ты лучшая и не заслуживаешь этого дерьма. Мне жаль, что я никак не могу тебе помочь

👍 13 тыс. 🗨️ ОТВЕТИТЬ

▲ 30 ОТВЕТОВ

MaSharpshooter \* 2 месяца назад

Мама наша, мы с тобой, держись, мы всегда готовы помочь

👍 112 🗨️ ОТВЕТИТЬ

Veronika Chxartishvili 2 месяца назад

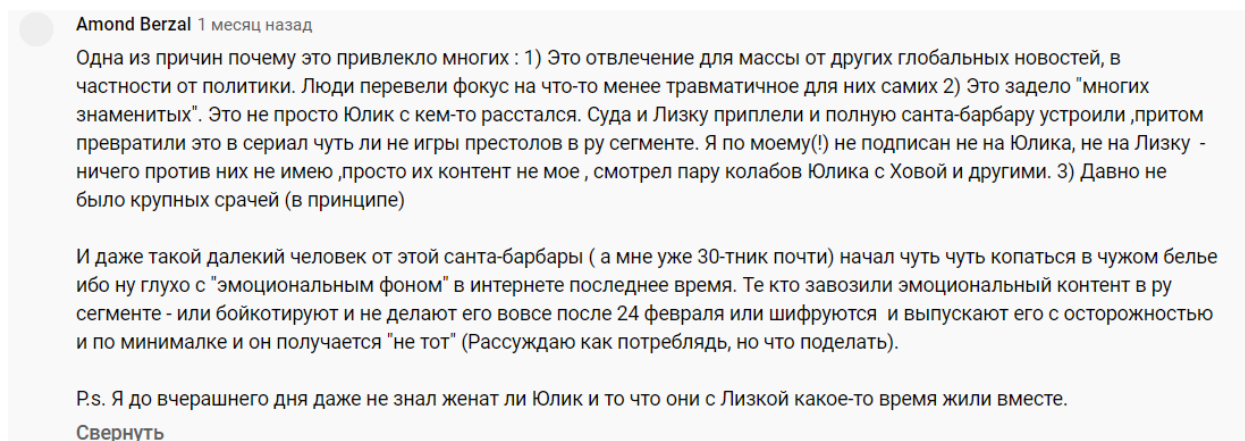
Мармарис упала в моих глазах я от неё отписалась, Даша мы с тобой! ❤️

👍 118 🗨️ ОТВЕТИТЬ

*Рисунок 4 — Пример безусловной поддержки Даши в комментариях под видео не ее YouTube канале.*

На двух сторонах конфликта дробность фанатских сообществ, к которым могут принадлежать комментаторы, не исчерпывается. Поскольку авторами большей части видео, комментарии под которыми взяты в рассмотрение, являются не участники развода, а другие блогеры со своей аудиторией, интерес этих людей к просмотру видео может быть связан не с обсуждаемой темой, а с приверженностью к контенту блогера, который это обсуждает (Рисунок 5). Такие пользователи обнаруживают видео на тему развода в рекомендациях как

контент стороннего блогера, за творчеством которого они следят, и, вероятно, реже вовлекаются в обсуждение развода в комментариях, чем те, кто больше знает об участниках конфликта и является частью их фанатских сообществ.



*Рисунок 5 — Пользователь, не входящий в фанатские общности блогеров-участников ситуации, рефлексирует о причинах своего интереса к обсуждаемой теме*

Рассматриваемое ситуативное общность складывается, главным образом, из представителей фанатских сообществ участников события и представителей фанатских сообществ агентов репрезентации этого события. Перечисленные аудитории могут пересекаться, и этот случай, вероятно, обуславливает большую вовлеченность в коммуникацию с другими комментаторами, чем случай, когда пользователи не относятся ни к одному из перечисленных фанатских сообществ, тогда мотивация участвовать в обсуждении низка.

Возникает вопрос — можно ли считать объединение людей для обсуждения события в комментариях под видео на тему этого события отдельным ситуативным общностью, возникшим на основании аффективной реакции на интерпретируемое в терминах морали событие? С одной стороны, в обсуждение входят представители разных сообществ, поэтому подгруппой фанатского общности кого-либо из участников ситуации такое объединение комментаторов назвать нельзя. С другой стороны, общность, по Мертону, определяют такие критерии, как: взаимодействие между его участниками, осознание участниками себя как части общности и подтверждение членства с точки зрения других людей — идентификация с общностью [293]. В случае рассматриваемого примера выполнение критерия идентификации не очевидно. Более того, неясно, можно ли считать общностью нечто, основанное на столь краткосрочном взаимодействии.

3.3.6 Достаточность идентификации комментаторов со стороной конфликта как критерия отнесения рассматриваемой совокупности в качестве общности

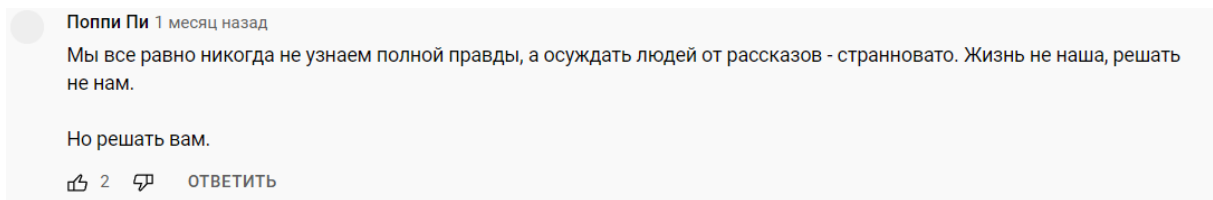
Признание себя частью общности его участниками — главное, что отличает общность от аналитически сконструированной группы. Идентичность — это отнесение

себя индивидом к группе или сообществу. Внешняя идентификация — возможность посторонними (не-членами общности) признать в ком-то члена этого общности. Оба критерия указывают на то, что участники коммуникативной ситуации осведомлены о существовании общности, имеют представление о том, какие люди в нем состоят, и как их можно отличить от остальных. Анализ комментариев в значительной мере ограничивает возможности выявления групповой идентичности, поскольку исследователь ограничен тем, что пользователь написал в комментарии. Тем не менее, существует ряд косвенных свидетельств того, что комментаторы составляют подмножество аудитории блогеров, обладающее специфическими характеристиками общности.

Во-первых, комментарии оставляют далеко не все пользователи, которые посмотрели видео. В каждом из рассмотренных видеороликов доля комментариев не превышает 1% от количества просмотров (Приложение А, Таблица 8). Те, кто оставляет комментарии, вероятно, наиболее вовлечены в обсуждаемую тему, имеют мнение и желание начать обсуждение или вступить в инициированную ранее коммуникацию. Идентификация с ситуацией, в отношении которой возникло обсуждение и, как следствие, аффективная общность, является основной мотивацией для вступления в коммуникацию с другими участниками.

Не каждая ситуация может стать поводом для возникновения аффективной общности. Обыденное или ожидаемое событие не может вызвать яркий эмоциональный отклик, оно воспринимается как должное, поэтому не имеет потенциала к стимулированию обсуждения, что, в свою очередь, делает невозможным возникновение аффективной общности по этому поводу. Подходящими для возникновения аффективной общности видятся события, которые воспринимаются как содержащие моральную компоненту — интерпретируемый с точки зрения морали сюжет, в отношении которого можно формулировать, выражать и обмениваться оценками.

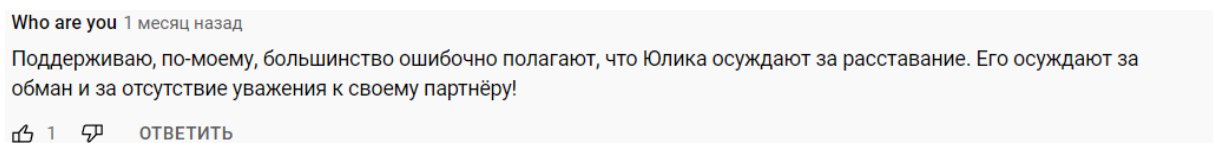
Не все пользователи оставляют комментарии, но из тех, кто все же вступил в обсуждение развода, некоторые (Рисунок 5) ставят под сомнение моральную допустимость самого этого обсуждения, что дополнительно указывает на очевидность наличия морального содержания самой ситуации. Как только моральная составляющая ситуации становится очевидна наблюдателю, происходит моральная оценка, затем — решение, выносить ее в публичное пространство или оставить при себе.



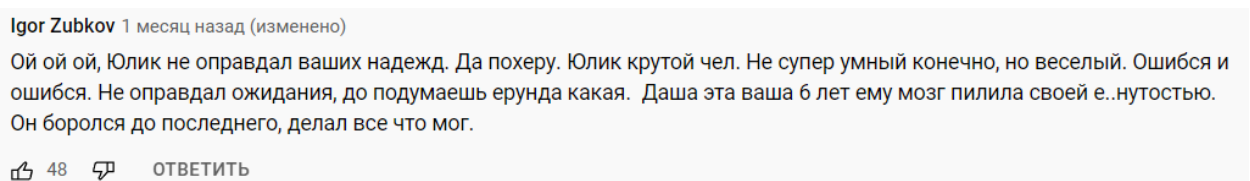
*Рисунок 6 — Обоснование недопустимости моральной оценки со встроенной моральной оценкой*

На Рисунке 6 видно, как выбор лексики выдает отношение комментатора к ситуации — слово «осуждать» указывает на то, что в ситуации есть пострадавшая и виновная стороны, что комментатор уже имеет оценку ситуации и принял сторону конфликта, однако, предлагает воздержаться от обсуждения вопроса в категориях морали. Моральная нагрузка ситуации при этом не ставится под сомнение.

Моральная интерпретируемость развода вследствие измены очевидна наблюдателям, что делает ситуацию подходящей для того, чтобы вокруг нее сформировалось аффективное сообщество. С позиции моральных оснований измена со значительной долей уверенности может мыслиться в рамках оснований справедливость/обман или забота/вред — предполагается, что дальнейшая коммуникация участников сообщества будет строиться вокруг этих сюжетов. Кроме того, не составляет труда выделить морального агента и морального пациента ситуации, что позволяет идентифицироваться с ситуацией и, как следствие, вовлечься в обсуждение. Интересно, что при однозначности приписывания разводу статуса морально нагруженного события, восприятие наблюдателями его участников может варьироваться, что ожидаемо в ситуации относительной равнозначности участников с позиции агентности/пациентности (Рисунок 7, 8).



*Рисунок 7 — Обоснование моральной агентности инициатора развода и моральной пациентности партнера*



*Рисунок 8 — Обоснование моральной агентности партнера и моральной пациентности инициатора развода*

Идентификации с ситуацией, помимо наделения участника агентностью/пациентностью и, соответственно, направление симпатии, может служить

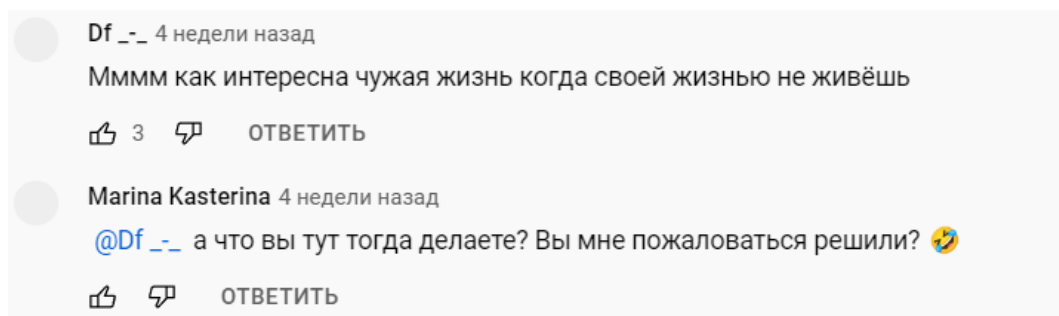
наличие у комментатора опыта, релевантного опыту одной или другой стороны участников события или обсуждения (Рисунок 9). Идентификация с ситуацией через опыт упрощает процесс моральной оценки по сравнению с ситуациями, нереалистичными для комментатора, предоставляет готовые оценки — быстрее возникает мнение, которым можно поделиться с другими членами общности. Кроме того, вероятно, наличие релевантного опыта делает комментатора более чувствительным к восприятию моральной составляющей ситуации, что также способствует вовлечению в обсуждение.

KsEnla SaVa 1 месяц назад

Я прекрасно понимала позицию Юлика в их расставании, ведь у меня был подобный опыт первых отношений, которые ты вроде и хочешь закончить, но какой-то явной причины не было и ты искал в себе какие-то изъяны, а попытки закончить их, скатывались в слёзы, извинения, в отговорки по типу: "я не знаю, что я чувствую". Но его позиция неправильна в том (для меня), что он сначала месяц общался с человеком к которому имел любовный интерес и поцеловался, не разведясь для начала с Дашей. А его дальнейшие действия просто отвратительны, особенно вскрывшиеся детали его отношений с некоторыми девушками и то, что он даже не извиняется за них, а высмеивает.

*Рисунок 9 — Признание в наличии релевантного опыта*

Некоторые пользователи напрямую отмечают, что догадываются о существовании группы людей, вовлеченных в обсуждение развода. На Рисунке 10 видно, как пользователь Df\_- своим комментарием артикулирует критерий, на основании которого человек "извне" может отнести пользователя к аффективному сообществу пользователей, возникшего вокруг развода Юлика и Даши. Критерий тавтологичный, однако точно указывающий на то, что пользователь является членом данной аффективной общности — содержательное участие в обсуждении развода, поддержание разговора и обмен оценками по теме.



*Рисунок 10 — Пользователь Df\_-\_ определяет критерий внешнего отнесения к сообществу*

Помимо внешнего критерия принадлежности, пользователям очевиден и внутренний — то основание, которое делает возможным разграничение тех, кто состоит в сообществе, и тех, кто в нем не состоит. На Рисунке 11 пользователь однозначно разграничивает «своих» — тех, кто принадлежит группе (те, кому «интересно» обсуждать развод) и «чужих», не принадлежащим к сообществу (те «умные», которым «это не интересно»).



Ника Радужная 1 месяц назад

@Airis Dail тогда что ты делаешь здесь, если тебе, умному, это не интересно? 🤔

👍 17 🗨️ ОТВЕТИТЬ

*Рисунок 11 — Пользователь подтверждает внутренний критерий принадлежности к сообществу*

Более того, пользователи, состоящие в аффективном сообществе, идентифицируются друг с другом и демонстрируют солидарность. На Рисунке 12 отображено развитие обсуждения с Рисунка 11. В диалог между пользователями Marina Kadterina и Df\_- вступает Паллада Афина. Этот пользователь встает на сторону Marina Kadterina и поддерживает внутренний критерий принадлежности к сообществу — оба пользователя принадлежат к обсуждающим развод. Выражая поддержку другому члену общности, они демонстрируют солидарность и при этом разграничивают «своих» и «чужих». И то, и другое указывает на восприятие друг другом пользователей, вовлеченных в обсуждение развода, как часть некоторой общности.

Паллада Афина 1 месяц назад

@Airis Dail да нет, вполне логичный вопрос) Вы что, на все кликаете, что у вас в рекомендациях попадается? Сами же зашли, сами же начали читать комментарии и ещё делаете вид, что я не я, хата не моя, и мне вообще все это неинтересно

👍 11 🗨️ ОТВЕТИТЬ

Airis Dail 1 месяц назад (изменено)

@Паллада Афина а ты думаешь, все кто кликнул, ипать как интересуются лизжкой какой то и юликом?))) Я раньше была подписана на этот канал. Энивей, а че тебя так ком мой задел? Фанатка лизжки или еще кого?

👍 6 🗨️ ОТВЕТИТЬ

*Рисунок 12 — Уточнение границ между “своими” и “чужими”*

Итак, в комментариях можно обнаружить прямые или косвенные указания все три ключевые характеристики общности по Мертону: взаимодействие, внутренние критерии идентификации и внешние критерии идентификации. Возможность обнаружения этих характеристик указывает на существовании общности «в моменте», но не на его устойчивость или срок существования. Напротив, аффективные общности, поскольку они возникают в связи с вызывающими эмоциональный отклик событиями, вероятно, тоже кратковременны.

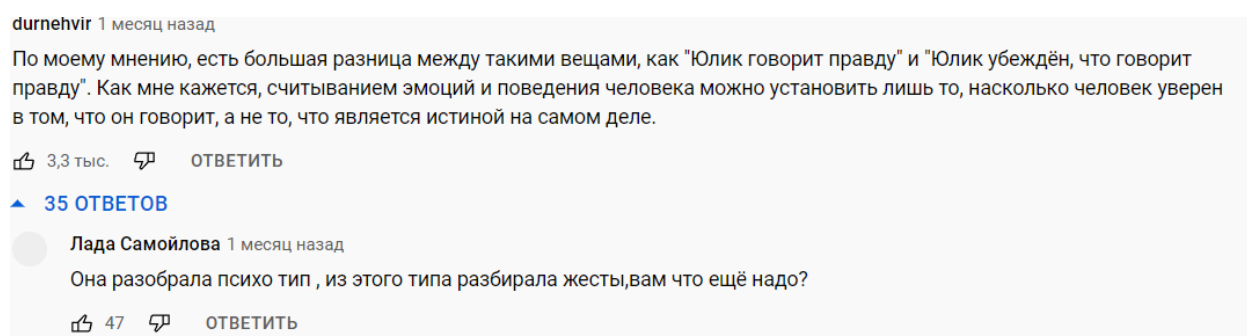
### 3.3.7 Длительность функционирования аффективной онлайн-общности

Подходя к вопросу срока существования аффективной онлайн-общности, можно обнаружить напряжение между темпоральными характеристиками его основных составляющих: аффективности и онлайн как пространства для существования. С одной стороны, для онлайн-коммуникации характерна асинхронность, отложенность во времени: ответ на каждое новое сообщение может прийти через сколь угодно долгий промежуток времени, который позволит поддержать вовлеченность в коммуникацию и технические

возможности платформы, на которой коммуникация имеет место. С другой стороны, аффективный характер, лежащий в основе мотивации к взаимодействию, должен накладывать ограничения на срок существования общности.

Интерпретацию темпоральной компоненты существования аффективной онлайн-общности усложняют технические ограничения платформы YouTube, предоставляющей данные о дате создания комментария укрупненно по неделям, если с момента их публикации прошла неделя и более, что не позволяет достичь необходимой точности на изучаемом примере, поскольку сбор данных проходил не сразу после возникновения общности. Тем не менее, даже агрегированные данные о времени позволяют дать предварительную оценку темпоральности функционирования аффективной общности.

Сама жизнь виртуальной аффективной общности в рассматриваемом случае протекает в ветках комментариев под видео на YouTube. На Рисунках 13-16 запечатлены основные этапы жизни ветки комментариев: от старта до полного затухания. Ветка появляется, когда пользователь оставляет комментарий под видео, не отвечающий ни на какие другие комментарии, например, на Рисунке 13 комментарий пользователя *durnehvir* — исходный комментарий для ветки. Платформа дает возможность пользователям отвечать на этот комментарий, дополнительно комментировать его, продолжать мысль — вступать во взаимодействие с автором исходного комментария и призывать к обсуждению других участников общности. В частности, на Рисунке 13 пользователь Лада Самойлова написал первое сообщение в «теле» ветки комментариев, вступив в коммуникацию с инициатором ветки и тоже став инициатором обсуждения, но уже в формате ветки комментариев, а не в разрозненных «единичных» комментариях.

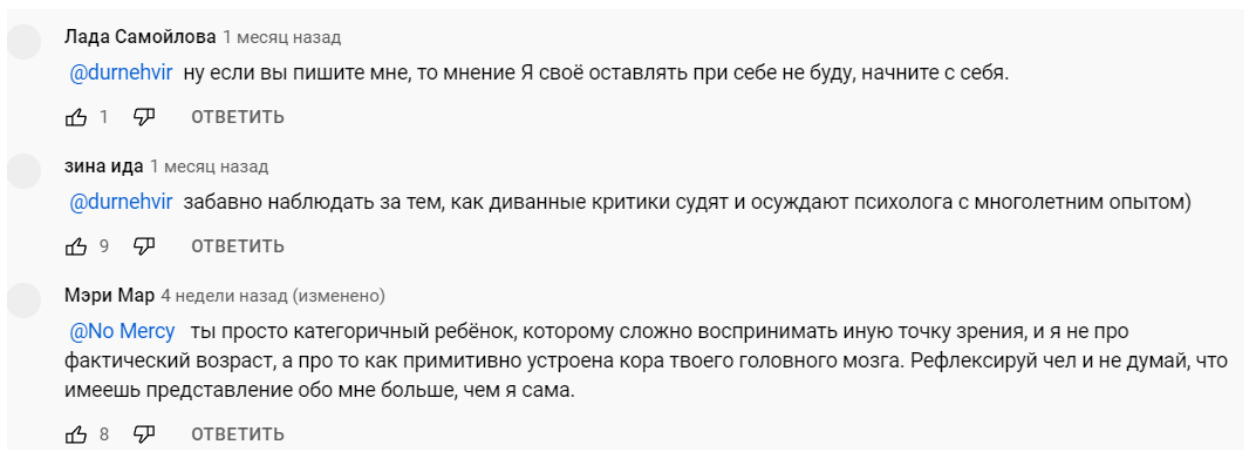


*Рисунок 13 — Начало ветки комментариев*

Аффективная общность «живет» в ветках комментариев, в которых независимо друг от друга ведется обсуждение волнующей членов общности ситуации. Параллельные сюжеты могут обсуждаться и в рамках одной ветки. Структурно функционирование общности в пространстве веток комментариев под видео на YouTube можно сравнить с домом, в котором «собрались» пользователи. Ветки комментариев — это комнаты, в которых группы членов общности ведут друг с другом диалоги. Специфика онлайн-

коммуникации состоит в том, что любой комментатор может подряд ответить на несколько сообщений, относящихся к разным линиям обсуждения в рамках одной ветки, как если бы, находясь в комнате, он одновременно участвовал в нескольких беседах, это позволяет асинхронность онлайн-коммуникации. Продолжая сравнение, разные ветки комментариев — разные комнаты, темы разговоров, которые в них ведутся, могут различаться или быть аналогичными, они также могут вовсе не относиться к событию, для обсуждения которого члены общности «собрались» в этом пространстве. При этом, аналогично, один пользователь может параллельно вести обсуждение в разных комнатах.

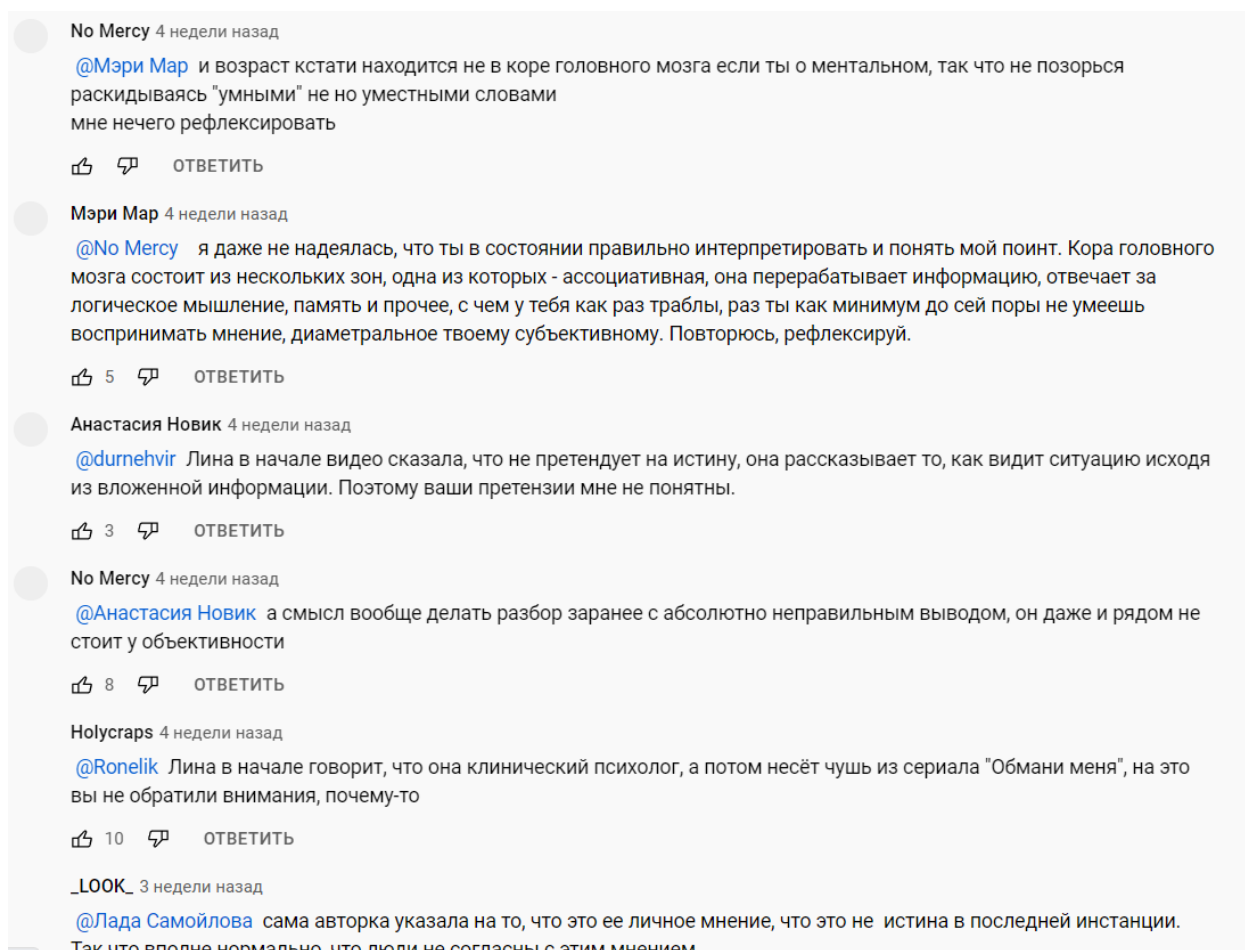
На Рисунке 14 пользователи Лада Самойлова, зина ида и Мэри Мар отвечают пользователю, который создал ветку. Если Лада Самойлова и зина ида включились в обсуждение достаточно быстро (месяц назад — более точно определить время создания комментария не позволяет платформа), то пользователь Мэри Мар инициировал взаимодействие и автором исходного комментария ощутимо позже (между комментариями пользователей *durnehvir* и Мэри Мар прошло, по меньшей мере, два дня). Тем не менее позднее вступление в обсуждение не помешало пользователю Мэри Мар быть включенным во взаимодействие других членов общности — на сообщение этого пользователя отреагировал включившийся в обсуждение примерно в то же время пользователь *No Mercy* (Рисунок 15).



*Рисунок 14 — Протяженность онлайн-коммуникации во времени*

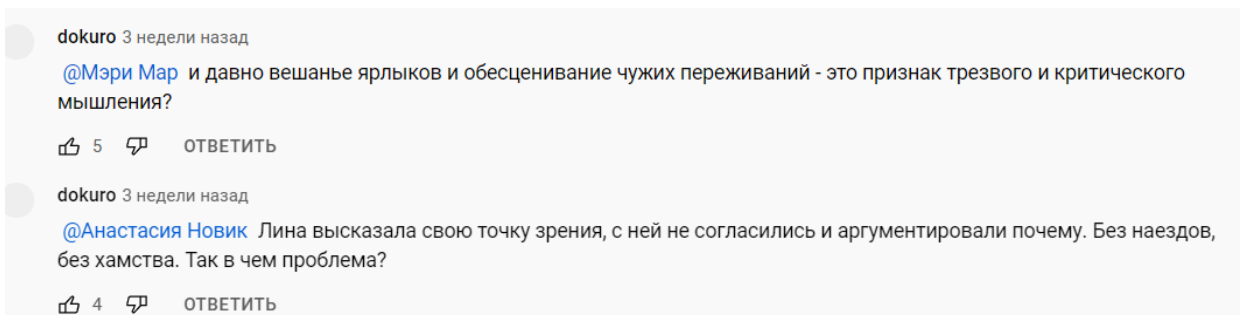
Взаимодействие в форме диалога, когда два пользователя по очереди обмениваются репликами-комментариями — распространенный, но не доминирующий и не единственный способ организации взаимодействия в аффективном онлайн-сообществе. Хотя диалоги и встречаются (Рисунок 15), чаще недавно включившиеся в обсуждение пользователи читают обсуждение их предшественников и отправляют комментарии на сообщения, которые те адресовали другим пользователям (Рисунок 15, 16). Затем, возможно, если пользователь, на комментарий которого ответили, в достаточной степени идентифицирован с событием, возвращается и отвечает на комментарий — вступает в предложенную ему коммуникацию.

В противном случае комментарий или становится очередным в цепочке “запоздалых” ответов.



*Рисунок 15 — Включение нового пользователя в обсуждение более чем через неделю после публикации стартового сообщения*


В какой-то момент в ветке все же перестают появляться новые комментарии. Это происходит, когда аффект в отношении ситуации исчезает, а вместе с ним разрушается основание, которое мотивирует бывших участников аффективной общности. Для рассматриваемой на Рисунках 13-16 ветки срок «жизни» составил, по меньшей мере, девять дней (Рисунок 16). Пользователь докиго прокомментировал ответы пользователей Мэри Мар и Анастасия Новик, включившихся в обсуждение на начальном этапе существования ветки, но ответа так и не получил, в то время как за неделю до этого момента пользователь Мэри Мар (Рисунок 15) активно взаимодействовал с другими участниками общности. Соответственно, для Мэри Мар срок вовлеченности в аффективную общность тех, кто обсуждает развод Юлика и Даши, составил не более недели.




*Рисунок 16 — Попытка включения нового пользователя в обсуждение, оставшаяся без ответа*

Окончательным индикатором распада аффективной онлайн-общности видится прекращение «зарождения» новых веток комментариев, что говорит об исчерпании интереса потребителей контента агентов репрезентации события к обсуждению события. Событие больше не вызывает аффективной реакции, перестает восприниматься как интересное или важное для обсуждения, и мнение новых комментаторов не способствует продолжению взаимодействия.

Даже спустя три или четыре месяца после публикации видеороликов пользователи продолжают оставлять под ним комментарии, однако они не встречают сколько-нибудь значимой реакции других пользователей (Приложение А, Таблица 9). Наиболее новые комментарии не находят каких-либо маркеров взаимодействия: количество ответов на них не превышает одного. Очевидно, одного ответа недостаточно для формирования полноценной ветки — запрос на взаимодействие произошел, но не получил подтверждения, сила аффекта в отношении события к этому моменту уже угасла, событие забылось. Другой, более пассивный способ взаимодействия между пользователями — выражение одобрения комментария лайком, в новых комментариях также встречается значительно реже, чем когда обсуждение еще было актуально: на приведенной в Приложении А Таблице 9 наиболее популярный новый комментарий получил 8 лайков, при этом не вызвал обсуждения, в то время как наиболее популярные комментарии под этим видео, когда аффективная общность еще было функционально, собрали значительно больше одобрения других пользователей (Рисунок 17).

 **iin mrkr** 4 месяца назад  
Даша, мы все с тобой, знай, что ты не одна  
👍 2,1 тыс. 💬 Ответить  
▼ 6 ответов

 **Nastia Harina** 3 месяца назад  
Я плакала, когда смотрела эту свадьбу. Так нежно и чувственно. И так быстро всё закончилось  
👍 1,9 тыс. 💬 Ответить  
▼ 2 ответа

*Рисунок 17 — Наиболее популярные комментарии под Видео №2 (скриншот сделан 14.11.2022 г.)*

Обращаясь к Рисунку 17, отдельно следует отметить, что длительность существования аффективной общности превышает длительность существования ветки комментариев. Ранее на примере обсуждения под другим видео было показано, что срок жизни ветки комментариев составил приблизительно неделю с момента публикации первого комментария в ветке. Между наиболее популярными комментариями, зафиксированными на Рисунке 17, прошел приблизительно месяц. К моменту публикации второго комментария видео было доступно в течение двух месяцев, а событие, относительно которого возникло аффективное общность, произошло за месяц до публикации комментария — видео о свадьбе, развод случился через месяц после свадьбы, но, поскольку это видео содержательно связано с произошедшим, под ним возникло обсуждение развода.

Срок жизни аффективной общности складывается из возникающих и отмирающих с угасающей интенсивностью веток комментариев, в которых и происходит взаимодействие, определяющее общность. Аффективное онлайн-общность предстает не группой с неизменным, «забетонированным» составом, а потоком из все новых и новых пользователей, вступающих в обсуждение ситуации, вызвавшей у них яркую эмоциональную реакцию, и покидающих его, как только эмоциональный накал снизился настолько, что не смог обеспечивать вовлеченность во взаимодействие с другими членами общности.

Итак, с течением времени интенсивность обсуждения угасает: новые пользователи реже включаются в обсуждение в ветках комментариев, затем реже оставляют «единичные» комментарии, которые могли бы породить ветку, когда вовлеченность в обсуждение события была достаточно сильна, но с ее ослаблением исчезает и то, что лежало в основе функционирования аффективной общности. Виртуальный характер взаимодействия, по-видимому, «продлевает» жизнь аффективной общности за счет того, что онлайн-коммуникация носит асинхронный, протяженный во времени характер, обсуждение подобного события офлайн едва ли просуществовало столь же долго и не могло бы иметь

столь же массовый характер. Массовость участников аффективной общности является, с одной стороны, следствием трансграничности как черты онлайн-коммуникации, с другой стороны, обусловлена возможностью обсуждать одно и то же событие под множеством видео и во множестве веток комментариев, что позволяет найти свое обсуждение большему количеству участников.

### 3.3.8 Содержание взаимодействия внутри аффективной общности

Составив общее представление о структуре взаимодействия в аффективном сообществе, можно перейти к рассмотрению его содержательного наполнения. В целом, тональность обсуждения негативная. Подавляющее большинство комментариев (61%, см. Приложение А, Таблица 2) в рассмотренных ветках содержит критику высказываний предыдущих комментаторов. К вступлению в коммуникацию пользователей мотивирует возникновение эмоциональной реакции на высказывание предыдущих комментаторов: несогласие, что приводит к публикации критического комментария и, реже, согласие, которое мотивирует сделать соответствующий ответный комментарий (Рисунок 18).

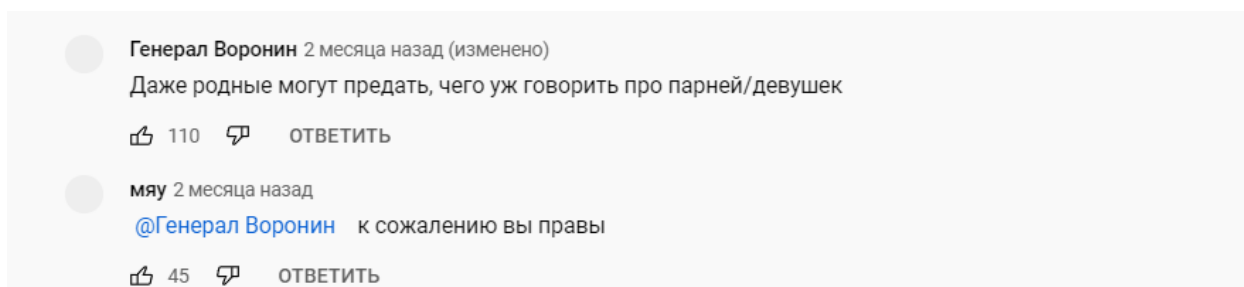


Рисунок 18 — Выражение согласия с предыдущим комментарием

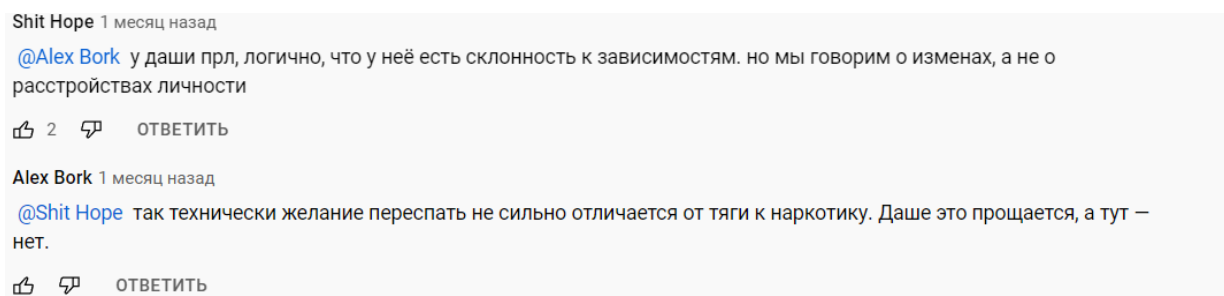
Соотношение комментариев с согласием и с критикой указывает также на то, что пользователи чаще выбирают альтернативные способы выразить согласие с комментарием — оставить лайк. На Рисунке 18 наглядно отражено, что высказывание, которое получило 110 лайков, сопровождается лишь одним комментарием, выражающим одобрение. Лайкнув этот одобрительный комментарий, еще 45 пользователей выразили свое одобрение. Нетрудно заметить, что платформа дает пользователям возможность аналогичным образом выражать неодобрение — оставлять «дизлайк». Тем не менее, участники обсуждения пользуются этой возможностью значительно реже, чем возможностью поставить лайк, поскольку статистику негативных реакций платформа YouTube скрывает, что делает использование этого инструмента бесполезным для осуществления взаимодействия (Рисунок 17, 18). Таким образом, помимо содержания темы и эмоционального отклика на высказывания других участников общности, на настроение взаимодействия в случае онлайн коммуникации влияет и платформа, на которой происходит коммуникация.



Помимо отношения к высказываниям других участников общности в содержательную сторону взаимодействия в аффективном онлайн-сообществе входит моральная оценка, которую участники дают обсуждаемой ситуации. Распределение оценок ситуации поддерживает утверждение о в целом негативной тональности обсуждения: половина всех комментариев содержит осуждение поведения непосредственных участников события, в то время как поддержка демонстрируется в 25% отобранных комментариях (Приложение А, Таблица 2).

Предъявление и обоснование моральных суждений относительно обсуждаемой ситуации составляют значительную часть взаимодействия в рассматриваемом аффективном сообществе — в 75% комментариев можно обнаружить моральное содержание в форме осуждения или поддержки участников. Обоснование морального суждения требует восприятия контекста как благоприятствующего вынесению морального суждения, а также наличию моральной оценки. Для того, чтобы возникла моральная оценка, ситуация должна быть интерпретирована как имеющая моральную составляющую. В рассматриваемом случае ситуация воспринимается как морально нагруженная, поскольку, как было показано выше, без труда определяются моральный агент и пациент, однако наделение участника агентностью или пациентностью может зависеть от симпатии к личности участника или наличия релевантного опыта.

Когда моральная оценка совершена и моральное суждение артикулировано, комментатора могут призвать к его обоснованию — вступить с ним во взаимодействие. Обоснование может быть предъявлено и на этапе вынесения морального суждения, например, в ответ на комментарии других участников общности. Склонность комментатора к моральному релятивизму или объективизму разделяет принципиально разные стратегии обоснования моральной оценки. На Рисунке 19 можно видеть столкновение релятивистского и объективистского подходов:



*Рисунок 19 — Столкновение релятивистского и объективистского восприятия морали*

Shit Hope, отвечая пользователю Alex Bork, аргументирует свою оценку релятивистски: осуждение или оправдание поступка зависит от контекста, в который погружен участник. Такой подход предполагает, что при вынесении морального суждения



необходимо учитывать неопределенно продолжительный ряд факторов, которые могли бы повлиять на поведение участников ситуации. В качестве фактора, влияющего на моральное суждение, может выступать и контекст самого комментатора, так, на Рисунке 9 автор комментария в скобках оговаривает, что позиция Юлика неправильна именно для него или нее. Относительность морали, таким образом, двумерна: с одной стороны, на моральное суждение влияет контекст обсуждаемого события, с другой – контекст того, кто выносит суждение.

Ответ пользователя Alex Bork строится на объективистском взгляде на мораль: в каждой моральной ситуации есть критерий, позволяющий дать однозначную оценку участникам. В приведенном примере в качестве такого критерия избирается «физиологичность» потребности, удовлетворение которой привело к возникновению моральной ситуации. Основанием для оценки могут быть не только непреодолимые обстоятельства, но и нормы и ценности: на Рисунке 20 комментатор обосновывает оценку, ссылаясь на разделяемую, в его понимании, большинством норму эмпатии к близким.

Lee Right 1 месяц назад

"если я изменил жене, это не значит что я ее разлюбил, это просто физиология" - мне кажется, что человек, который даже не задумался о чувствах своего партнёра после измены никогда и не любил вовсе.

👍 6 тыс. 🗨 ОТВЕТИТЬ

*Рисунок 20 — Использование ссылки на абсолютные ценности при обосновании морального суждения с объективистских позиций*

Восприятие морального суждения как объективного или относительного определяет то, какая логика обоснования будет убедительна комментатору. Одни будут ссылаться на преодоление неодобряемым участником какой-то черты, и сам факт этого преодоления будет оправдывать приемлемость осуждения, другие будут рассматривать, как совокупность факторов повлияла на принятие решения, приведшего к моральной ситуации. Разделение несопадающих взглядов на мораль является поводом для возникновения несогласия между комментаторами, что является наиболее значимым мотиватором к вступлению в обсуждение ситуации, поскольку большинство комментариев содержат выражение несогласия.

Еще одним фактором, провоцирующим обсуждение внутри аффективной общности, может быть чувствительность к моральным основаниям разного типа. И объективистские, и релятивистские обоснования могут быть аргументированы со ссылкой на моральные основания. В приведенном на Рисунке 21 случае измена, ставшая причиной развода, интерпретируется как обман, то есть, нарушение морального основания справедливость/обман, что делает вынесенную оценку в отношении обманщика оправданной.

Inna Vovkanich 1 месяц назад

Вот вот..плюс это обман как ни крути..человек чувствует себя часто и преланым и одураченными

👍 78 🗨️ ОТВЕТИТЬ

*Рисунок 21 — Отнесение ситуации к моральной, аргументированное нарушением основания справедливость/обман*

Среди участников рассматриваемого аффективной общности распространено обоснование суждения на моральном основании забота/вред. Отношения и брак рассматриваются (Рисунок 22) как обязательства по заботе, в то время как разрыв отношений — как нанесение вреда партнеру. Соответственно, такой способ рассуждения оправдывает негативную оценку партнера, который инициировал расставание — нанес вред. Даже если участники общности разделяют взгляд на мораль, все еще остается место для возникновения яркой эмоциональной реакции несогласия на высказывания друг друга в случае, если для обоснования морального суждения использовалось основание, к которому читающий недостаточно чувствительный.

ZzituKK 1 месяц назад

Когда человек положил на тебя все свои проблемы, начиная от финансовых и в плоть до ментальных, сложно просто уйти. Ей было "удобно" с ним и если что-то шло не так как ей нравится, Даша сразу уходила в истерику, и как тут бросить человека, когда можно сказать он у тебя на попечительстве как несамостоятельный ребёнок?

👍 20 🗨️ ОТВЕТИТЬ

*Рисунок 22 — Отнесение ситуации к моральной, аргументированное нарушением основания справедливость/обман*

Тогда как основу взаимодействия в аффективном сообществе вызывает негативно окрашенное обсуждение ситуации или споры комментаторов между собой, поддержку пользователи чаще выражают символически через инструменты интерфейса платформы, а не артикулируя согласие в комментариях. Получается, что платформа может оказывать формирующее влияние на проходящую на ней коммуникацию, поощряя к выражению в комментариях негативной реакции, и к невербальному выражению позитивной.

Поддерживать функционирование аффективной общности за счет постоянной поддержки эмоциональной вовлеченности в обсуждение способно несовпадение взглядов на мораль и различия в чувствительности к используемым для объяснения оценки морального основания. И то, и другое приводит к возникновению яркой — как правило, негативной — эмоциональной реакции на комментарии, и способствует возникновению дискуссии в ветке.

### 3.3.9 Заключение: общее представление о функционировании аффективной онлайн-общности

Подводя итоги написанному выше, можно обозначить ряд важных характеристик аффективной общности. Аффективная общность — это общность «в моменте». Оно быстро

распадается, не создает крепких эмоциональных связей между своими участниками и не способствует формированию устойчивой идентичности. Напротив, внутри аффективной общности доминирует напряженное, конфликтное взаимодействие.

Основной целью участия в аффективном сообществе является канализация возникшей эмоциональной реакции на интересующее событие, и, как только эмоциональная реакция угасает, исчезает и мотивация продолжать взаимодействие. Аффективное онлайн-общество предоставляет ряд возможностей для совладания с эмоциями, которые может испытывать вовлеченный наблюдатель репрезентации морально нагруженного события: выразить свою моральную оценку ситуации; подтвердить легитимность своей оценки посредством солидаризации с другими участниками общности, разделяющими схожее мнение; снизить напряжение через конфронтацию с участниками общности, имеющими противоположный взгляд на ситуацию; разделить свои переживания с другими людьми, не менее вовлеченными в обсуждаемое событие.

На Рисунке 23 представлена попытка обобщения функционирования аффективной онлайн-общности в формате схемы: от события, которое привело к зарождению общности, до его распада.

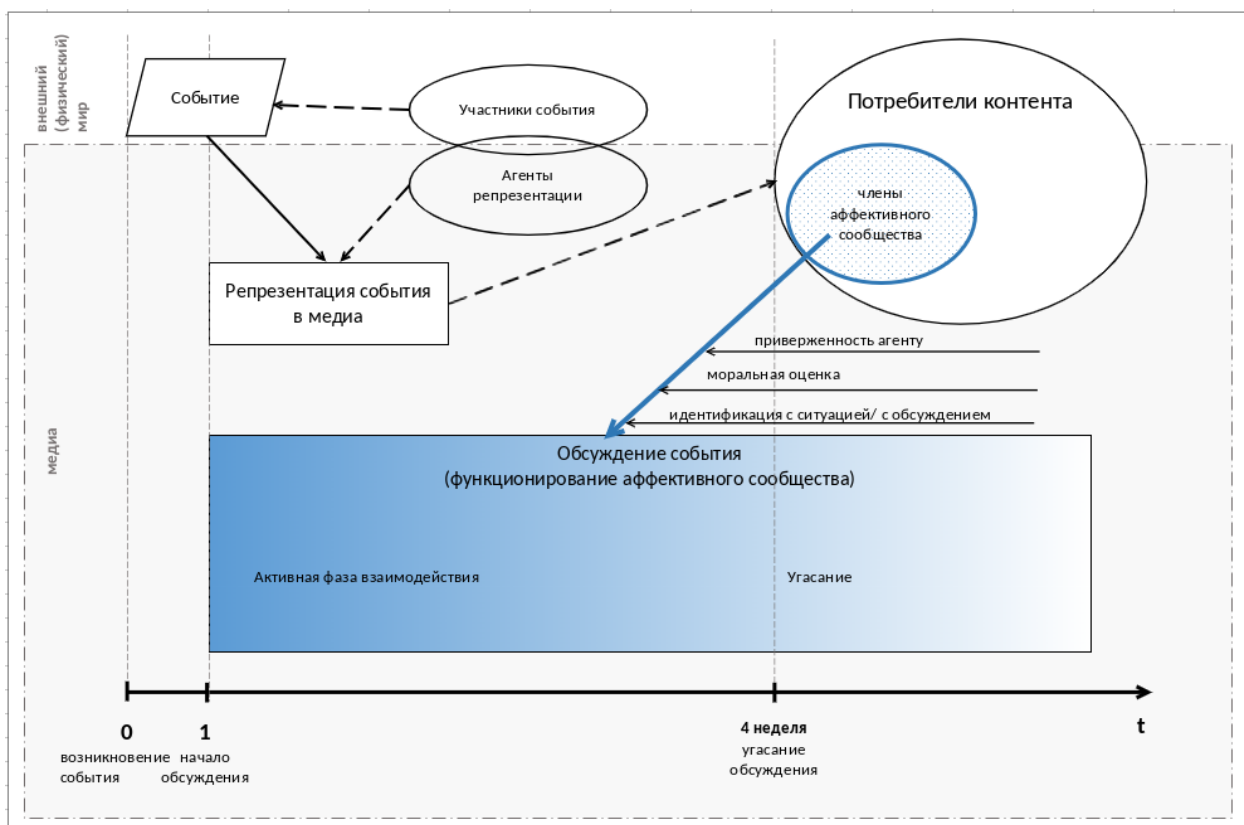


Рисунок 23 — Схема функционирования аффективной онлайн-общности

Несмотря на то, что функционирование аффективной онлайн-общности имеет место в пространстве социальных медиа, точкой отсчета его существования является содержащее моральную компоненту событие в офлайн или онлайн пространстве. В рассматриваемом

случае событие, положившее начало аффективному сообществу, произошло в офлайне, однако его участники — видеоблогеры — активные агенты как онлайн, так и офлайн.

Следующим этапом и необходимым условием для возникновения аффективной общности является его репрезентация в медиапространстве. В случае развода Юлика и Даши репрезентация проводилась на платформе YouTube силой других видеоблогеров — агентов репрезентации, активно выражавших в своих видео мнение о нашумевшем событии. Комментарии под этими видео стали пространством функционирования аффективной общности: одновременно под разными видео о разводе Юлика и Даши в разных ветках комментариев происходило взаимодействие пользователей, обсуждавших событие и его репрезентацию автором видео.

Потенциальными участниками обсуждения видятся потребители контента непосредственных участников событий или агентов репрезентации, члены их фанатских сообществ. При этом фактически в обсуждении участвует лишь часть потребителей контента — те, кто в наибольшей степени идентифицирован с событием.

Когда событие произошло, получило репрезентацию в медиа, платформу для обсуждения и аудиторию, из которой выделилась группа, которая станет основой аффективной общности, общность начинает жить. Функционирование аффективной общности состоит во взаимодействии его участников в комментариях под материалами, репрезентирующими события. В основном, обсуждение состоит из критических замечаний комментаторов друг другу и вынесению моральных оценок участникам события.

Вынесение моральной оценки начинается с определения события как содержащего моральную компоненту. В случае драматичного развода критерий вреда и, соответственно, поиск виновной и пострадавшей стороны — морального агента и морального пациента — проявил себя как достаточное основание для интерпретации события в терминах морали. Выбор стороны в конфликте зависит от возможности идентификации с кем-либо из участников посредством обладания релевантным ситуации опытом или под влиянием механизмов группового отбора в случае принадлежности к фанатским общностям. Выбор стороны подразумевает восприятия одного участника как пострадавшего, а другого — как обидчика, взгляды оценивающих могут расходиться, как было продемонстрировано на данном примере.

Конфликтному обсуждению способствуют как особенности YouTube как пространства коммуникации, так и представления участников общности о характере морали и чувствительность к моральным основаниям. Выбор способа обоснования можно интерпретировать в ключе восприятия моральной оценки как объективной или

относительной, а наполнение аргументации обоснования моральной оценки может быть рассмотрено с позиции моральных оснований.

Для аффективных сообществ характерна угасающая динамика взаимодействия. Наиболее активно обсуждение, когда репрезентация события была сделана незадолго после того, как событие произошло, и чем больше времени прошло с момента возникновения события, тем менее интенсивно взаимодействие участников общности.

Существование аффективной общности краткосрочно ввиду скоротечности переживания эмоции — аффекта недостаточно для обеспечения длительной вовлеченности участников в обсуждение события. При этом аффективная общность сохраняет свое существование дольше, чем его составные элементы — ветки комментариев под отдельными видео, поскольку виртуальная коммуникация происходит независимо под разными видео. Протяженность во времени и асинхронность, специфичная для онлайн-коммуникации, также способствует продлению функционирования аффективной онлайн-общности по сравнению с тем, если бы оно имело место офлайн. Последнее, что влияет на длительность существования аффективной онлайн-общности — постоянное обновление его участников за счет новых пользователей, просмотревших видео или прочитавших комментарии, и вступивших в обсуждение.

Пользователи, инициировавшие дискуссию, вовсе не обязательно будут участвовать в ней на протяжении всего существования ветки комментариев. Обсуждение «подхватывают» новые участники общности и так, по цепочке, растягивается взаимодействие. У этого «растяжения» есть свои пределы: новые пользователи оставляют комментарии под видео даже спустя четыре месяца, когда событие утратило актуальность, и предсказуемо их комментарии не встречают реакцию других пользователей — ситуация исчерпала свои возможности для вовлечения пользователей в обсуждение, аффективная онлайн-общность перестало функционировать.

3.4 Понятие гетеротопичной среды и экспериментирование с ней как с условием устойчивого нецеленаправленного действия

#### 3.4.1 От социальной экологии к новой урбанистике

В предыдущем параграфе мы отмечали ослабление пространственных параметров образования общностей. Эта идея — замещение «контейнера» субстратом, в котором могут образоваться сложные сети и виртуальные общности — пронизывает так или иначе все наше исследование. Однако существуют и остаются важными традиционные для социологии пространственные ареалы образования общностей и всей социальной жизни. Это города. Однако города, их пространства также претерпевают изменения. Город — это не просто территория, здания и дороги. Город есть место городской общины, место образования и

поддержания солидарности. Однако таков город, каким он приходит из глубины веков. Современный большой город и выглядит иначе, и проблемы у него другие, и социальное действие в нем устроено по-другому. Однако из всех традиционно принимаемых во внимание пространств образования общностей только город сохранил определенные черты, позволяющие по-прежнему трактовать его как нечто устойчивое и определенное. Ниже будет показано, как совместить эти две противоположных интуиции и каким образом активный характер среды, о котором шла речь выше, дает о себе знать в социологическом описании города.

Пространство города (особенно — современного города) изначально было в центре внимания социальных исследователей как та естественная среда, в которой социальное во всем его многообразии проявляется с наибольшей очевидностью и четкостью. Можно сказать, что и социология как автономная наука берет свое начало в исследованиях (теоретических и эмпирических) городской среды, процессов, событий, *в ней* происходящих, социальных типов и моделей поведения, *в ней* формирующихся<sup>88</sup>. Социальные проблемы в основе своей — проблемы города, а современный город — естественная среда, в которой «цивилизация и социальный прогресс приобрели характер некоего контролируемого эксперимента» [295], с. 29. Город — это естественная среда обитания «социального», поскольку город — это мир, созданный человеком для своей — *человеческой* — жизни, созданный сообща с другими людьми, и поэтому именно эта среда и преобразовывает его, превращая в человека современного со всеми его характерными чертами: пересаженный в город человек как никогда ранее становится проблемой для общества и для самого себя.

Именно в этом смысле город стал для первых социологов «лабораторией», где создавался новый социальный тип — «человек современный», эмансипированный от власти традиций, с его анонимным индивидуализмом, приспособляющим его к жизни в толпе, и с его характерным городским беспокойством, вписывающим ритм его повседневной жизни в ритм жизни мегаполиса.

Преобразующая власть среды над человеком трактовалась в этой изначальной социологии пространства как принудительная сила «социального факта», внешнего по отношению к индивидуальному действующему, но в то же время и проявляющегося в совокупном человеческом действии. Отличающее человека от других живых существ свойство — разум, рефлексия — безусловно, связывалось со способностью «отражать» (рефлектировать) состояния среды; разум, по мысли Парка, — это, прежде всего

---

<sup>88</sup> См. об этом подробнее: [294].

инструмент для перемены мест, «это процесс, посредством которого мы... “принимаем решения”,.. посредством которого мы определяем направление нашего дальнейшего движения и локализуем в воображении цель, которую собираемся преследовать» [296], с. 53.

Способность перемещаться в пространстве, изменять местоположение и наблюдаемую картину стала первейшим условием формирования «тех ментальных способностей, которые более всего и характерны для человека, а именно — навык и привычка мыслить абстрактно» [296], с. 54, обобщать, проецировать в будущее, экстраполировать на другие ситуации. Именно социально-пространственная характеристика среды (а не субстратная, как в географическом детерминизме) и определяет самую природу общества. Общество состоит из индивидов, которые перемещаются независимо друг от друга, но при этом, меняя местоположение относительно друг друга, способны к коммуникации. Коммуникация, в свою очередь, скрепляет то «динамическое неравновесие», которое мы называем обществом. Социальная природа, таким образом, оказывается связанной непосредственно с пространственным порядком [297], а всякое социальное образование предполагает прежде всего организацию пространства (закрепление того или иного размещения), которая и стала основным предметом исследований первой социологической школы, вооруженной теорией «экологии человека» [298].

Идея «экологии человека» как основание исследовательского проекта в социологии и самой социологии как исследовательской науки опиралась на социальную философию «Социологии пространства» Зиммеля, с одной стороны, и на американскую социальную географию с ее идиографической конкретностью и романтикой фронта — с другой. Именно такого рода теоретически ориентированные исследования обеспечили особую креативность взгляда на городскую среду как на «живую», вечно изменчивую, подвижную составляющую естественно-социального континуума. В этом континууме происходит и социализация человеческой природы, ее обобществление, и формирование социального организма в целом, который состоит из индивидов, прежде всего способных к передвижению. Перемещение как конкуренция за пространство, приобретающее характер коллективного поведения, образует экологическую структуру общества, его пространственный порядок, обуславливающий ход и характер конкуренции на последующих уровнях социальной организации — политическом, экономическом и культурном, где пространственная конкуренция не устраняется, но контролируется.

Личная свобода отдельного человека также соотносится прежде всего со свободой передвижения как с основополагающим фактором социальности<sup>89</sup>. «Свобода» наряду с «размерами», «сложностью» и «скоростью» в экологии человека Парка представляется одной из важнейших характеристик общества. Что это за «свобода»? Во-первых, наиболее фундаментальная свобода, необходимая для существования любой формы жизни, превосходящей растительную, — свобода *передвижения*, позволяющая видеть и осваивать мир; во-вторых, свобода конкуренции *за место* в общей экономике; в-третьих, свобода конкуренции за место и статус в социальной иерархии; и, наконец, свобода самовыражения, где основными ее ограничителями выступают традиции, нормы. Очевидно, что в основе всего многообразия свободного проявления личности полагается ее освобождение от локалистских традиций.

Впоследствии попытки переосмыслить классическую социально-экологическую концепцию города шли в направлении социологизации и преодоления естественно-социального дуализма. Так, последователь Парка Луис Вирт [299], стремясь очистить теоретизирование городской среды от «эклектики», сконструировал «чисто социологическую» теорию городской жизни, где ее движущей силой и основным социальным процессом служит коммуникация, взаимодействие. Но до конца избавиться от экологизма ему не удалось: источником интенсификации коммуникаций и у Вирта по-прежнему выступает массовость городской жизни, т. е. скопление множества людей на ограниченной территории. Социальное обретает практический смысл лишь тогда, когда оно сводимо к пространственному; пространство доминирует в характеристике городской среды, а социальная экология становится наукой о наиболее общих формах проявления социальных процессов — о пространственно-временном измерении социального. «Понимание экологического процесса, — писал один из последователей Парка Р. Маккензи, — является основой для всех социальных наук, так как социальные и политические институты имеют пространственную основу, появляются и существуют в соответствии с изменяющимися условиями, в ходе перемещения и конкуренции» [300]. Исследования города во все большей степени оказываются ориентированными не на мелиористско-реформаторские задачи, но на формально-методологические. Разнообразные картины конфигураций и локализаций социальных агрегатов, конструируемые с помощью специальных экологических методов вроде социального картографирования, естественного зонирования, различного рода комбинирования социальных переменных с пространственными стали основным вкладом социально-экологического метода в

---

<sup>89</sup> О свободе как прежде всего свободе пространственного перемещения см. предыдущую главу.



эмпирическую социологию. Но изначально интриговавшие классиков причинные связи социальных организмов со средой их обитания и жизнеобеспечения, выраженные в предельно абстрактной форме — в категории «пространства», — остались теперь на втором плане в новом варианте структурно-функциональной и пространственно-временной социальной экологии. На первый же план выступают то культурные детерминанты поселенческих структур, определяющие характер взаимодействия популяций со средой (социокультурная школа урбанистики [301]), то структура социального процесса в городе, в которой обозначается множество социальных подсистем и переменных (неортодоксальная социальная экология А. Хоули [302]), то механизм функционирования «социально-экологического комплекса», состоящего из популяции, среды, культуры и организации (функционализм Л. Шноре [303]). Социальная организация выступает основным агентом взаимодействия со средой, равно как и его главным результатом.

Функционалистский вариант социальной экологии, отстаивая ее дисциплинарную самостоятельность в рамках социологии, во многом способствовал и ее «социологизации», подчеркивая «реалистическую трактовку» социальной организации, значение «социальной среды»: социальная среда, как основополагающая система воздействий на человеческие популяции, практически замещает естественную.

Теперь функциональная социальная экология могла предоставить довольно обширные и детальные описания социальных организаций, но поскольку причины их развития и изменений помещались вовне — в среде, наделенной, в отличие от взаимодействующей с ней социальной организации, лишь одной функцией пространственного размещения этой организации, — то причинные связи между компонентами «комплекса»<sup>90</sup> не были обоснованы. Понятие же среды функциональная социальная экология фактически лишала качественной определенности и представляла ее крайне абстрактно — как совокупность главным образом ограничивающих условий вообще.

Креативные возможности среды, ее преобразующее воздействие на взаимодействующие с ней социальные единицы (сообщества, группы, индивидов) функциональная социальная экология, если и не отрицала, то в целом игнорировала.

Возрождение интереса именно к этой стороне исследований в современном городе и возвращение к классическому содержанию этого интереса можно наблюдать в современных теориях «нового урбанизма». Это направление урбанистики сформировалось под влиянием пост-структурализма, теорий не-репрезентации, теории комплексности и

---

<sup>90</sup>«Комплекс» — РОЕТ — составляли население (Population), социальная организация (Organization), окружающая среда (Environment) и технологии (Technology) [303].

ANT-теории. Город в этой новой интерпретации пронизывает собой все социальные отношения. «Город — везде и во всем», — провозглашают А. Амин и Н. Трифт [304], [305]. С точки зрения «нового урбанизма» современный город — это «гибридное», «пористое», «транс-локальное» образование, не место в пространстве, но «сайт», в котором пересекается множество сетей, более или менее протяженных и устойчивых во времени. Нечто подобное предвосхищал и Парк, когда представлял современный город скрещением культуры, экономики, цивилизации, где локальные и племенные культуры постоянно перемешиваясь, вскоре и вовсе исчезнут, где множество миров, пересекаясь, никогда полностью не взаимопроникают. Лучшим способом метафоризации этого гибридного существа можно считать «тело без органов», предложенное Ж. Делёзом и Ф. Гваттари [306], [307] вслед за А. Арто [308], [309]. Это своеобразная визуализация бесформенного, беспорядочного и нестратифицированного города, находящегося в постоянном процессе формации/деформации, «транзитивного номадического времени-пространства, которое не рассекает город ни на сегменты и вещи, ни на структуры и процесс» [310]. Современные «новые урбанисты» предпочитают не пользоваться организмической метафорой классиков, стремившихся с ее помощью подчеркнуть то обстоятельство, что город растет и развивается как живой организм, неподвластный исключительно рациональному планированию. Однако они все же предполагают в качестве его основных характеристик спонтанность, непредсказуемость развития и роста, бесполезность механистических и строго функционалистских схем описания.

Но возможно ли в таком случае говорить о *взаимодействии* с крайне изменчивой, не фиксируемой в более или менее устойчивых показателях городской средой? Каким образом такая «гибридная», «ризомная», «текучая» среда современного города взаимодействует со своими обитателями как с популяцией и с каждым отдельным ее членом? Каков может быть результат такого взаимодействия и какой тип «действующего» формирует (если формирует) эта среда? Благодаря каким именно своим качествам «среда» проявляется как *субъект* взаимодействия и способна направлять действия индивида внутри среды? Наконец, как возможно наблюдать такого рода воздействие и взаимодействие, если «значимые» действия (перформансы и практики) участников взаимодействия (т. е. собственно пространства городской среды и «действующего») не могут быть четко зафиксированы в той или иной форме, поскольку не поддаются строгому рациональному анализу, импровизированы или нерелексируемы, будучи доведены до автоматизма?

#### 3.4.2 Креативность среды

Классики полагали, что в городской среде многократно усиливаются и проявляются любые индивидуальные особенности человека, его пороки и добродетели, фантазии и

фобии, скрытые и не всегда ему самому понятные наклонности (см. например: [311], [312], [295]. Соглашаясь с этим, можно предположить, что городская жизнь современного мегаполиса, рассматриваемая в ее феноменальной целостности, проявляет и гипертрофирует также и качества городской пространственной среды — ее возможности воздействия на ее обитателей и взаимодействие с ними. Что позволяет говорить о таких возможностях? Прежде всего тот факт, что городская среда аккумулирует и объективирует совокупные (не всегда согласованные, рациональные, наблюдаемые) действия своих обитателей и является непреднамеренным (для каждого отдельного действующего), контингентным, эмерджентным, результатом общих действий, воспринимаемым в форме пространства-времени и объективно обуславливающим и направляющим дальнейшие действия. Городская среда и качество ее обитания складываются из множества повседневных, вполне намеренных, рациональных и нерациональных действий ее обитателей, наглядно и наблюдаемо представляя собой равнодействующую совокупного коллективного действия городских жителей, которую вполне можно охарактеризовать и как «конstellацию» (в социологическом смысле этого понятия). Такой взгляд на городскую среду вполне вписывается в традицию урбанистических исследований. Однако, при этом следует специально отметить *контрфинальную* природу такой конstellации, как «городская среда». Контрфинальность<sup>91</sup> — разновидность «обратного эффекта», который проявляется как результат (равнодействующая) целенаправленных, рациональных действий множества действующих индивидов, не согласующих свои действия между собой. Необходимым условием контрфинальности является массовость целенаправленного стандартизированного действия, когда каждому из действующих доступны одни и те же цели и в равной мере известны наиболее эффективные средства их достижения. Однако расчет эффективности действия по достижению цели оправдан для единичного случая, когда же такие действия совершаются неопределенным множеством действующих и вдобавок к этому — одновременно, то итогом совокупного (массового, коллективного) действия становится принципиальная недостижимость искомой цели и наиболее вероятным исходом является ситуация конфликта. При этом сложно просчитать заранее, когда именно, в какой конкретно момент времени наступит эффект контрфинальности, какое точно количество одновременно осуществляющих стандартизированное действие участников приведет к данной ситуации.

---

<sup>91</sup>«Контрфинальность» наряду с «субоптимальностью» рассматривается Ю. Элстером как проявление неоднозначности и «отложенной» во времени противоречивости социальных процессов. См.: [313].

Контрфинальность спонтанна, непредсказуема и зачастую неконтролируема. Массовость как необходимое условие контрфинальности является в то же время и естественным свойством среды, ее пространственной характеристикой; если эффект контрфинальности наступает при массовом использовании одних и тех же целей и одних и тех же средств их достижения, то среда (мегаполиса) обеспечивает определенную степень концентрации этой массы действующих на ограниченном пространстве. Рациональное действие отдельного действующего в условиях массового исполнения лишается своих преимуществ эффективности, превращаясь в свою противоположность — неэффективное действие (само действие по достижению цели, растраченное в массе, снижает шансы на достижение самой этой цели. Результатом такого совокупного действия является ситуация, которая не только не входила в намерения каждого отдельного участника этого действия (действий), но и противоречит их ожиданиям и целям.

Городская среда с ее массовостью аккумулирует такого рода контрфинальные эффекты, отложенные по времени, непредсказуемые и соединяющиеся в разного рода конstellляции. Городская среда современного мегаполиса — это своеобразный генератор контрфинальных эффектов, когда контрфинальность одной ситуации (в одном районе, в одной сфере деятельности, на одном административном уровне и т.д.) порождает контрфинальную ситуацию в смежных областях (по принципу цепной реакции). Уникальные для каждой среды контрфинальные ситуации составляют потенциал ее внешнего, принудительного воздействия на каждого отдельного действующего.

Восприятие такого воздействия среды предполагает реактивность как основную характеристику действия со стороны отдельного индивида, и в этом смысле можно говорить и о бихевиористских коннотациях «взаимодействия индивида и среды». Однако формально-абстрактное бихевиористское обозначение «среды» как совокупности ограничивающих условий достижения цели, требующих учета в расчетах эффективности и реакции в поведении, может быть дополнено «экологистским». Экологистское понятие среды представляет ее как особого рода пространственный порядок, аккумулирующий контрфинальные инварианты коллективного поведения в уникальную для данной конкретной среды конstellляцию.

В результате такого соединения «среда» приобретает собственно *субъектные* качества: она — не просто депозитарий материальных ресурсов или пространство размещения действующих в ней субъектов, но и независимое от отдельных действий воплощение их результирующей непредсказуемости (потенциальной опасности или благоприятствования), изменяющей как способ действия, цели действия, так и самое идентичность действующего. Субъектность среды принадлежит к разряду

«надындивидуальных» социальных фактов, способных оказывать принудительное воздействие на индивидов. Иными словами, теперь можно говорить, собственно, о *креативном* характере среды, ее способность порождать нечто новое. Уловить креативность среды вряд ли можно, если мыслить ее по аналогии с человеческой креативностью рефлексивно действующего. То «новое», что могло появиться только в конкретной среде (с ее плотностью размещения статичных и динамичных единиц, скоростью их движения, «конфигурацией феноменального поля»<sup>92</sup>) и во взаимодействии с ней, — не результат осуществления предварительного замысла (ни действующего, ни, разумеется, среды), но констелляция, порождающая то «большее, что не является простой суммой» действующих индивидов и отдельно взятых действий.

Как можно обозначить это «большее», в каких терминах? Рассуждение Мерло-Понти о том, как в понятиях науки фиксируются, объективируются феномены, как наука определяет «теоретическое состояние тел», «воссоздавая при помощи этих идеальных составляющих действительно наблюдавшиеся феномены»<sup>93</sup>, наводит на предположение о том, как в социальных науках могли сформироваться когнитивистские понятия субъекта и взаимодействия. Если «субъект» теоретически определяется как совокупность идеальных условий его возможности (среди которых обязательными считаются рефлексия, целеполагание или какая-то степень рациональности, присущие субъектам-действующим), то взаимодействие между такими субъектами-действующими предполагает среду как ресурс,местилище, условие, но не как активного посредника, воздействующего на ход самого взаимодействия в момент его протекания. Перефразируя Мерло-Понти, можно сказать, что, разрабатывая понятие среды, социальная наука не отдавала себе отчета в том, что ею движет предрассудок.

Очевидно, что спонтанность, нерегулярность, констелляционность проявления креативных характеристик среды не позволяют зафиксировать их в строгих однозначных понятиях; для этого пригодны, скорее, метафоры. (В таком случае «креативность» и «субъектность» среды также получают метафорическое описание.) Какого рода метафоры используются для описания (объяснения воздействий, прогнозирования изменений)

---

<sup>92</sup> Термин Мерло-Понти, обозначающий не тождественную внутреннему миру, непосредственно переживаемую «чувственную конфигурацию объекта». См.: [314].

<sup>93</sup> «Она статистически устанавливала химические свойства чистых тел, выводя из них свойства тел эмпирических, оставаясь, как могло казаться, в плане настоящего творчества или, во всяком случае, обнаруживая имманентное миру разумное основание. Понятие единого геометрического пространства, которое безразлично к тому, что его наполняет, и понятие чистого перемещения, которое ничуть не искажает свойств объекта, обеспечивали феноменам среду инертного обитания, в которой каждое событие могло быть привязано к физическим условиям, предопределившим произошедшие изменения, и содействовали, таким образом, этому закоснению бытия, которое переходило в ведение физики. Разрабатывая понятие вещи, научное знание не отдавало себе отчета в том, что им движет предрассудок». [314], с. 86.

городской среды «новыми урбанистами»? Среди них можно выделить три основных: «транзитивность», «наложение отпечатков» и «ритманализ».

Транзитивность («проходимость», «пористость», «всеядность» города) предполагает пространственную и временную открытость городской среды, принципиальную неограниченность городского пространства, что позволяет городу постоянно формироваться и деформироваться, непрерывно изменять свой облик<sup>94</sup>. Внутренняя структура городской среды также характеризуется «текучестью», «прозрачностью», «проходимостью насквозь» своих пространственных образований. Метафора отпечатков описывает город как воплощение непрерывности протекающего в пространстве города времени, как процесс наложения следов различных исторических эпох, как пересечение ежедневно прокладываемых путей движения вдоль и поперек города, а также и связи за его пределами. Наконец, метафора ритманализа [316] изображает город как место, где сходятся многообразные *ритмы*, как дискретную временную целостность, где континуальность протекания времени в повседневной жизни города дробится на многочисленные и разнообразные циклы, чередования начала и конца, происшествия и события.

Все три метафоры сходятся в понятии гетеротопии<sup>95</sup>. Можно обозначить два уровня этого понятия: 1) гетеротопия как социальный факт (с производными проблемами наблюдаемости этого факта, фиксируемости, описания, объяснимости в целом) и 2) гетеротопия как «утопическая реализация» городской среды с ее культурной спецификой, гипертрофирующая характерные особенности данного конкретного города. В понятии гетеротопии социальный порядок представлен, скорее, как *процесс* социального упорядочивания, принимающий, прежде всего пространственные формы. В гетеротопиях пространство организовано иным образом, нежели в окружающих гетеротопии местах, это альтернативные пространства с альтернативным (парадоксальным) порядком. Альтернативность такого места проистекает из «благих намерений» лучшего мироустройства — из утопии наилучшего совмещения «свободы» и «порядка/контроля»; гетеротопия выступает своего рода экспериментальной площадкой для апробации тех или иных конфигураций такого совмещения. Гетеротопии образуются как итог «игры различных пространств», как «пространство промежутка» (in-between space), как зазор или

---

<sup>94</sup> В. Беньямин на примере Москвы 1920-х годов рассматривает транзитивность нового социализма, основанную на со-присутствии государственной бюрократической машины и молчаливых импровизаций индивидов, занимающихся неформальной торговлей и обменом. Транзитивность города проявляется в противостоянии новой монументальной архитектуры и нагромождения палаток и коробок, расставленных по тротуарам тысячами уличных торговцев, продающих все, что угодно [315].

<sup>95</sup> Термин, предложенный М. Фуко для описания симптомов саморазвития и самовоспроизводства современного мегаполиса. См.: [317].

переход между различными упорядоченными пространствами (местами), который задан специфичным для данного общества сочетанием идей свободы и контроля/дисциплины [318], [319]. Для нас особенно важной представляется характеристика гетеротопии как креативной среды, допускающей некоторую степень свободы (или даже сопротивления) от доминирующего социального устройства.

### 3.4.3 Взаимодействие с креативной средой

Какого рода действие со стороны действующего субъекта способно в наибольшей мере и с наибольшей очевидностью проявить креативные потенции среды? Иначе говоря, как возможно *взаимодействие* со средой? Или — как должен действовать субъект, чтобы *взаимодействовать* со средой? Взаимодействие усложняется еще и тем, что эта гетеротопичная среда не предполагает вполне определенных функциональных ограничений, когда мы четко знаем, что мы можем или должны делать в одном месте и чего не можем и не должны делать в другом.

Чтобы ответить на эти вопросы, следует несколько углубиться в структуру того действия, про которое мы говорим, что оно совершается в среде. С формально-логической точки зрения действие — это осмысленное поведение, к которому применимо подлинно телеологическое объяснение [320], т. е. объяснение посредством указания на цель действия: «Некто совершает действие для того, чтобы...». В собственно действии (с формально-логической точки зрения) различают два аспекта: внешний — наблюдаемый — и внутренний — ненаблюдаемый. Внешний аспект действия предполагает, в свою очередь, два структурных компонента: непосредственное действие (телодвижение, или, как в нашем исследовании, физическое перемещение) и отдаленный результат действия (изменение ситуации, событие). Внутренний аспект действия также имеет два момента: интенцию (намерение) что-либо предпринять и цель (как объект этой интенции). Есть действия, лишенные внешнего аспекта (их чаще называют «мыслительными актами» или сознательным воздержанием от действия), а есть действия, в которых отсутствует внутренний аспект (рефлексы, автоматизмы). Социологов интересуют действия, обладающие и внешним, и внутренним аспектами; скорее, даже их интересует сама связь между внешним и внутренним аспектами. Самым важным для социологического анализа является вопрос о характере этой связи: является ли эта связь номической или же случайной/контингентной?<sup>96</sup> Как правило, это отношение формулируется на языке

---

<sup>96</sup> Термин «номический» (от νόμος — закон) был предложен У. Джонсоном, чтобы уточнить различие «необходимости» и «случайности». Он рассуждал следующим образом: «...мы неизбежно представляем себе то, что происходит, как обусловленное чем-то другим, что происходит в соответствии с (тем, что принято называть) законом природы. Другими словами, законы природы, взятые сами по себе, не обуславливают необходимость какого-либо события; ...закон природы обуславливает необходимость того,

социологии как отношение между целеполаганием, с одной стороны, и действием как событием (свершившимся действием, т.е. результатом) — с другой. Причинно-следственное понимание/объяснение действия, сконцентрированное между полюсами «целеполагания» и результата «действия», занимает, как правило, все внимание социолога. Наличие же в структуре действия двух других, промежуточных, расположенных *до* целеполагания и *до* результата действия, фаз — интенции и непосредственного действия — как правило, игнорируется как малозначительное для смыслообразования в действии. Тогда как отношение именно между этими элементами может прояснить вопрос о непосредственной связи с внешней средой и о креативности среды.

Очевидно, что само наличие интенции (или даже цели) не влечет за собой с необходимостью непосредственного действия<sup>97</sup>; этот номический «разрыв» теории, отыскивающие «первопричину» действия, «заполняют» волей [324]. Волеизъявление выступает тем звеном, которое связывает интенцию и непосредственное действие, проявляет ненаблюдаемый аспект действия в наблюдаемом, «объективирует» действие. Продолжая эту линию рассуждения, рискнем утверждать, что таким же связующим звеном между двумя другими фазами действия, соответственно, между целью как объектом интенции и результатом действия как свершившимся актом, служит среда, в которой осуществляется действие; она становится необходимым условием воплощения действия как свершившегося события, обладающего наблюдаемой законченностью и целостностью.

Такая трактовка «среды» как пространства действия стремится избежать двух крайностей: с одной стороны, «акционизма», когда связь между «действующим» и «средой» рассматривается в плане активного воздействия действующего субъекта на среду и реактивного ответа среды, выступающей лишь как «материал», препятствие, условие или вместилище действия; с другой стороны — бихевиоризма, рассматривающего действие субъекта как реакцию на воздействие стимулов «среды». Предлагаемую трактовку «среды» как креативной (в силу гетеротопичности) можно было бы назвать «интеракционистской», которая устанавливает именно *взаимо-*действие «среды» и «действующего» индивида, а это предполагает как наличие объектной стороны у субъекта действия (он остается частью, популянтом среды в своем объектном воплощении), так и субъектной стороны у среды (она

---

что наступление некоторой одной вещи обуславливает наступление некоторой другой вещи. Следовательно, я предлагаю заменить «необходимый» на «номический» в противоположность «случайному». ...номическое суждение — это суждение, выражающее чистый закон природы, а случайное суждение — суждение, выражающее конкретное событие». [321], р. 60–61.

<sup>97</sup> О соотношении «действия», «желания», «интенции», «цели» см.: [322]. Обзор этой работы на русском языке можно найти в: [323].



«манипулирует» действующим индивидом как своим составным элементом, индивид не выбирает «стимулы» среды, заставляющие его реагировать).

Итак, для того чтобы выявить эту *субъектную* сторону среды, ее креативное воздействие, необходимо минимизировать субъектную сторону действующего в этой среде индивида, его противодействие среде<sup>98</sup>. Субъектность действующего — это прежде всего его способность к целеполаганию и, соответственно — целенаправленность его действия. При этом он должен оставаться именно «действующим» индивидом, а не физическим телом, организмом, реагирующим (рефлекторно) на стимулы среды. Иными словами, его действие должно быть интенциональным (рефлексивным и осмысленным), но *нецеленаправленным*. Это должно быть «чистое перемещение», ориентированное на *взаимодействие* со средой. Взаимодействие же со средой со стороны действующего можно ограничить двумя формами: перемещением в пространстве среды и визуализацией этого перемещения.

Это возвращает нас сразу к двум темам, поднятым в начале главы: с одной стороны, мы теперь лучше понимаем подвижность среды, с другой, — индивидуальный способ действия тех, кто в попытках определить свой статус, найти *своих* в этом подвижном субстрате социальности, на самом деле вновь и вновь оказывается маргиналом, живущим в междумириях, в постоянной неустойчивости и эксперименте.

---

<sup>98</sup> Этому, «слабому», варианту экспериментирования с субъектностью среды можно сопоставить и «сильный» вариант, когда «субъектность» проявляется в сопротивлении четко выраженному целенаправленному действию (перемещению) в среде.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы можем подвести итоги нашего исследования. Для этого остановимся сначала на результатах отдельных глав, а затем обобщим их в совокупности.

Во Введении мы показали, в чем состоит основная сложность: современная социология, как мы знаем, полностью утратила шансы занять позицию привилегированного наблюдателя, однако решительный отказ от теоретического мышления, от теоретического аппарата не сулит ничего хорошего даже в те исторические периоды, когда, как теперь, происходит радикальный слом основных интуиций в понимании социальной реальности. Мы по-прежнему настаиваем на значении теоретической работы, в том числе и в сочетании с прикладными исследованиями, а то переломное время, которое мы переживаем, является настоящим вызовом для социальных наук. С одной стороны, они развивались последние тридцать лет под знаком торжества глобализации. С другой стороны, в эпоху пандемии стало ясно, а теперь это понимание усилилось, что глобализации в том виде, какой она приняла к началу 2000-х годов, больше нет и не будет. Промахнулись и противники глобализации, считавшие, что государство возвращается, а раз так, то возвращается в практически неизменном виде доглобальная эпоха. Все оказалось намного сложнее. Именно поэтому мы не можем ни положиться на старые социологические теории, отсылающие нас в лучшем случае к началу 90-х прошлого века, ни взять на вооружение некритически наработки, относящиеся уже к нынешнему десятилетию. К счастью, теоретическая работа ЦФС уже многие годы ориентирована на радикальное обновление социологического аппарата и разработку концепций, основанных на интуиции быстро меняющихся фигураций социальной жизни. К числу таких фигураций относятся в наши дни и новые формы социетальных общностей.

В главе первой мы в этой связи подвергаем теоретической ревизии это понятия — одно из центральных для самой обширной и долгие десятилетия самой влиятельной социологической теории Запада — теории социальных систем Толкота Парсонса. Для этого мы зафиксировали теоретическое место понятия общности/*Gesellschaft*. Чтобы найти место общности, надо выяснить, что такое «общество» как парная категория и как оно связано с территориальным государством. Именно это и было сделано. Мы продемонстрировали связь господствовавшего в социологии концептуального аппарата с пониманием государства как своего рода контейнера, внутри которого происходят основные события и располагаются основные составляющие социальной жизни. Это позволило нам обратиться к глубоким проблемам описания устройства социальности в социологии и, в частности, за счет сопоставления подходов М. Вебера, Т. Парсонса и Н. Лумана показать, какими следствиями для всей социологической работы чревато предпочтение того или иного

понятия, описывающего элементы социальной жизни. Нам пришлось разобраться в значении социального действия и коммуникации как элементов социальности и только перейти к характеристикам «социетальной общности». В Отчете показаны не только теоретические истоки этого понятия, но и отдельные аспекты его эволюции у Парсонса, вплоть до последней, не изданной при жизни работы «Американское общество». Особое значение имел подробный анализ подходов к наследию Парсонса у современных социологов, прежде всего критика понятия социетальной общности у Дж. Александера, а также новые попытки его усовершенствовать и развить в направлении как теоретического, так и прикладного анализа у крупнейшего итальянского социолога Джузеппе Скиортино.

За историко-теоретическими параграфами последовали опыты реконструкции современного понятия общности, не похожего на традиционное, хотя и оно по-прежнему сохраняет релевантность, оставаясь не до конца использованным ресурсом социального познания. Не забывая ни Тённиса, ни Вебера, ни Фрайера, мы попытались рассмотреть характеристики модерна, которые сделали возможными и даже необходимыми общности иного толка. Инструктивным для нас стало понятие «всемирное общество» Никласа Лумана, но без крайностей его системного подхода. Именно такое общество оказывается тем субстратом, в среде которого (но не в контейнере, ибо у всемирного общества нет границ) образуются все новые и общности. В этой связи были предложены новые подходы к виртуальным общностям и сетям, которые появляются в эстетически заряженной среде. Этот момент мы считаем важнейшим для всего исследования. Общности у Тённиса предполагали эмоциональное тяготение их членов друг к другу. Социетальная общность Парсонса основана на приверженности к общим ценностям и солидаризации на основе норм. А вот эстетически заряженные среды провоцируют поиски окказионального эмоционального отклика, который может приводить либо к углубленной индивидуализации, либо к формированию виртуальных и подвижных общностей, которые можно было бы также назвать аффективными и общностями восприятия. В Отчете показано, что ускорение социальных процессов и неустойчивые порядки модерна оборачиваются особым рода аффектами, в числе которых ужас перед лишенным внятных очертанием возвышенным. Такого рода неопределенностью и отличается лишенное границ общество – субстрат все новых и новых формаций и фигураций.

В качестве особого рода аффективных общностей, формирующихся не по принципу ответа на вызовы со стороны эстетического, но на вполне повседневной основе, были изучены общности вкуса, формирующиеся в социальных сетях. Было показано, что мораль теперь работает совершенно иначе, чем это представлялось в классической теории. Поскольку аффективные общности могут возникнуть вокруг события, вызывающего яркую

эмоциональную реакцию, аффективная общность берет начало от непосредственных участников события. Важный вклад в формирование характера взаимодействия участников аффективной общности вносит репрезентация события в медиа так называемыми агентами репрезентации. Если событие содержит моральную компоненту (например, обсуждается развод публичных персон), культурная и аффективная компоненты приводят к образованию общностей нового типа.

Это заставляет нас поставить вопрос о действии тех механизмов культуры, которые запускают работу эмоций, интенсифицируя энергетику социальной жизни. Мы назвали их, опираясь на теорию действия Парсонса, катектическими механизмами. Сжатое изложение теории катектических механизмов, а также новая урбанистическая теория креативной городской среды дают ответы на вопрос, *как* и *где*, помимо социальных сетей возникают новые общности.

Таким образом, отталкиваясь от исторической экспозиции и теоретической реконструкции, мы предлагаем несколько взаимосвязанных результатов исследования социетальных общностей. Они возникают во всемирном обществе, в новой урбанистической среде и социальных сетях. Их образование запускают катектические механизмы современной культуры, эстетически заряженные среды и неустойчивые порядки, представляющие собой вызовы для индивида и провоцирующие работу аффектов. Новые общности подвижны, сочетают преимущественно эстетическую мотивацию с элементами морализма, могут быть виртуальными и сетевыми, но могут возникнуть и в виде пережитков старого, основанного на иррациональных стремлениях к солидарности *Gemeinschaft*'а, перспективы которого в наше время требуют дополнительного изучения.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Flyvbjerg B. Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.
2. Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 2. Kap. 5. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1982.
3. Burawoy M. Facing an unequal world // Current Sociology. 2015. Vol. 63. № 1. P. 5–34.
4. Holmes D. Virtual globalization – an introduction // Virtual Globalization: Virtual Spaces / Tourist Spaces / Ed. by D. Holmes London: Routledge, 2001. P. 1–53.
5. Filippov A. F. The State in the International Legal Order // The Future of the State. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2020. P. 39–64.
6. Koskenniemi M. The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870–1960. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
7. Giddens A. Nation-state and violence. London: Routledge, 1985.
8. Taylor P. J. Beyond containers: internationality, interstateness, interterritoriality // Progress in Human Geography. 1995. Vol. 19. № 1. P. 1–15.
9. The State as Container: Territoriality in the Modern World-System // State/Space: A Reader / Ed. by N. Brenner, B. Jessop, M. Jones, G. MacLeod. Oxford: Blackwell, 2003. P. 101–113.
10. Archer M. S. Sociology for one world: Unity and diversity // International Sociology. 1991. Vol. 6. № 2. P. 131–147.
11. Jessop B. Spatial Fixes, Temporal Fixes and Spatio-Temporal Fixes // David Harvey: A Critical Reader / Ed. by N. Castree, D. Gregory. Oxford: Blackwell, 2006. P. 142–166.
12. Колозариди П. В., Тесля А. А. «Как большой проект социология закрыта»: беседа с Александром Филипповым о каноне в социологии // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т. 6 № 2. С. 17–38.
13. Parsons T. The social system. N.Y.: The Free Press, 1951.
14. Wallerstein I. Societal Development, or Development of the World-System? // International Sociology. 1986 (March). Vol. 1. № 1. P. 3–17.
15. Parsons T. American society: A theory of societal community / Ed. by G. Sciortino. N. Y.: Routledge, 2016.
16. Вебер М. Основные социологические понятия // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 2.
17. Филиппов А. Ф. Социология пространства. СПб.: Владимир Даль, 2008.
18. Шюц А. О множественности реальностей. // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 2.
19. Weber M. Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1921.
20. Parsons T. The Structure of Social Action. A study in social theory with special reference to a group of recent European writers. N.Y.: McGraw Hill, 1937.
21. Parsons T. A Retrospective Perspective // The Theory of Social Action. The Correspondence between Alfred Schutz and Talcott Parsons/ Ed. by R. Grathoff. Bloomington and London: The Indiana University Press, 1978.
22. Parsons T. Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives. Englewoode Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966.
23. Greshoff R. Die theoretischen Konzeptionen des Sozialen von Max Weber und Niklas Luhmann im Vergleich. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1999.
24. Luhmann N. Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1984.
25. Luhmann N. Zweckbegriff und Systemrationalität (1968). Neudruck. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.
26. Luhmann N. Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1995.

27. Alexander J. C. Contradictions in the Societal Community: The Promise and Disappointments of Parsons' Concept // *After Parsons* / Ed. V. Lidz, R. Fox, H. Bershady. New York: Russell Sage, 2005. P. 93–110.
28. Alexander J. C. *The Civil Sphere*. Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 2006.
29. Alexander J.C., Sciortino G. On Choosing One's Intellectual Predecessors: The Reductionism of Camic's Treatment of Parsons and the Institutionalists // *Sociological Theory*. 1996. Vol. 14. № 2. P. 154–171.
30. Camic Ch. The Making of a Method: A Historical Reinterpretation of the Early Parsons // *American Sociological Review*. 1987. Vol. 52. P.421–439.
31. Camic Ch. Structure after 50 Years: The Anatomy of a Charter // *American Journal of Sociology*. 1989. Vol. 95. P.38–107.
32. Camic Ch. An Historical Prologue // *American Sociological Review*. 1990. Vol. 55. P. 313–345.
33. Camic Ch. Reputation and Predecessor Selection: Parsons and the Institutionalists // *American Sociological Review*. 1992. Vol. 57. P. 421–445.
34. Parsons T. A Short Account of My Intellectual Development // *Alpha Kappa Delta*. 1959. Vol. 29. P. 3–12.
35. Parsons T. On Building Social System Theory: A Personal History // *Daedalus*. 1970. Vol. 99. P. 828–881.
36. Парсонс Т. О структуре социального действия / Под ред. В.Ф. Чесноковой, С.А. Белановского. М.: Академический проект, 2018.
37. Alexander J.C. *Theoretical Logic in Sociology*. Vol. 4: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons. Berkeley: University of California Press, 1986.
38. Alexander J.C., Sciortino G. On Choosing One's Intellectual Predecessors: The Reductionism of Camic's Treatment of Parsons and the Institutionalists // *Sociological Theory*. 1996. Vol. 14. № 2.
39. Sciortino G. (2015). History of AGIL // *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. 2015. P. 381–393.
40. Parsons T., Bales R. *Family, Socialization and Interaction Process*. Glencoe: The Free Press, 1955.
41. Parsons T. The Marshall Lectures – the Integration of Economic and Sociological Theory // *Sociological Inquiry*. 1991. Vol. 61. № 1. P. 10–58.
42. Parsons T. Interaction – Social Interaction // *The International Encyclopedia of the Social Sciences* / Ed. D. Sills. Vol. 7. Glencoe: The Free Press, 1968. P. 429–441.
43. Parsons T., Platt G. *The American University*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
44. Parsons T., Smelser N.J. *Economy and Society*. London: Routledge and Kegan Paul, 1956.
45. Parsons T. *American Society. A Theory of the Societal Community*. Boulder: Paradigm Publishers, 2007.
46. Sciortino G. A Single Societal Community with Full Citizenship for All: Talcott Parsons, Citizenship and Modern Society // *Journal of Classical Sociology*. 2010. Vol. 10. № 3. P. 239–259.
47. Sciortino G. How Different Can We Be? Parsons' Societal Community, Pluralism and the Multicultural Debate // *After Parsons* / Eds. R.C. Fox, V.M. Lidz, H.J. Bershady. New York: Russell Sage, 2005. P. 111–136.
48. Parsons T. Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems // *Émile Durkheim, 1858–1917* / Ed. K.H. Wolff. Columbus: Ohio State University Press, 1960. P. 118–153.
49. Parsons T. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971.

50. Parsons T. Comparative Studies and Evolutionary Change // *Methods in Sociology: Essays on Trends and Applications Comparative/* Ed. I. Vallier. Berkeley: University of California Press, 1971. P. 97–140.
51. Parsons T. *Politics and Social Structure*. New York: Free Press, 1969.
52. Parsons T. Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization // *Social Research*. 1974. Vol. 41. P. 193–225.
53. Parsons T. Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity // *Ethnicity: Theory and Experience /* Eds. N. Glazer, D.P. Moynihan. Cambridge: Harvard University Press, 1975. P. 53–83.
54. Parsons T. The Problem of Polarization on the Axis of Color // *Color and Race /* Ed. J.H. Franklin. Boston: Houghton Mifflin, 1968. P. 349–372.
55. Parsons T. Full Citizenship for the Negro American? A Sociological Problem // *Daedalus*. 1965. Vol. 94. № 4. P. 1009–1054.
56. Sciortino G. Functionalism and System Theory // *The New Blackwell Companion to Social Theory /* Ed. B.S. Turner. London: Blackwell, 2008. P. 106–123.
57. Sciortino G. A Blueprint for Inclusion: Talcott Parsons, the Societal Community and the Future of Universalistic Solidarities // *American Sociologist*. 2021. Vol. 52. P. 159–177.
58. Mayhew L. In Defence of Modernity: Talcott Parsons and the Utilitarian tradition // *American Journal of Sociology*. 1984. Vol. 89. № 6. P. 1273–1305.
59. Parsons T. *American Society: A Theory of the Societal Community*. Boulder: Paradigm Publishers, 2007.
60. Lechner F. Parsons on Citizenship // *Citizenship Studies*. 1998. Vol. 2. № 2, P. 179–196.
61. Lidz V.M. Talcott Parsons on Full Citizenship for African Americans: Retrospective Interpretation and Evaluation // *Citizenship Studies*. 2009. Vol. 13. № 1. P. 75–83.
62. Parsons T. A Tentative Outline of American Values // *Theory, Culture and Society*. 1989. Vol. 6. № 4. P. 577–612.
63. Sciortino G. Just Before the Fall: The Northern League and the Cultural Construction of a Secessionist Claim // *International Sociology*. 1999. Vol. 14. P. 321–336.
64. Parsons T. Certain Primary Sources and Pattern of Aggression in the Social Structure of the Western World // *Psychiatry*. 1946. Vol. 10. P. 167–181.
65. Parsons T. Poscript to ‘A Sociology of Modern Antisemitism’ // *Contemporary Jewry*. 1980. Vol. 5. № 1. P. 31–38.
66. Lidz V.M. Talcott Parsons on Full Citizenship for African Americans: Retrospective Interpretation and Evaluation // *Citizenship Studies*. 2009. Vol. 13. № 1. P. 75–83.
67. Parsons T. Why “Freedom Now”, Not Yesterday? // *The Negro American /* T. Parsons, K.B. Clark (Eds.). Boston: Beacon Press, 1966. P. xix–xxviii.
68. Kivisto P. Inclusion: Parsons and Beyond // *Acta Sociologica*. 2004. Vol. 47. № 3. P. 291–297.
69. Kivisto P., Sciortino G. Is Populism the Shadow of the Civil // *Populism in the Civil Sphere /* J.C. Alexander, P. Kivisto, G. Sciortino (Eds.). Cambridge: Polity, 2021. P. 287–303.
70. Sciortino G. Ethnicity, Race, Nationhood, Foreignness and Many Other Things: Prolegomena to a Cultural Sociology of Difference-Based Interactions // *Oxford Handbook of Cultural Sociology /* J.C. Alexander, R. Jacobs, P. Smith (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 365–389.
71. Parsons T. The Problem of Controlled Institutional Change // *Psychiatry*. 1945. Vol. 8. P. 79–101.
72. Sciortino G. Toward a Structural Theory of Social Pluralism: Talcott Parsons, Ethnicity and Ascriptive Inequalities // *Action Theory: Methodological Studies /* H. Staubmann (Ed.). Berlin: LIT-Verlag, 2006. P. 153–176.

73. Sciortino G. *The Societal Community: Conceptual Foundations of a Key Action Theory Concept (An Outline of the Main Argument)*. Paper prepared for the Parsons Conference in Kobe University in July 2004. URL: <https://www.researchgate.net/publication/29688290>.
74. Parsons T. *Equality and Inequality in Modern Society, or Social Stratification Revisited*. // Parsons T. *Social System and the Evolution of Action Theory*. New York: The Free Press, 1977.
75. Lidz V.M. *The American Values System: A Commentary on Talcott Parsons's Perspective and Understanding* // *Theory, Culture and Society*. 1989. Vol. 6. 1989. P. 559–575.
76. Granovetter M. *The Idea of 'Advancement' in Theories of Social Evolution and Development* // *American Journal of Sociology*. 1979. Vol. 85. № 3. P. 489–515.
77. Sciortino G. *Bringing Solidarity Back* // *European Journal of Social Theory*. 2006. Vol. 10. № 4. P. 561–570.
78. Cohen J., Arato A. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
79. Sciortino G., Eyerman R. *Introduction* // *The Cultural Trauma of Decolonization: Colonial Returnees in the National Imagination* / G. Sciortino, R. Eyerman (Eds.). Palgrave Macmillan, 2020. P. 2–27.
80. Alexander J.C. *Trauma: A Social Theory*. New York: Wiley, 2013.
81. Sciortino G. *Cultural Traumas* // *Routledge Handbook of Cultural Sociology* / L. Grindstaff, M.-C. Lo, J.R. Hall (Eds.). London: Routledge, 2019. P. 135–143.
82. Sciortino G., Eyerman R. *Reply to Our Critics* // *Ethnic and Racial Studies*. 2021. Vol. 44. № 3. P. 439–447.
83. Bosma U., Lucassen J., Oostindie G. *Postcolonial Migrants and Identity Politics: Europe, Russia, Japan and the United States in Comparison*. Oxford: Berghahn Books, 2012.
84. Sciortino G., Eyerman R. *Conclusion* // *The Cultural Trauma of Decolonization: Colonial Returnees in the National Imagination* / G. Sciortino, R. Eyerman (Eds.). Palgrave Macmillan, 2020. P. 205–229.
85. Sciortino G. *Toward a Political Sociology of Entry Policies* // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2000. Vol. 26. P. 213–228.
86. Sciortino G. *Immigration in a Mediterranean Welfare State: The Italian Experience in a Comparative Perspective* // *Journal of Comparative Policy Analysis*. 2004. Vol. 6. № 2. P. 111–128.
87. Cvajner M., Echeverría G., Sciortino G. *What Do We Talk When We Talk about Migration Regimes? The Diverse Theoretical Roots of an Increasingly Popular Concept* // *Was ist ein Migrationsregime? What Is a Migration Regime?* / Pott A. et al. (Hrsg.). 2018.
88. Cvajner M., Sciortino G. *A Tale of Networks and Policies: Prolegomena to an Analysis of Irregular Migration Careers and Their Developmental Paths* // *Population, Space and Place*. 2010. Vol. 16. P. 213–225.
89. Cvajner M., Sciortino G. *Theorizing Irregular Migration: The Control of Spatial Mobility in Differentiated Societies* // *European Journal of Social Theory*. 2010. Vol. 13. № 3. P. 389–404.
90. Finotelli C., Sciortino G. *Looking for the European Soft Underbelly: Visa Policies and Amnesties for Irregular Migrants in Germany and Italy* // *Herausforderung Migration – Perspektiven der vergleichenden Politikwissenschaft* / S. Baringhorst, J.F. Hollifield, U. Hunger (Eds.). Munster: LIT Verlag, 2006. P. 249–279.
91. Zanon F., Sciortino G. *The Newest Diversity is the Oldest: Religious Pluralism and the EU* // *Ethnicities*. 2014. Vol. 14. № 4. P. 498–516.
92. Kraus P.A., Sciortino G. *The Diversities of Europe: From European Modernity to the Making of the European Union* // *Ethnicities*. 2014. Vol. 14. № 4. P. 485–497.



93. Sciortino G. From Homogeneity to Difference? Comparing Multiculturalism as a Description and as a Field for Claim-Making // *Comparative Social Research*. 2003. Vol. 22. P. 263–285.
94. Monzini P., Pastore F., Sciortino G. Schengen's Soft Underbelly? Irregular Migration and Human Smuggling Across Land and Sea Borders to Italy // *International Migration*. 2006. Vol. 44. № 4. P. 1–25.
95. Finotelli C., Sciortino G. Through the Gates of the Fortress: European Visa Policies and the Limits of Immigration Control // *Perspectives on European Politics and Society*. 2013. Vol. 14. № 1. P. 80–101.
96. Sciortino G. Immigration into Europe and Public Policy: Do Stops Really Work? // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 1991. Vol. 18. № 1. P. 89–99.
97. Sciortino G. The Albanian Crisis: Social Panic and Italian Foreign Policy // *Italian Politics: Mapping the Future* / L. Bardi, M. Rhodes (Eds). Boulder: Westview, 1998. P. 209–226.
98. Sciortino G. Planning in the Dark: The Evolution of the Italian System of Immigration Controls // *Mechanisms of Immigration Control* / G. Brochmann, T. Hammar (Eds.). Oxford: Berg, 1999. P. 233–260.
99. Finotelli C., Sciortino G. The Importance of Being Southern: The Making of Policies of Immigration Control in Italy // *European Journal of Migration and Law*. 2009. Vol. 11. P. 119–138.
100. Sciortino G., Colombo A. The Flow and the Flood: Immigrants in the Italian Newspaper Discourse // *Journal of Modern Italian Studies*. 2000. Vol. 9. № 1. P. 94–113.
101. Finotelli C., Sciortino G. Closed Memberships in a Mobile World? Welfare States, Welfare Regimes and International Migration // *Handbook of the International Political Economy of Migration* / L.S. Talani, S. McMahon (Eds.). 2015. P. 185–208. URL: <https://www.researchgate.net/publication/280936537>.
102. Sciortino G. Immigration in Italy: Subverting the Logic of Welfare Reform? // *Europe's Immigration Challenge: Reconciling Work, Welfare and Mobility* / B. Grochmann, T. Jurado (Eds.). London: Tauris, 2013. P. 77–94.
103. Sciortino G. A European Sociology of Migration? Not Yet, Not Quite // *Handbook of European Sociology* / S.M. Koniordos (Ed.). London: Palgrave, 2015. P. 252–266.
104. Баньковская С. П. Чужаки и границы: Исследования по социологии маргинальности. СПб.: Владимир Даль, 2022. Гл. 3.
105. Freyer H. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Leipzig, Berlin: V. G. Teubner, 1930.
106. Тённис Ф. *Общность и общество. Основные понятия чистой социологии*. СПб.: Владимир Даль, 2002.
107. Ионин Л.Г. Социологическая концепция Фердинанда Тённиса // *История буржуазной социологии XIX — начала XX века* / Под ред. И.С. Кона. М.: Наука, 1979. С. 164–179.
108. Давыдов Ю. Н., Филиппов А.Ф. *Общность и общество* // *Современная западная социология. Словарь*. М.: Политиздат, 1990.
109. Struve P. Ferdinand Tönnies (1855—1936). Zur Würdigung seines sozialphilosophischen und soziologischen Schaffens // *Zeitschrift für Nationalökonomie*. 1937. Bd. 8. Heft 1.
110. Струве П.Б. Фердинанд Тённис (1855–1936). К оценке его социально-философского и социологического творчества // *Струве П.Б. Избранные сочинения*. М.: РОССПЭН, 1999.
111. *Философский словарь: Основан Г. Шмидтом. 2-е, новое, переработ. изд. под ред. Г. Шишкоффа / пер. с нем. / Общ. ред. В. А. Малинина*. М.: Республика, 2003.
112. Култыгин В.П. Тённис Фердинанд // *Социологическая энциклопедия*. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 2003.

113. Щацкий Е. История социологической мысли. Т. 1. М.: Новое литературное обозрение.
114. Geiger Th. Die Gruppe und die Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1927. Band 58. Heft 2.
115. Mannheim K. Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1927. Band 57. S. 89-92.
116. Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlungen des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen. Leipzig: Fues, 1887.
117. Tönnies F. Soziologische Studien und Kritiken. Erste Sammlung. Jena: Fischer, 1925.
118. Тённис Ф. Общность и общество / Пер. с нем. А.Н. Малинкина // Социологический журнал. 1998. № 3-4.
119. Малинкин А.Н. О жизни и творчестве Фердинанда Тённиса // Социологический журнал. 1998. № 3-4.
120. Tönnies F. Mein Verhältnis zur Soziologie // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. 1931. № 2. S. 129-148.
121. Филиппов А.Ф. Ф. Тённис как основоположник немецкой социологии // История теоретической социологии. Социология 19 века: от появления новой науки до предвестников ее первого кризиса. М.: Академический проект, 2010.
122. Филиппов А.Ф. Между социологией и социализмом: введение в концепцию Фердинанда Тённиса // Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб.: Владимир Даль, 2002.
123. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект-Пресс, 1997. С. 23-32.
124. Tönnies F. Thomas Hobbes – Leben und Lehre. Stuttgart: F. Frommann, 1896.
125. Tönnies F. Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht. Leipzig: Thomas, 1906.
126. Tönnies F. Marx. Leben und Lehre. Jena: Lichtenstein, 1921.
127. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. СПб.: Владимир Даль, 2017.
128. Girard P. F. Geschichte und System des römischen Rechtes. Berlin: 1908. S. 624-631.
129. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
130. Geiger Th. Die Gruppe und die Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1927. Band 58. Heft 2. S. 338–374.
131. Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung / Georg Simmel Gesamtausgabe. Band 11. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
132. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 509-522.
133. Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. В 4 т. Том 1. Социология. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016.
134. Tönnies F. Einführung in die Soziologie. Stuttgart: Enke, 1931.
135. Головин Н.А. Заметки к публикации «Предисловия П.А. Сорокина // Социологический журнал. 2019. Т. 25. № 1.
136. Plessner H. Grenzen der Gemeinschaft: eine Kritik des sozialen Radikalismus. Bonn: Cohen, 1924.
137. Clingemann C. Soziologie im Dritten Reich. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996. С. 11-51.
138. Merz-Benz P.-U. Die Überwindung des Individualismus und das Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft – Ferdinand Tönnies und der Kommunitarismus // Schweizerische Zeitschrift für Soziologie. 2006. Band 32. № 1. S. 27-52.
139. Lepenies W. Kultur und Politik – Deutsche Geschichten. München: Hanser, 2006.

140. Parsons T. Some Afterthoughts on «Gemeinschaft and Gesellschaft» // Ferdinand Tönnis: A New Evaluation. Essays and Documents / W.J. Cahnmann (ed.). Leiden: E.J. Brill, 1973. P. 151–159.
141. Honneth A. (Hrsg.). Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York: Campus, 1993.
142. Филиппов А.Ф. Элементарная социология. Введение в историю дисциплины. М.: Рипол классик, 2019. С. 122-123.
143. Tönnies F. Geist der Neuzeit. Leipzig: Buske, 1935.
144. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
145. Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 2., erhebl. veraenderte u. vermehrte. Aufl. Berlin: Curtius, 1912.
146. Stein L. Geschichte der socialen Bewegung in Freinreich von 1789 bis auf unsere Tage. In drei Bänden. Bd. 1. Der Begriff der Gesellschaft und die sociale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahre 1830. Leipzig: Verlag von Otto Wigant, 1850.
147. Williams R. Key Words. Glasgow: Fontana, 1976.
148. Wolin S. Politics and Vision. London: George Allen and Unwin, 1961.
149. Хобсбаум Э. Эпоха крайностей: короткий двадцатый век (1914-1991). М.: Издательство «Независимая газета», 2004.
150. Wellman B. The Community Question: The Intimate Networks of East Yorkers // American Journal of Sociology. 1979. Vol. 84. № 5. P. 1201–1231.
151. Fischer C. S. The Subcultural Theory of Urbanism: A Twentieth-Year Assessment // American Journal of Sociology. 1995. Vol. 101. № 3. P. 543–577.
152. Rheingold H. The virtual community: Homesteading on the electronic frontier. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley, 1993.
153. Rainie L., Wellman B. Networked: The New Social Operating System. The MIT Press, 2012.
154. van Dijck J. The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media. Oxford University Press, 2013.
155. Jones S. G. Information, Internet, and Community: Notes Toward an Understanding of Community in the Information Age // Cybersociety 2.0: Revisiting Computer-Mediated Community and Technology / Steven G. Jones (ed.). 1998. P.1–34.
156. Филиппов А. Ф. Мобильность и солидарность. Статья первая // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3.
157. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. (Семинар, Книга II (1954/55)). М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2021.
158. Cybernetics/Kybernetik // The Macy-Conferences 1946–1953. Vol. 1. Transactions. Zurich-Berlin: diaphanes, 2016.
159. Pias C. Cebernetics. The Macy Conferences 1946–1953. Transactions. Zurich-Berlin: diaphanes, 2016.
160. Mindell D.A. Between Human and Machine: Feedback, Control, and Computing before Cybernetics. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.
161. Парсонс Т. Социальная система. Москва: «Академический проект», 2018.
162. Pask G. A Comment, a Case History and a Plan // Cybernetics, Art, and Ideas / J. Reichardt (ed.). Greenwich, CT: New York Graphics Society, 1971. P.76-99.
163. Ben-Eli V. U. Amplifying Regulation and Variety Increase in Evolving Systems // Journal of Cybernetics. 1979. №9.
164. Pask G. Minds and Media in Education and Entertainment: Some Theoretical Comments Illustrated by the Design and Operation of a System for Exteriorizing and Manipulating Individual Theses // Proceedings of the Third European Meeting on Cybernetics and Systems Research / ed. R. Trappl. Amsterdam: North- Holland, 1977.

165. Stiegler B. Memory // *Critical Terms for Media Studies* / ed. by W. Mitchell, M.B.N. Hansen. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
166. Schulze G. Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. 2. Aufl. Frankfurt / New York: Campus Verlag, 2005.<sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub>
167. Агамбен Дж. Что современно. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018.
168. Stiegler B. The Proletarianization of Sensibility // *Boundary*. 2017. Vol. 244. №1.
169. Парсонс Т. Социальные системы // *Вопросы социальной теории*. 2008. Т.2 (1).
170. Kelsen H. God and the State // *Essays in Legal and Moral Philosophy*. D. Reidel Publishing Company, 1973. P. 61-82.
171. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Элементарные формы, 2018.
172. Kivisto P., Sciortino G. Introduction: Thinking through The Civil Sphere // *Solidarity, justice, and incorporation: thinking through the civil sphere*. Oxford University Press, 2015.
173. Alexander J.C. Nine Theses on The Civil Sphere // *Solidarity, justice, and incorporation: thinking through the civil sphere* / P. Kivisto, G. Sciortino (eds.). Oxford University Press, 2015.
174. Marinetti F.T. The New Religion-Morality of Speed // *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity* / H. Rosa, W.E. Scheuerman (ed.). Penn State University Press, 2010. P. 57-60.
175. Rosa H., Scheuerman W.E. Introduction // *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*. Penn State University Press, 2010.
176. Rosa H. Social acceleration: ethical and political consequences of a desynchronized high-speed society // *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity* / H. Rosa, W.E. Scheuerman (ed.). Penn State University Press, 2010.
177. Rosa H., Strecker D. Soziologische Theorien. UVK Verlagsgesellschaft, 2007. S. 19-22.
178. Gerisch B., Rosa H., King V. Lost in perfection: impacts of optimisation on culture and psyche. Milton: Routledge, 2019.
179. Шмитт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.
180. Шмитт К. Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете // Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С.48-59.
181. Schmitt C. The Motorized Legislator // *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity* / H. Rosa, W.E. Scheuerman (ed.). Penn State University Press, 2010. P. 65-76.
182. Scheuerman W.E. Citizenship and Speed// *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity* / H. Rosa, W.E. Scheuerman (ed.). Penn State University Press, 2010. P. 293-302.
183. Rosa H. Social Acceleration. A New Theory of Modernity. Columbia University Press, 2013. P. 253-255.
184. Virilio P. The State of Emergency// *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity* / H. Rosa, W.E. Scheuerman (ed.). Penn State University Press, 2010. P. 201-214.
185. Rosa H. Available, accessible, attainable. The mindset of growth and the resonance conception of the good life // *The Good Life Beyond Growth. New Perspectives* / C. Henning, H. Rosa. Routledge, 2018.
186. Rosa H. The Uncontrollability of the World. Polity, 2020.
187. Роза Х. Идея резонанса как социологическая концепция // *Глобальный диалог*/ 2018. Т. 8. № 2.
188. Taylor C. Resonance and Critical Theory // *Resonance and Critical Theory* / H. Rosa, C. Henning, A. Bueno (ed.). Routledge, 2021. P. 42-58.

189. Taylor C. Resonance and the romantic era: A comment on Rosa's conception of the good life // *The Good Life Beyond Growth. New Perspectives* / C. Henning, H. Rosa. Routledge, 2018.
190. Хабермас Ю. Структурная трансформация публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества. М.: Весь мир, 2016.
191. Luhmann N. *Politische Planung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.
192. Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М.: ИД ВШЭ, 2016.
193. Brown P. R., Zinn J. O. (eds.) *Covid-19 and the Sociology of Risk and Uncertainty: Studies of Social Phenomena and Social Theory Across 6 Continents*. Cham: Springer Nature, 2022.
194. Filippov A., Farkhatdinov N. Social Order and Art Sources of Imagination // *Russian Sociological Review*. 2020. Vol. 19. № 1. P. 7–13.
195. Lepenies W. *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
196. Nisbet R. *Sociology as an Art Form*. Oxford: Oxford University Press. 1976.
197. Riley A. Introduction // *Durkheim, the Durkheimians, and the Arts* / Ed. by Riley A., Pickering W. S. F., Miller W. W. New York, Oxford: Berghann Books, 2013. P. 1–14.
198. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Зиммель Г. *Избранное. Созерцание жизни* / Сост. С. Я. Левит. 2-е изд. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 312–331.
199. Адорно Т. *Эстетическая теория*. М.: Республика, 2001.
200. Фархатдинов Н. Социология искусства без искусства. Индустриальная метафора в социологических исследованиях искусства // *Социологическое обозрение*. 2008. Т. 7. № 3. С. 55–69.
201. Bourdieu P. *Distinction. A Social Critique of Judgements of Taste*. Harvard: Harvard University Press, 1984.
202. Филиппов А. Пьер Бурдьё. Практический смысл // *Социологическое обозрение*. 2002. Т. 2. № 1. С. 76–86.
203. Peterson R. A., Kern R. M.. *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore* // *American Sociological Review*. 1996. Vol. 61. № 5. P. 900–907.
204. Bourdieu P. *Outline of a Sociological Theory of Art Perception* // *International Social Science Journal*. 1968. Vol. XX. № 4. P. 589-612.
205. Inglis D. *Politics and Reflexivity in the Sociology of Art* // *Sociologie de l'Art*. 2010. № 1(PS15). P. 113-135.
206. Беккер Г. *Аутсайдеры: исследования по социологии девиантности*. М.: Издательство «Элементарные формы», 2018.
207. Мак И. Музей в законе // *Artguide.ru* [Электронный ресурс]. URL: <https://artguide.com/posts/1810> (дата обращения: 24.11.2022).
208. *Museum Definition* [Электронный ресурс]. URL: <https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition/> (дата обращения: 24.11.2022).
209. Кант И. *Критика способности суждения*. М.: Искусство, 1994.
210. Подорога В. *Возвышенное. Краткая история падения общего чувства*. М.: «Новое литературное обозрение», 2022.
211. Аронсон О. Обыденное возвышенное (кино по Жан-Франсуа Лиотару) // *Философский журнал*. 2009. Т. 1. № 2. С. 117–126.
212. Bourdieu P. *Pascalian Meditations* / Tr. by R. Nice. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.
213. Wacquant L. *For a Sociology of Flesh and Blood* // *Qualitative Sociology*. 2015. Vol. 38. P. 1–11.

214. Wacquant L. *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
215. Wacquant L. *Ruination in the Ring: Habitus in the Making of a Professional 'Opponent' // Ethnography*. 2022. P. 1–25.
216. Kurakin D. *Culture and Cognition: The Durkheimian Principle of Sui Generis Synthesis vs. Cognitive-Based Models of Culture // American Journal of Cultural Sociology*. 2020. Vol. 8. P. 63–89.
217. Lamont M., Adler L., Bo Yun Park, Xin Xiang. *Bridging Cultural Sociology and Cognitive Psychology in Three Contemporary Research Programmes // Nature Human Behaviour*. 2017. Vol. 1(12). P. 866–872.
218. Lizardo O. *Beyond the Comtean Schema: The Sociology of Culture and Cognition versus Cognitive Social Science // Sociological Forum*. 2014. Vol. 29(4). P. 983–989.
219. Lizardo O. *Improving Cultural Analysis: Considering Personal Culture in Its Declarative and Nondeclarative Modes // American Sociological Review*. 2017. Vol. 82(1). P.88–115.
220. Lizardo O., Sepulvado B. Stoltz D. S., Taylor M. A. *What Can Cognitive Neuroscience Do for Cultural Sociology? // American Journal of Cultural Sociology*. 2020. Vol. 8(1). P. 3–28.
221. Martin J. L. *Life's a Beach but You're an Ant, and Other Unwelcome News for the Sociology of Culture // Poetics*. 2010. Vol. 38. P. 228–243.
222. Mast J. L. *Representationalism and Cognitive Culturalism: Riders on Elephants on Turtles All the Way down [Published Online First at 01 November 2019] // American Journal of Cultural Sociology*. 2020. Vol. 8(1). P. 90–123.
223. Norton M. *Meaning on the Move: Synthesizing Cognitive and Systems Concepts of Culture // American Journal of Cultural Sociology*. 2018.
224. Vaisey S. *Motivation and Justification: A Dual-Process Model of Culture in Action // American Journal of Sociology*. 2009. Vol. 114 (6). P. 1675–1715.
225. Девятко И. Ф. *Социальное знание и социальная теория: от социологии знания к когнитивной социологии // Обыденное и научное знание об обществе: взаимовлияния и реконфигурации / ред. И. Ф. Девятко, Р. Н. Абрамов, И. В. Катерный. Прогресс-Традиция, 2015. С. 13–40.*
226. Vaisey S., Valentino L. *Culture and Choice: Toward Integrating Cultural Sociology with the Judgment and Decision-Making Sciences // Poetics*. 2018. Vol. 68 (March). P.131–143.
227. Menary R. *Introduction to the Special Issue on 4E Cognition // Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2010. Vol. 9(4). P. 459–463.
228. Bericat E. *The Sociology of Emotions: Four Decades of Progress // Current Sociology*. 2016. Vol. 64. № 3 P. 491– 513.
229. Симонова О. А. *Социология эмоций: основные принципы и перспективы изучения // Личность. Культура. Общество*. 2018. Т. 20. № 3–4. С. 212–219.
230. Abrutyn S., Lizardo O. *Grief, Care, and Play: Theorizing the Affective Roots of the Social Self*, 2020.
231. Damasio A. R. *Descartes' Error: Emotion, Rationality and the Human Brain*. New York: Putnam, 1994.
232. Haidt J. *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement // Psychological Review*. 2001. Vol. 108. P. 814–834.
233. Harlé Katia M., Pradeep S., Martin P. P. *The Influence of Emotions on Cognitive Control: Feelings and Beliefs—Where Do They Meet? // Frontiers in Human Neuroscience*. 2013.
234. Ignatow G. *Theories of Embodied Knowledge: New Directions for Cultural and Cognitive Sociology ? // Journal for the Theory of Social Behaviour*. 2007. Vol. 37. № 2. P.115–35.
235. Levine L. J., Burgess S. L. *Beyond General Arousal: Effects of Specific Emotions on Memory // Social Cognition*. 1997. Vol. 15(3). P.157–181.

236. Marzi T., Regina A., Righi S. Emotions Shape Memory Suppression in Trait Anxiety // *Frontiers in Psychology*. 2014.
237. Turner J. H. On the Origins of Human Emotions: A Sociological Inquiry into the Evolution of Human Affect. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.
238. Turner J. H. Human Emotions: A Sociological Theory. London: Routledge, 2007.
239. Parsons T. Social Structure and the Development of Personality: Freud's Contribution to the Integration of Psychology and Sociology // *Social Structure and Personality*. New York: The Free Press, 1970. P. 78–111.
240. Parsons T., Shils E., Allport G., Kluckhohn C., Murray H., Sears R., Sheldon R., Stouffer S., Tolman E. Some Fundamental Categories of the Theory of Action: A General Statement // *Toward a General Theory of Action* / ed. by T. Parsons and E. Shils. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951. P. 3–29.
241. Baehr P. The 'Iron Cage' and the 'Shell as Hard as Steel': Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism // *History and Theory*. Vol. 40. № 2. P. 153–169.
242. Куракин Д. Символические классификации и «железная клетка»: две перспективы теоретической социологии // *Социологическое обозрение*. 2005. Т. 4. № 1. С. 63–81.
243. Bettelheim B. Freud and Man's Soul: An Important Re-Interpretation of Freudian Theory. Vintage Books, 1983.
244. Hoffer P. T. Reflections on Cathexis // *Psychoanalytic Quarterly*. 2005. Vol. LXXIV. P. 1127–1135.
245. Strachey J. The Emergence of Freud's Fundamental Hypotheses, Appendix to The Neuro-Psychoses of Defence // *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 3. London: The Hogarth Press, 1962. P. 62–68.
246. Lizardo O. Culture, Cognition, and Internalization // *Sociological Forum*. 2021. P. 1–30.
247. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // *Теоретическая социология: Антология: В 2-х ч. / Сост. и общ. ред. С.П. Баньковской*. Москва: Книжный дом "Университет", 2002. С. 3–42.
248. Breuer J., Freud S. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 2. The Studies of Hysteria / Ed. by J. Strachey. London: The Hogarth Press, 1955.
249. Куракин Д. Предисловие к русскому переводу "Элементарных форм религиозной жизни" // *Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Пер. с фр. В. Земсковой; науч. ред. Д. Куракина*. Москва: Элементарные формы, 2018. С. 15–48.
250. Шариков Д. Д. 2019. Новая социология культуры: От «ящиков с инструментами» к когнитивным процессам // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2019. Т. 22. № 3. С. 179–210.
251. Eck D., Turner S. Cognitive Science and Social Theory // *The Oxford Handbook of Cognitive Sociology* / ed. by W. H. Brekhus, G. Ignatow. New York: Oxford University Press, 2019. P. 153–168.
252. Menary R. Cognitive Integration: How Culture Transforms Us and Extends Our Cognitive Capabilities // *The Oxford Handbook of 4E Cognition* / ed. by A. Newen, L. De Bruin, and S. Gallagher. Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 187–216.
253. Newen A., Gallagher S., De Bruin L. 4E Cognition: Historical Roots, Key Concepts, and Central Issues // *The Oxford Handbook of 4E Cognition* / ed. by A. Newen, L. De Bruin, S. Gallagher. Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 3–16.
254. Clayton Ph. Conceptual Foundations of Emergence Theory // *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion* / ed. by P. Clayton, P. Davies. Oxford New York: Oxford University Press, 2006. P. 1–30.

255. Sawyer R. K. Emergence in Sociology: Contemporary Philosophy of Mind and Some Implications for Sociological Theory // *American Journal of Sociology*. 2001. Vol. 107 (3). P.551–585.
256. Sawyer R. K. Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence // *Sociological Theory*. 2002. Vol. 20 (2). P. 227–247.
257. Paksi D. The Concept of Boundary Conditions // *Polanyiana*. 2014. Vol. 23(1–2). P. 5–20.
258. Polanyi M. 1968. Life's Irreducible Structure // *Science, New Series*. 1968. Vol. 160 (3834). P.1308–1312.
259. Tomasello M. *Origins of Human Communication*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.
260. Turner S. *Cognitive Science and the Social: A Primer*. Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2018.
261. Гирц К. Развитие культуры и эволюция разума / Пер. с англ. В.Г. Николаева // *Интерпретация культур* Москва: РОССПЭН, 2004. С. 69–103.
262. Nussbaum M. C. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
263. Nussbaum M. C. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.
264. Фельдман Баррет Л. Как рождаются эмоции. Революция в понимании мозга / Ред. Т. Лапшина. Москва: Манн, Иванов и Фербер, 2018.
265. Kurakin D. Reassembling the Ambiguity of the Sacred: A Neglected Inconsistency in Readings of Durkheim // *Journal of Classical Sociology*. 2015. Vol. 15. № 4. P.377–395.
266. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Пер. с фр. В. Земсковой, под ред. Д. Куракина; вступ. ст. Д. Куракина. Москва: Элементарные формы, 2018.
267. Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // *Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии*. Москва: Восточная литература, 1996. С. 6–73.
268. Turner V. *Metaphors of Anti-Structure in Religious Culture // Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1975. P. 272–299.
269. Дуглас М. Чистота и Опасность / Пер. с англ. Р. Громовой, под ред. С. Баньковской. Вступ. статья и коммент. С. Баньковской. Москва: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000.
270. Куракин Д. Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // *Социологическое обозрение*. 2011.Т. 10. № 3. С. 41–70.
271. Тэрнер В. Символ и ритуал // Тэрнер В. Символ и ритуал / Сост., вступ. статья и пер. с англ. В.А. Бейлиса. Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983.
272. Александер Дж. О социальном конструировании нравственных универсалий: 'Холокост' от военных преступлений до драмы травмы // *Смыслы социальной жизни: культурсоциология* / Пер. с англ. Г.К. Ольховикова под ред. Д.Ю. Куракина. Москва: Праксис, 2013. С. 95–254.
273. Kurakin D. *How Root Metaphors Structure Meaningful Life by Means of Emotions: Theory and Empirical Illustration from the Sphere of Academic Ethics*. 2014–08. New Haven, 2014.
274. Ricoeur P. The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling // *Critical Inquiry*. 1978. Vol. 5(1). P.143 – 159.
275. Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // *Теория метафоры* / ред. Н. Д. Арутюнова, М. А. Журинская. Москва: Прогресс, 1990.



276. Парк Р. Э. Социология, общность и общество // Вопросы социальной теории. 2008. Т. II. № 1 (2). С. 277—231.
277. Cohen A. P. *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge, 1985.
278. Бауман З. *Индивидуализированное общества*. М.: Логос, 2005.
279. Knobe J., Buckwalter, W., Nichols, S., Robbins, P., Sarkissian, H., Sommers, T. *Experimental Philosophy // Annual Review of Psychology*. 2012. Vol. 63(1). P. 81–99.
280. Goodwin G.P., Darley J.M. *The psychology of meta-ethics: exploring objectivism // Cognition*. 2008. Vol.106. P.1339–1366.
281. Nichols S. *After objectivity: an empirical study of moral judgment // Philosophical Psychology/* 2004. Vol. 17(1). P. 3–26.
282. Paxton, J. M., Ungar, L., Greene, J. D. *Reflection and Reasoning in Moral Judgment // Cognitive Science*. 2011. Vol. 36(1). P. 163–177.
283. Prinz J. J. *The emotional construction of morals*. Oxford University Press, 2007.
284. Gray K., Young L., Waytz A. *Mind Perception Is the Essence of Morality // Psychol Inq*. 2012. Apr. Vol. 23(2). P.101–124.
285. Ditto P. H., Pizarro D. A., Tannenbaum D. *Motivated moral reasoning // Moral judgment and decision making D. M. Bartels, C. W. Bauman, L. J. Skitka, D. L. Medin (Eds.)*. Elsevier Academic Press, 2009. pp. 307–338.
286. Graham J., Haidt J., Koleva S., Motyl M., Iyer R., Wojcik S. P., Ditto P. H. *Moral Foundations Theory // Advances in Experimental Social Psychology*. 2013. P. 55–130.
287. Kim K. K., Lee A. R., Lee U.-K. *Impact of anonymity on roles of personal and group identities in online communities // Information & Management*. 2018.
288. Lapidot-Lefler N., Barak A. *The benign online disinhibition effect: could situational factors induce selfdisclosure and prosocial behaviors? // Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace*. 2015. Vol. 9. Article 3.
289. Busse K., Gray J. *Fan cultures and fan communities // The handbook of media audiences / V. Nightingale (Ed.) Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. P. 425–443*.
290. Hills Matt. *From Fan Culture/Community to the Fan World: Possible Pathways and Ways of Having Done Fandom*. Palabra Clave - Revista de Comunicación. 2017. P.856-883. 10.5294/pacla.2017.20.4.2.
291. Jenkins H. *Afterword: The Future of Fandom // Fandom: Identities and Communities in a Mediated World / ed. J. Gray, C. Sandvoss, C. Lee Harrington*. New York: New York University Press, 2007.
292. Linden H., Linden S. *Fans and Fan Cultures*. London: Palgrave Macmillan UK, 2017.
293. Мертон Р. *Социальная теория и социальная структура*. М.: АСТ, АСТ Москва, Хранитель, 2006.
294. Баньковская С. П. *Инвайронментальная социология*. Рига: Зинатне, 1991.
295. Парк Р. *Город как социальная лаборатория / Пер. с англ. С. Баньковской // Социологическая теория: история, современность, перспективы: Альманах журнала «Социологическое обозрение»*. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 29–43.
296. Парк Р. *Сознание бродяги: рассуждения по поводу соотношения сознания и перемещения / Пер. с англ. С. Баньковской // Социологическая теория: история, современность, перспективы: Альманах журнала «Социологическое обозрение»*. СПб.: Владимир Даль, 2008, С. 53–57.
297. Парк Р. *Человеческая природа и коллективное поведение// Парк Р.Э. Избранные очерки*. РАН ИНИОН, 2011. С.57–65.
298. Парк Р. *Экология человека / Пер. с англ. С. П. Баньковской // Теоретическая социология: Антология. В 2 ч. Ч. 1 / Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской*. М.: Книжный дом «Университет», 2002. С. 374–390.
299. Вирт Л. *Избранные работы по социологии / Пер. с англ. В. Г. Николаева*. М.: ИНИОН, 2005.

300. McKenzie R. D. Social ecology // The encyclopedia of social sciences. Vol. 5. New York: Macmillan & Collier, 1937. P. 314–315.
301. Лэндри Ч. Креативный город / Пер. с англ., М.: Издательский дом «Классика XXI», 2011.
302. Hawley, A.H. Human Ecology. A Theoretical Essay. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1986.
303. Schnore, L. F. Social Science and the City: A Survey of Urban Research. Praeger Publishers, 1968.
304. Amin A., Thrift N. Cities: reimagining the urban. Cambridge: Polity Press, 2002.
305. Амин Э., Трифт Н. Города: Переосмысляя городское. М.: Красная ласточка, 2017.
306. Deleuze G., Guattari F. A thousand plateaus. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
307. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Я. Свирского, науч. ред. В. Кузнецова, Екатеринбург: Фактория-У, Астрель, 2010
308. Artaud A. The theatre of cruelty // The theory of the modern stage / Ed. by E. Bentley. Penguin, 1968.
309. Арто А. Театр и его двойник: Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра / Сост. и вст. ст. И.Максимова. М., СПб.: Симпозиум, 2000.
310. Smith R. G. World city topologies // Progress in Human Geography, 2003. Vol. 27. № 1. P. 25–44.
311. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь. М.: Strelka Press, 2018.
312. Вебер М. Город. М.: Strelka Press, 2018;
313. Elster J. Logic and society: contradictions and possible worlds. Chichester; New York: Wiley, 1978.
314. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Наука, Ювента, 1999. С. 84–100.
315. Беньямин В. Озарения / Пер. с нем. Н. М. Берновской, Ю. А. Данилова, С. А. Ромашко. М.: Мартис, 2000.
316. Lefebvre H. Rhythmanalysis: space, time and everyday life. L.: Continuum, 2004.
317. Foucault M. Of other spaces // Diacritics, 1986, Spring, P. 22–27.
318. Лефевр А. Производство пространства. М.: Strelka Press, 2015.
319. Marin L. Utopics: Spatial Play. L.: Macmillan, 1984.
320. фон Вригт Г.Х. Объяснение и понимание // фон Вригт Г. Х. Логико-философские исследования. М.: Прогресс, 1986. С. 37–194.
321. Johnson W. E. Logic I-III. Cambridge, 1921/24, Pt. 1, Ch. iv, § 6.
322. Anscombe G. E. M. Intention. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
323. Мишура А. Понятие намерения в философии действия Элизабет Энском//Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 2. С. 87–114.
324. Серль Дж. Рациональность в действии/Пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 27–48.

## ПРИЛОЖЕНИЕ А

### Видеоролики

Таблица 1 — Список отобранных для анализа комментариев видеороликов

Название	Ссылка	Дата публикации	Дата сбора
Мы поженились !!	<a href="https://www.youtube.com/watch?v=GqsLjH2w0nM">https://www.youtube.com/watch?v=GqsLjH2w0nM</a>	7 июня 2022 г. (до расставания)	10 сентября 2022 г.
Юлик и Даша разводятся / Юлик изменил Даше	<a href="https://www.youtube.com/watch?v=oCC1abRyHqY">https://www.youtube.com/watch?v=oCC1abRyHqY</a>	9 июля 2022 г.	16 сентября 2022 г.
Юлик-Даша Каплан Звёздные измены AntonS Масленников Агутин Руслан Белый Тарзан Хакамада психо-разбор	<a href="https://www.youtube.com/watch?v=jLcr-b2_XjM">https://www.youtube.com/watch?v=jLcr-b2_XjM</a>	23 июля 2022 г.	10 сентября 2022 г.
ЭКСКЛЮЗИВ: Юлик о разводе, хейте и грязи в сети	<a href="https://www.youtube.com/watch?v=o_NHcWKtgBY">https://www.youtube.com/watch?v=o_NHcWKtgBY</a>	30 июля 2022 г.	04 сентября 2022 г.
Юлик - Даша Каплан - Лиззка/Измена/Правда и ложь/Психо-разбор/Лина Дианова	<a href="https://www.youtube.com/watch?v=FZdeQlZuJKY">https://www.youtube.com/watch?v=FZdeQlZuJKY</a>	13 августа 2022 г.	16 сентября 2022 г.

Таблица 2 — Общее распределение содержания комментариев под отобранными видео

№	Видео	Взаимодействие				Содержание комментария		
		новый тезис	ответ/ дополнение	согласие с высказыванием	критика высказывания	ссылка на личный опыт	поддержка участника событий	осуждение участника событий
1	ЭКСКЛЮЗИВ: Юлик о разводе, хейте и грязи в сети	35	144	48	95	30	59	92
2	Мы поженились !!	23	68	22	40	5	19	29
3	Юлик и Даша разводятся / Юлик изменил Даше	11	108	24	85	17	34	64
4	Юлик-Даша Каплан Звёздные измены AntonS Масленников Агутин Руслан Белый Тарзан Хакамада психо-разбор	12	160	35	112	41	38	87
5	Юлик - Даша Каплан - Лиззка/Измена/Правда и ложь/Психо-разбор/Лина Дианова	4	124	34	90	5	21	72
<b>Итого</b>		<b>85</b>	<b>604</b>	<b>163</b>	<b>422</b>	<b>98</b>	<b>171</b>	<b>344</b>
Итого, %		12%	88%	24%	61%	14%	25%	50%

Таблица 3 — Распределение содержания комментариев под видео «ЭКСКЛЮЗИВ: Юлик о разводе, хейте и грязи в сети»

№	Взаимодействие				Содержание комментария		
	новый тезис	ответ/ дополнение	согласие с высказыванием	критика высказывания	ссылка на личный опыт	поддержка участника событий	осуждение участника событий
1	9	8	5	4	1	3	5
2	2	24	11	13	1	9	13
3	3	10	4	6	1	3	5
4	1	7	0	7	1	3	5
5	1	1	1	0	0	2	0
6	7	32	12	21	7	14	18
7	2	18	6	9	6	6	14
8	1	1	0	1	0	1	1
9	2	6	2	2	5	3	4
10	1	4	1	3	1	1	4
11	3	25	4	22	2	11	18
12	2	4	0	5	4	2	4
13	1	4	2	2	1	1	1
<b>Итог</b>	<b>35</b>	<b>144</b>	<b>48</b>	<b>95</b>	<b>30</b>	<b>59</b>	<b>92</b>
Итог, %	20%	80%	27%	53%	17%	33%	51%

Таблица 4 — Распределение содержания комментариев под видео «Мы поженились !!»

№	Взаимодействие				Содержание комментария		
	новый тезис	ответ/ дополнение	согласие с высказыванием	критика высказывания	ссылка на личный опыт	поддержка участника событий	осуждение участника событий
1	7	12	5	5	0	1	9
2	1	19	2	17	4	2	1
3	7	18	6	12	0	8	8
4	3	8	4	3	0	2	5
5	2	8	4	0	1	3	3
6	3	3	1	3	0	3	3
<b>Итог</b>	<b>23</b>	<b>68</b>	<b>22</b>	<b>40</b>	<b>5</b>	<b>19</b>	<b>29</b>
Итог, %	25%	75%	24%	44%	5%	21%	32%

Таблица 5 — Распределение содержания комментариев под видео «Юлик и Даша разводятся / Юлик изменил Даше»

№	Взаимодействие				Содержание комментария		
	новый тезис	ответ/ дополнение	согласие с высказыванием	критика высказывания	ссылка на личный опыт	поддержка участника событий	осуждение участника событий
1	1	11	6	5	2	4	6
2	8	77	15	63	13	24	47
3	2	20	3	17	2	6	11
<b>Итог</b>	<b>11</b>	<b>108</b>	<b>24</b>	<b>85</b>	<b>17</b>	<b>34</b>	<b>64</b>
Итог, %	9%	91%	20%	71%	14%	29%	54%

Таблица 6 — Распределение содержания комментариев под видео «Юлик-Даша Каплан|Звёздные измены|AntonS|Масленников|Агутин|Руслан Белый|Тарзан|Хакамада|психо-разбор»

№	Взаимодействие				Содержание комментария		
	новый тезис	ответ/ дополнение	согласие с высказыван ием	критика высказыван ия	ссылка на личный опыт	поддержка участника событий	осуждение участника событий
1	2	32	9	21	8	5	14
2	2	12	1	10	3	3	4
3	2	26	4	22	5	6	19
4	3	14	3	2	12	1	8
5	1	19	7	12	1	7	10
6	2	57	11	45	12	16	32
<b>Итог</b>	<b>12</b>	<b>160</b>	<b>35</b>	<b>112</b>	<b>41</b>	<b>38</b>	<b>87</b>
Итог, %	7%	93%	20%	65%	24%	22%	51%

Таблица 7 — Распределение содержания комментариев под видео «Юлик - Даша Каплан - Лиззка/Измена/Правда и ложь/Психо-разбор/Лина Дианова»

№	Взаимодействие				Содержание комментария		
	новый тезис	ответ/ дополнение	согласие с высказыванием	критика высказывания	ссылка на личный опыт	поддержка участника событий	осуждение участника событий
1	2	86	29	57	4	8	60
2	1	27	1	26	0	7	8
3	1	11	4	7	1	6	4
<b>Итого</b>	<b>4</b>	<b>124</b>	<b>34</b>	<b>90</b>	<b>5</b>	<b>21</b>	<b>72</b>
Итого, %	3%	97%	27%	70%	4%	16%	56%

Таблица 8 — Соотношение количества просмотров и комментариев

Название видео	Количество просмотров	Количество комментариев	Доля комментариев от общего количества просмотров	Дата публикации	Дата сбора
Мы поженились !!	1 353 515	7 032	0,5%	7 июня 2022 (до расставания)	13 ноября 2022 г.
Юлик и Даша разводятся / Юлик изменил Даше	532 182	2 144	0,4%	9 июля 2022 г.	13 ноября 2022 г.
Юлик-Даша Каплан Звёздные измены AntonS Масленников Агутин Руслан Белый Тарзан Хакамада психо-разбор	1 433 664	6 401	0,4%	23 июля 2022 г.	13 ноября 2022 г.
ЭКСКЛЮЗИВ: Юлик о разводе, хейте и грязи в сети	1 458 561	15 157	1,0%	30 июля 2022 г.	13 ноября 2022 г.
Юлик - Даша Каплан - Лиззка/Измена/Правда и ложь/Психо-разбор/Лина Дианова	995 016	5 677	0,6%	13 августа 2022 г.	13 ноября 2022 г.

Таблица 9 — Пользовательская активность после угасания общности

Видео №1			Видео №2			Видео №3			Видео №4			Видео №5		
Новизна комментария	Количество ответов	Количество лайков	Новизна комментария	Количество ответов	Количество лайков	Новизна комментария	Количество ответов	Количество лайков	Новизна комментария	Количество ответов	Количество лайков	Новизна комментария	Количество ответов	Количество лайков
2	0	0	12 ч.	0	0	Все комментарии были опубликованы 1 месяц назад и ранее, можно сделать вывод об угасании этого пространства для функционирования общности			1 ч.	0	0	3 ч.	0	0
6	1	1	3	0	3				1	0	0	9ч.	0	0
6	0	0	5	0	2				1	0	0	23 ч.	0	0
10	0	3	6	0	6				1	0	0	2	0	0
11	0	1	7	0	1				3	0	0	2	0	0
11	0	2	8	0	3				3	0	0	4	0	1
12	1	2	10	1	7				4	0	0	7	1	1
2 нед.	0	0	10	0	8				4	0	1	8	1	0
2 нед.	0	1	11	0	1				5	0	0	9	0	0
2 нед.	0	2	12	1	2				5	0	0	12	0	0
2 нед.	0	2	13	0	3			5	0	0	12	1	2	

Примечание — дата сбора: 14 ноября 2022 г.



## ПРИЛОЖЕНИЕ Б

### Глобальный порядок и аффекты: можно ли попробовать вновь закрыть общество? Славой Жижек и пандемия

Если социальные науки условно поделить на дисциплинарные сегменты, то можно будет достаточно быстро выяснить, что для социальной теории и политической философии тема аффекта не является тем, что возникло вдруг, неожиданно, в силу необходимости иметь дело со стремительно глобализирующимся медиатизированным миром, чьи коммуникационные сети практически в режиме реального времени позволяют разгонять массовые истерические волны ликования, паники, ненависти и т.п.

Классики социологии вполне отдавали себе отчет в важности аффекта. Это очевидно понимал, например, Дюркгейм, когда брался за изучение таких непростых предметов как самоубийство или элементарные религиозные представления коллективов. Когда Макс Вебер, представляемый в популярных описаниях апологетом рационализма, уделил особое место харизме, занимаясь типами господства, он, несомненно, принимал в расчет важность страстей и аффектов в организации социальной жизни.

Что касается политической философии, то здесь описываемая тема имеет еще более почтенную историю. Даже если отказаться от идеи выстроить ее генеалогию, начиная с античности, то уже у классиков раннего модерна, начиная с Декарта, мы обнаруживаем впечатляющую экспозицию предмета. Гоббс излагает исчерпывающий перечень аффектов, описывая их как важнейшие причины, ведущие человеческих индивидов к неизбежному столкновению друг с другом. Избежать самых неприятных последствий такого столкновения может лишь взаимная передача на основе договора способностей и возможностей, которыми наделяют человека эти аффекты, особой внешней суверенной инстанции. Однако самое полное развитие данная тема получает в работах Спинозы, где аффект фактически становится базовой единицей социальной онтологии. Спиноза создает реляционную концепцию аффекта как разницы потенциалов, позволяющую рассматривать его не только как угрозу социальному порядку, но и как средство *социетальной интеграции*. Собственно во многом по этой причине современное политико-философское и социально-теоретическое внимание к аффектам как к предмету исследования обычно отсчитывают от Спинозы.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> Литература по этой теме весьма обширна, поэтому здесь имеет смысл упоминать только основоположников, заложивших ее главные направления. Это Ж. Делез со всеми его книгами и лекциями о Спинозе, а также работы о нем П. Машре и Э. Балибара, французских марксистов, входивших в круг Луи Альтюссера, и классическую книгу о Спинозе, написанную А. Негри, которому удалось соединить основные достижения этих двух школ.

Стоит, однако, также принять во внимание работы и концепции, не спешащие в силу тех или иных причин принимать спинозизм в качестве своей точки отсчета. К таковым можно отнести, например, теоретиков радикальной демократии и политического Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф, регулярно, во многих своих работах, повторяющих тезис о важности страстей для политической мобилизации<sup>100</sup>, а также частично тематически с ними пересекающегося словенского философа Славоя Жижека. Тем более интересно это делать на материале масштабных событий, приводящих к своеобразному «аффективному взрыву», то есть, не просто привлекающих к себе повышенное внимание, но производящих особое сочетание психических и телесных реакций (надежды, страха, ненависти, ликования и т.п.), многократно усиленных электронными медиа и социальными сетями. Более того, будучи масштабированными, вступая в резонанс, подобные события могут вести к образованию довольно значительных новых групп и общностей, оказывающих влияние на функционирование общества в целом.

К таким событиям, безусловно, стоит отнести пандемию COVID-19, как кажется, от нас уходящую (правда за прошедшие почти уже три года можно было убедиться в бессмысленности большинства прогнозов), которой, учитывая все окружающие ее суровые обстоятельства, удалось на два года погрузить значительную часть современного глобализованного мира в панику и депрессию. Одним из ее вполне предсказуемых последствий стало появление достаточно большого числа текстов, пытающихся как-то *понять* это событие столкновения с новым инфекционным агентом. Перед интеллектуалами возникла задача освоить этот очень смутный, очень неопределенный, находящийся где-то на стыке микробиологии, биомедицины, политики общественного здравоохранения и статистики, но при этом вполне наглядно данный и более чем осязаемый в нашей повседневной жизни предмет.

Так, не требующему особого представления Славою Жижеку удалось за время пандемии выпустить сразу три объединенные сквозной COVID-темой книги.<sup>101</sup> Возможно кому-то они покажутся не самыми значительными с точки зрения объема или содержания, однако такой продуктивности за два неполных года остается только позавидовать и констатировать тот факт, что чрезвычайные обстоятельства действительно могут выступить в роли творческой принудительной силы.

---

<sup>100</sup> См., например: *Mouffe Ch.* (2013). *Hegemony, Radical Democracy and the Political*. Oxford: Routledge. P. 181-190

<sup>101</sup> *Slavoj Žižek* (2020a). *Pandemic! Covid-19 Shakes the World*. London, New York: OR Books; *Slavoj Žižek* (2020b). *Pandemic! 2. Chronicles of a Time Lost*. London, New York: OR Books; *Slavoj Žižek* (2021). *Heaven in Disorder* London, New York: OR Books.

Несмотря на заявленное тематическое единство, все три книги представляют собой достаточно пестрое и разрозненное собрание высказываний словенского философа, сделанных им за время пандемии. Поэтому мы видим там не только вирус, но и набор тем, кажущихся зачастую не очень с ним связанными, но, по мнению автора, имеющих к нему отношение. Именно так туда среди прочего попадают ВЛМ-бунты, протесты лета-осени 2020 г. в Белоруссии или же перевыборы Трампа. Все это, в силу особенностей нашего восприятия, сформированного (и искаженного) особенностями жизни в глобализованном обществе, собирается в некую общую цепь резонирующих друг с другом событий. Это отличает Жижека от другой философской знаменитости, итальянца Джорджо Агамбена, у того в пандемию вышла всего одна маленькая книжка, ставшая тем не менее настоящим *J'Accuse* в адрес установленного властями Италии, но, конечно, и не только ее, биосанитарного режима<sup>102</sup>. По мнению Агамбена, эпидемия COVID стала историческим апогеем западной биополитики, построенной вокруг понятия «голой жизни», представляющего собой пустую биологическую абстракцию, лишенную каких-либо форм и предикатов, связанных с местом, временем, эмоциями, особенностями биографии и т.п. Опора на «голую жизнь» позволяет, наконец, полностью реализовать все заложенные в исторической генеалогии западных обществ потенциальности исключительных состояний и чрезвычайных положений и перейти к управлению населением исключительно при помощи чрезвычайных мер без оглядки на «конституционные химеры» прав человека и гражданина. Как видим, итальянский философ, исследующий проблему из генеалогической перспективы, также не говорит ничего об аффективном измерении социальной онтологии, кроме того, что из его построений логически следует, что теперь любые аффекты вообще, и плохие и хорошие, составлявшие важную часть социальной жизни, находятся под смертельной угрозой. Само понятие «общества» в каких угодно версиях, и в региональных, и в глобальных, его интегративные механизмы и социетальное ядро – все это может оказаться более не актуальным. Мрачный диагноз, поставленный Агамбеном, вызвал настоящий шквал критики. Его обвиняли в непонимании опасности нового инфекционного агента (что отчасти правильно, но окончательных оценок нет до сих пор), в конспирологии (при первом взгляде со стороны можно действительно подумать, что все так и есть, хотя на самом деле итальянский философ пишет об этом уже много лет подряд, а сейчас просто сместил акценты).

Жижек на этом фоне выглядит иначе. Он не разделяет скепсиса своего итальянского коллеги по поводу серьезности нового заболевания. Однако не принимает он и

---

<sup>102</sup> *Agamben G. (2020). A che punto siamo? L'epidemia come politica. Roma: Quodlibet.*

спинозистского подхода к аффектам как к базовой единице социальной онтологии. Для него они скорее симптом куда более важных структурных процессов, идущих в глубине системы. В теоретическом плане он следует в основном двум традициям: пропущенному через альтюссеррианскую и радикально-демократическую (в версии Лаклау и Муффа) интерпретации марксизму (вместе с предшествующим ему немецким идеализмом) и Жаку Лакану с его очень специфической версией психоанализа. Поэтому, если попробовать приложить к собственным рассуждениям словенца очень часто используемую им самим лакановскую триаду Реального, Воображаемого и Символического, то новая инфекция есть, без всякого сомнения, столкновение с Реальным как с тем «невозможным, которое случается», полностью нарушая привычный ход вещей. При этом само Реальное непосредственно не дано, оно полностью находится за пределами каких-либо познавательных возможностей субъекта. То есть, его как бы нет, однако оно регулярно дает о себе знать своими травматическими эффектами, как это и происходит в случае, например, эпидемии либо какого-то терминального события, выступающего следствием антагонизма социально-политического свойства. Также невозможно представить себе, чтобы когнитивные возможности субъекта когда-либо изменились настолько, что Реальное вдруг стало доступно. Его структура такова, что она включает в себя и отрицание, в случае эпидемии, например, проявляющееся как травма неприятия измененного образа жизни, и саму недоступную Вещь, и общее искажение, служащее причиной этой недоступности. То, что остается нам – лишь набор расколов и антиномий.<sup>103</sup>

И действительно, вирус, при последовательном его рассмотрении, — непонятный фрагмент нуклеиновой кислоты, находящийся подобно агамбеновой «голой жизни» в «серой зоне» между живым и мертвым: «Это колебание между жизнью и смертью имеет решающее значение: вирусы ни живы, ни мертвы в обычном понимании этих слов, это своего рода живые мертвецы. Вирус жив в своем стремлении к репликации, но это своего рода жизнь нулевого уровня, биологическая карикатура не столько на влечение к смерти, сколько на жизнь на ее самом простейшем уровне повторения и умножения. Однако это и не элементарная форма жизни, из которой развивается более сложная; это чистый паразит, воспроизводящий себя путем заражения более развитых организмов (когда вирус заражает нас, людей, мы просто служим ему копировальным аппаратом). Именно в этом совпадении противоположностей — элементарного и паразитического — кроется тайна вирусов: они

---

<sup>103</sup> Сам этот раскол находится, по мысли Жижека, на стороне самого Реального как его конститутивная часть. Там же и реальное место социального антагонизма. Жижек еще называет этот раскол, или разрыв “параллаксом”: «параллакс Реального – это не твердое ядро, которое остается неизменным, а жесткое яблоко раздора, которое рассеивает тождественное на множество явлений или видимостей». См.: Жижек С. (2008). Устройство разрыва. Параллаксное видение. М.: Европа С. 38-39

представляют собой пример того, что Шеллинг называл “*der nie aufhebbare Rest*”: остаток наинижайшей формы жизни. Он возникает как продукт сбоя в работе высших механизмов размножения и продолжает преследовать (заражать) их, это остаток, который никогда не может быть реинтегрирован как подчиненный момент жизни более высокого уровня». <sup>104</sup> Таким образом, перед нами некая зависшая между живым и мертвым «нулевая степень», неустранимый остаток-паразит, он выключен даже из обычной биологической жизни, однако, заражая ее, он, тем не менее, принимает в ней непосредственное участие, функционируя как фактор эволюционного отбора. Как единичная сущность он доступен лишь микробиологии с ее специальными средствами, переходя же на уровень эпидемии, он превращается в гигантский распределенный объект и здесь становится предметом использующей математические методы и символы статистики, а также мобилизационных возможностей общественного здравоохранения. Принципиально важно в случае с вирусами то, что мы практически всегда имеем дело с их последствиями, сам же эпидемический процесс остается «вещью в себе», постоянно опровергающей догадки и предсказания экспертов, что последняя пандемия достаточно наглядно продемонстрировала.

Реальное, таким образом, непостижимо, однако столкновение с ним переживается как травматическое событие. За работу с травмой отвечает Воображаемое, именно ему предстоит «отыгрывать» ее эффекты, адаптируя и производя тот мир смыслов и значений, то есть, «реальность» (уже с маленькой буквы), в которой мы все живем. Это «отыгрывание» не может происходить без опоры на определенную «грамматику», задающую его правила. За них отвечает Символическое, именно оно устанавливает порядок работы Воображаемого, структурируя его и снабжая семантическими ресурсами.

Продолжая ту же аналогию, можно сказать, что первая часть трилогии посвящена «вторжению Реального». Поскольку, как мы помним, доступ к нему отсутствует, и речь может идти лишь о попытке совладать с последствиями его вторжения. Здесь не стоит ждать от автора развития последовательной аргументации — Жижек постоянно приводит разнородные примеры, от хорошо знакомых и уже набивших оскомину до совсем свежих, из актуальной повестки, стараясь задействовать максимально возможное число объяснительных моделей и метафор: от пресловутых пяти стадий Элизабет Кюблер-Росс до гегелевской диалектики.

Последовательность выхода в свет книг трилогии как бы следует за динамикой самой пандемии — эта примечательная особенность дает возможность восстановить в памяти цепочку известных событий, которую Жижек (зачастую произвольно)

---

<sup>104</sup> Zizek, 2020a: 78-79

воспроизводит в своих коротких заметках. Неожиданное начало эпидемии в Ухане, события на севере Италии, первоначальное отсутствие какой-либо внятной квалифицированной информации о новом инфекционном агенте, паника в СМИ и социальных медиа, разгоняющих суеверный ужас; совершенно невероятные мнения экспертов, возможно что-то понимающих в математике и статистике либо же в микробиологии, однако в применении к эпидемическому процессу эти мнения принимают совершенно чудовищный вид, вдобавок усиленный глобальным информационным резонансом.

В отличие от коллеги Агамбена, словенец не драматизирует суровые карантинные меры европейских правительств, иногда даже склоняясь к их принятию. Там, где первый видит окончательное торжество биополитической чрезвычайщины, разрушающей саму социальную ткань человеческой жизни, Жижек хочет найти новые возможности. Комментируя знаменитую гегелевскую цитату из «Йенской реальной философии» о том, что «человек есть эта ночь, это пустое ничто, которое содержит все в своей простоте», он добавляет: «Никакой коронавирус не сможет этого у нас отнять. Так что можно надеяться, что телесное дистанцирование даже усилит интенсивность нашей связи с другими. Ведь именно теперь, когда я вынужден избегать многих из тех, кто мне близок, я полностью ощущаю их присутствие, их важность для меня».<sup>105</sup> Вопрос социальной цены и социальных последствий подобной виртуализации присутствия автор не обсуждает.

Этого, однако, мало. Главная, повторяемая на разные лады мысль книги — надежда на то, что пандемия явочным порядком приведет к изменению давно существующего в глобальном масштабе либерально-капиталистического порядка. Понятно, что речь должна идти не только лишь о возвращении к норме (очень популярное в тот момент времени рассуждение): «Основная надежда сейчас на то, что после пика, который должен наступить быстро, все вернется к норме... Все дело в том, что даже если жизнь вернется в конце концов к некоему подобию нормальности, это будет не то нормальное, к которому привыкли до того, как разразилась эпидемия. Вещи, ставшие для нас привычными как часть нашей повседневной жизни, больше не будут само собой разумеющимися, нам придется научиться жить намного более хрупкой жизнью с постоянными угрозами. Нам придется полностью изменить наше отношение к жизни, к нашему существованию среди других ее форм».<sup>106</sup> Жижек надеется, что эта «новая норма» даст жизнь новой, «основанной на вере в людей и науку» общности, которую он именуется ни больше ни меньше как «коммунизмом». Социетальный ответ на глобальную угрозу должен выглядеть именно так:

---

<sup>105</sup> Ibid.: 3

<sup>106</sup> Ibid.: 77-78

«Необходимы полная безусловная солидарность и глобально скоординированный ответ, новая форма того, что некогда называлось коммунизмом. Если мы не направим наши усилия в эту сторону, то сегодняшний Ухань запросто станет типичным городом нашего будущего».<sup>107</sup> Эта новая общественная форма не очень похожа на коммунизм Маркса или на коммунизм некоторых современных теоретиков радикальной демократии: «Это не утопическое коммунистическое видение, это коммунизм, установленный потребностями простого выживания. Это, к сожалению, версия того, что называлось “военным коммунизмом” в Советском Союзе в 1918 году.<sup>108</sup> Признаки наступления этого так называемого «катастрофического коммунизма» Жижек уже видит в отдельных попытках западных правительств реализовать деприватизационные меры в ключевых отраслях социальной сферы и экономики (в здравоохранении, транспорте, производстве ключевых товаров и т.п.), а также в массовой раздаче «вертолетных денег»: «Именно здесь возникает мое понятие “Коммунизма”, не в качестве неясной мечты, но просто как имени того, что уже происходит (или, по крайней мере, воспринимается многими как необходимость), как названия для мер, которые уже рассматриваются и даже частично применяются. Это образ не какого-то блестящего будущего, но скорее “катастрофического Коммунизма” в роли противоядия от катастрофического капитализма».<sup>109</sup> Именно на последнем, по мысли словенского философа, лежит ответственность за пандемию, которая стала возможна в результате передачи важнейших, отвечающих за функционирование сообществ, областей жизни вроде общественного здравоохранения, во власть императивов «свободного рынка»: «Далее очевидны две вещи. Институциональной здравоохранительной системе придется опереться на помощь локальных сообществ в деле ухода за слабыми и пожилыми. На противоположном конце шкалы необходимо организовать что-то вроде международного сотрудничества, чтобы производить и распределять ресурсы. Если государства просто изолируются, то разразятся войны. Именно эти процессы я имею в виду, когда говорю о “коммунизме”, и я не вижу ему никакой альтернативы, кроме нового варварства», — завершает Жижек, перефразируя знаменитые слова Розы Люксембург.<sup>110</sup>

Возможность такого развития событий представляет собой большой вопрос. Во всяком случае, действия национальных правительств во время пандемийного кризиса (эгоистическая борьба за ресурсы, «вакцинный национализм» и т.п.) не продемонстрировали большого желания пойти по такому пути. Напротив, именно

---

<sup>107</sup> Ibid.: 56

<sup>108</sup> Ibid.: 92

<sup>109</sup> Ibid.: 103

<sup>110</sup> Ibid.: 104

«катастрофический капитализм», подкрепленный санитарно-полицейской чрезвычайщиной (которой так боится Агамбен) в сочетании с последними достижениями надзорной «цифровизации», постарался развернуться максимально широко. Именно на это указывали и продолжают указывать критики Жижека, и ничто пока не говорит о том, что они могут сильно ошибаться. Кажется, что уповая на «веру в людей и науку», словенский философ говорит о реально некогда существовавшем проекте построения коммунистического общества. Но есть ли в нынешних современных обществах значимые силы, готовые заплатить известную цену за торжество этой веры? В отсутствие реальных сил и интересов, готовых принять «катастрофический коммунизм», остается лишь индивидуальное (самоизолированное) переживание повседневного апокалипсиса, оставляющего выбор между параноидальным страхом и бравадой показного игнорирования невидимой опасности. Здесь у словенца не остается иного выбора, кроме как прибегнуть к рецепту, предложенному в свое время еще Лаканом: «Старайтесь отождествиться со своим симптомом, без всякого стыда, это означает (несколько упрощая) полное принятие всех малых ритуалов, формул, странностей и так далее, всего, что поможет стабилизировать вашу повседневную жизнь. Допускается все, что может здесь сработать, если это помогает избежать нервного срыва, даже фетишистского отрицания... Не думайте слишком много наперед, просто сосредоточьтесь на сегодняшнем дне, на том, что будете делать, прежде чем отправиться ко сну».<sup>111</sup> Поскольку вся повседневная жизнь субъекта (если следовать Лакану) — это и есть один сплошной симптом, стоит уделить отдельное внимание Воображаемому, той области, где разворачивается львиная (правда, не всегда главная) доля происходящих с ним событий.

Во второй части трилогии, в «Пандемии-2», Жижека занимает уже не столько она сама (хотя время от времени он скатывается до не имеющих большого смысла подсчетов очередных «волн» и рассуждений об эффективности грядущей вакцинации), сколько ее многообразные последствия для общества и политики, давшие о себе знать вскоре после того, как первый ужас от столкновения с Реальным прошел. Сам COVID здесь уже отходит на второй план, уступая дорогу своим прямым и косвенным социетальным эффектам. Они многообразны. К таковым, например, относятся неурожай и голод: всадники Апокалипсиса не ездят поодиночке, поэтому требуются международные скоординированные усилия, а не волонтерский порыв, пусть и надежды на то, что они будут предприняты мало, но наступили такие времена, когда и философу приходится включаться битву за урожай.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Ibid. : 112

<sup>112</sup> Zizek, 2020b: 3-4.



Также сюда можно добавить и неудержимое наступление «надзорного капитализма»,<sup>113</sup> чьим финальным пунктом должно стать создание прямого интерфейса «мозг-машина» (об этом написана одна из предыдущих книг Жижека «Гегель в подключенном мозге»<sup>114</sup>). Данное событие будет означать фактическое наступление пресловутой точки сингулярности. Сколь бы сомнительным оно пока ни выглядело, хоть с научно-технической, хоть с философской точки зрения, это, по мысли автора, будет апокалипсис намного серьезнее любой пандемии, все-таки как-то еще напоминающей нам о том, что мы по-прежнему остаемся людьми, а значит и частью природы. Сингулярность станет катастрофой уже на новом, постчеловеческом уровне.<sup>115</sup> Сюда также можно отнести массовые беспорядки и акции гражданского неповиновения как результат дезинтеграции установленного санитарно-полицейского режима<sup>116</sup> — Жижек удивляется тому, что политические позиции «левых» и «правых», участвующих в них, часто совпадают, хотя лучше поставить вопрос о том, насколько вообще это разделение, порожденное временами буржуазных и социалистических революций, применимо по отношению к подобным событиям. Стоит также вспомнить и о массовых психических расстройствах, как следствии пандемийного распада публичной жизни, и даже о событиях лета-осени 2020 года в Белоруссии (здесь точка зрения Жижека представляет исключительно исторический интерес для любопытствующих). Куда больше внимания словенский философ уделяет разгорающимся новым конфликтам и новому насилию (в том числе культурно-идеологическому), связанному с войнами идентичности и кризисом последней волны политического популизма. Судя по всему, время написания многих вошедших в книгу текстов совпадает с разворачивающейся в США президентской кампанией 2020 года, которую сопровождают волны BLM-протестов и «война с памятниками». По мнению Жижека, это новое политически корректное насилие, стремящееся к ликвидации малейших следов расизма и сексизма, является тупиковым и не ведет к появлению никаких новых форм солидарности и новых общностей просто потому, что не отдает себе отчета в собственных основаниях. В этом месте Жижек напоминает получившего образование еще при «старом режиме» пожилого революционера, пытающегося объяснить толпе

---

<sup>113</sup> Понятие «надзорный капитализм» приобрело особую популярность после публикации нашумевшего исследования Шошанны Зубофф (См. рус. пер.: *Зубофф Ш. (2022). Эпоха надзорного капитализма. Битва за человеческое будущее на новых рубежах власти. М.: Издательство Института Гайдара*), где оно обозначает наступление эпохи господства цифровых корпораций, основанного на последовательной монетизации нашего взаимодействия с глобальными коммуникационными сетями. Стоит однако отметить, что применяться оно начало несколько раньше, в британском марксистском журнале *Monthly Review*.

<sup>114</sup> Жижек С. (2020). Гегель в подключенном мозге. СПб.: Скифия-принт.

<sup>115</sup> Zizek, 2020b: 13-14

<sup>116</sup> Ibid.: 33-34

хунвейбинов, что без отменяемых ими условных Декарта и Джефферсона с их сексизмом и рабовладением никакого феминизма и антирасизма просто не существовало бы, и поэтому нужно не упиваться виной и жертвенностью, а вести себя как «ответственные совершеннолетние люди».<sup>117</sup> Это очевидный кантианский ход, однако автор отказывается от его дальнейшего развития и напрашивающихся теоретических выводов, которые его по видимому категорически не устраивают, ведь анализируемые им протесты, при всей их заявленной бессмысленности, фактически маркируют добровольный коллективный отказ от Просвещения как одной из важнейших основ политического и культурного модерна.

Водоворот политических событий, сочетающийся с новыми вспышками пандемии, заставляет Жижека иногда все же уповать на глобальную координацию усилий, однако, цитируя Брехта, он честно признает, что это “*das Einfache, das schwer zu machen ist*” («То простое, что так сложно исполнить»). Ни глобальная капиталистическая экономика, ни политики-популисты, заходящиеся в психотическом неприятии того, что вирус представляет собой нечто Реальное, а потому опасное, не способны победить пандемию, поэтому словенцу остается только уповать на апокалиптический Kairos. Это греческое слово из апостольских посланий означает момент времени, сочетающий в себе решение и эсхатологическое обещание, событие, маркирующее собой появление в мире чего-то нового, разрушающего основания прежнего порядка. Это «катастрофа, которая заставит нас найти новое начало».<sup>118</sup> Требуются новые основания для «жизни вместе», правда, нет ясности относительно того, какими они могут быть, возможно, требуется какое-то замедление, чтобы понять происходящее: «Если мы не изобретем новый способ общественной жизни, наше положение станет хуже не чуть-чуть, а намного. Опять, мое предположение состоит в том, что пандемия COVID-19 обещает новую эпоху, когда нам придется переосмыслить все, в том числе и основной смысл того, что значит быть человеком, — наши действия должны будут следовать за нашими мыслями. Возможно, сегодня нам стоит перевернуть одиннадцатый тезис о Фейербахе у Маркса: в двадцатом столетии мы слишком быстро пытались изменить мир, пришло время заново его объяснить».<sup>119</sup>

Поскольку тонушим в водовороте событий и новых волн пандемии надеждам на коммунизм, даже «катастрофический», сбыться уже не суждено, желание новых объяснений приводит Жижека к идее реабилитации идущей еще от Платона традиции

---

<sup>117</sup> Ibid.: 37-39

<sup>118</sup> Ibid.: 116.

<sup>119</sup> Ibid.: 116-117

«антилиберальных мыслителей “закрытого” общества»:<sup>120</sup> «Разве не становится ясно, что сегодня, когда упорно сопротивляющаяся пандемия сопровождается серией других значительных угроз, мы нуждаемся — хотя и в радикально противоположных целях — в том, что нацисты называли “totale Mobilmachung” (тотальной мобилизацией)»?<sup>121</sup> Жижек призывает себе на помощь Фихте, теоретика «замкнутого торгового государства», который, по его мнению, первым в политической мысли модерна поставил вопрос о примате политики над экономикой. Именно это, по мнению словенца, требуется в текущий момент для успешного противостояния вирусу. Эгоистической анархии неограниченного рыночного обмена, который представляется нам в виде объективно существующего естественного порядка, необходимо противопоставить реполитизацию экономики: «Хозяйственная жизнь должна контролироваться и регулироваться свободными решениями сообщества, а не доставаться слепым, хаотичным взаимодействиям рыночных сил».<sup>122</sup> Примечательно, что предлагаемый Фихте фактический тотальный контроль над жизнью граждан (раскритикованный еще его же современниками, в частности очень важным для Жижека Гегелем) не вызывает у него особых вопросов: современные средства цифрового надзора это вполне позволяют. При этом словенец забывает сообщить, что появились эти средства именно благодаря тому самому глобальному капитализму без границ, на который он, в ужасе перед вирусом, собрался накинуть ошейник. Кроме того, реализация подобной идеи строительства «закрытого общества» скорее всего потребует весьма масштабного политического перераспределения с преимущественной опорой именно на те средства и методы, о которых так много говорит в своих книгах и которых так боится упоминавшийся выше Агамбен. Этот вопрос Жижек предпочитает обойти. В любом случае речь опять должна идти об отказе от наследия европейского политического модерна, либо, по меньшей мере, о его очень серьезном пересмотре (если считать традицию «закрытых обществ» такой же его неотъемлемой частью).

Однако, даже если представить себе, что удалось провести все подобные политические преобразования, пойдя на все возможные чрезвычайные меры, это совсем не значит, что ситуация станет проще, ведь, как показывает практика, в сегодняшних обществах отсутствует не только общее определение эпидемии, но не наблюдается даже предпосылок возникновения консенсуса по этому поводу. То есть пандемия, болезнь, да и сам вирус тоже оказываются вопросами политики, попадая в точку пересечения различных противоречий и напряжений, детерминирующих современные общества: кризиса

---

<sup>120</sup> Ibid.: 122

<sup>121</sup> Ibid.: 121

<sup>122</sup> Ibid.: 122, 123-124

общественного здравоохранения, экологии, войн, голода, безработицы, гражданских конфликтов и т.д. Однако эта политизация болезни, накладываясь уже на кризис политического популизма с его новым общенным господством (подробно разобранным в приложении к книге), наталкивается на стремление игнорировать опасность, называемую Жижекком «волей к незнанию».<sup>123</sup> Это доминирующая общественная реакция, хорошо всем знакомая по временам пандемии, состоящая из желания прежней «нормальности» в сочетании с высоким уровнем обобщенного недоверия к властям, медицине, науке и фармацевтике. Словенский философ называет это состояние «онтологической катастрофой», которую нельзя победить простой «волей к знанию» о том, как работает вирус, чтобы затем взять его под контроль и ликвидировать, поскольку утрачена важная связь между различными регионами действия и знания. Это действительно похоже на правду. Все мы помним, как с началом пандемии нам на голову обрушились противоречивые мнения и рекомендации бесчисленных экспертов, зачастую совершенно непонятного уровня компетентности: высокопоставленных медицинских менеджеров и просто чиновников, микробиологов, статистиков и даже специалистов по обработке данных — весьма благоприятная среда для того, чтобы отказаться от знания вообще. Таков, по мнению Жижека, стоящий перед нами выбор: или поддаться искушению воли к незнанию, или постараться действительно *мыслить* пандемию, не только как биохимическую либо биомедицинскую проблему, но как нечто, укорененное в сложной тотальности, состоящей из нашего (человеческого) места в природе и наших социальных и идеологических отношений. Это второе весьма проблематично в силу полного разрушения того, что могло бы свести вместе языки науки, философии и политики, — общего символического универсума.

Символическое — третье измерение, набор правил, определяющих встречу Воображаемого с Реальным. Именно эти правила решают, как из этой встречи возникнет то, что мы называем «реальностью» в ее обыденном смысле. Распаду символического порядка посвящена третья книга, «Небеса в беспорядке». Ее название — парафраз известного высказывания Мао Цзэдуна: «В поднебесной царит великий беспорядок, ситуация превосходна». Однако, как указывает Жижек, есть одна существенная разница: «Мао говорит о беспорядке под *небесами*, где “небеса”, или Большой Другой в какой угодно его форме — неумолимой логики исторических процессов, законов общественного развития и т.п. — тем не менее существует, регулируя из-за кулис социальный хаос.

---

<sup>123</sup> Ibid.: 140

Сегодня же мы должны сказать о том, что *сами небеса* пребывают в беспорядке». <sup>124</sup> То есть речь идет не об обычном хаосе, которого всегда достаточно и в нашей «поднебесной» реальности: пандемия, войны, беспорядки и кризисы, а о распаде того самого Большого Другого, который вписывает это все в некий общий символический порядок, позволяющий объяснять происходящие события. И это не разделение, к примеру, надвое, на два порядка, как это было во времена Холодной войны, а именно дезинтеграция самого символического измерения на множество не связанных друг с другом фрагментов, происходящая именно в тот момент, когда «глобальная солидарность и международное сотрудничество требуются в первую очередь». <sup>125</sup>

Книга, как и две предыдущие, также представляет собой набор очерков, написанных по конкретному поводу. От собственно болезни здесь остается еще меньше, чем в «Пандемии 2». Вирус играет тут двоякую роль: с одной стороны, это верный симптом распада прежнего порядка, с другой — его катализатор. Основная же проблема — это «двойной зажим», в который попало человечество в постпандемийной реальности. Он состоит из двух тупиковых ситуаций: из невозможности вернуться к прежней, «старой» норме, а также из неспособности увидеть (хотя бы отдаленно) какие-то контуры новой. Давая определение этой ситуации, Жижек цитирует высказывание Юргена Хабермаса, сделанное им по поводу пандемии: «Еще никогда не существовало столько знания о нашем незнании и о том, что мы вынуждены жить и действовать в неопределенности» <sup>126</sup>. Затем он продолжает: «И он [Хабермас] был прав, утверждая, что это незнание, касается не только самой пандемии, в конце концов, у нас есть эксперты, но куда большего — ее экономических, социальных и психических последствий. Заметьте точность формулировки: мы не просто не знаем, что происходит, но мы *знаем*, что мы не знаем, и это незнание есть само по себе социальный факт, вписанный в то, как действуют наши институты. Мы знаем, что, скажем, в Средние века или в начале Нового времени люди знали меньше, но они не знали об этом потому, что опирались на некое устойчивое идеологическое основание, гарантировавшее им, что наш универсум представляет собой осмысленную целостность. То же самое верно и для некоторых версий коммунизма, и даже

---

<sup>124</sup> Zizek, 2021: 1

<sup>125</sup> Ibid. : 2

<sup>126</sup> В этом высказывании Хабермаса слышится эхо его исторической дискуссии с Никласом Луманом о возможностях классической социальной теории и теории систем. Луман в частности говорит о «слепых пятнах» системы, неизбежно ограничивающих ее восприятие и возможности распознавания рисков. Таким «слепым пятном» может быть, к примеру, недавняя пандемия. См. например, об этом *Harste G.* (2021). *The Habermas-Luhmann Debate*. New York: Columbia University Press, p. 277. Парадоксальным образом это сближает Лумана с лакановским психоанализом, где социальная реальность также невозможна без невидимых нами «слепых пятен», пусть даже мы и догадываемся об их существовании. О том, как объединить Лакана и Лумана см. *Брайант Л.* (2019). *Демократия объектов*. Пермь: Гиле-Пресс. С. 137-196

для идеи конца истории у Фукуямы — они все предполагали знание о том, куда движется история». <sup>127</sup> Сейчас, по мысли словенского философа, нет именно этой определенности, задающей идеологические ориентиры, а то, что существует в данный момент в качестве действующих альтернатив не выдерживает критики: новые правые популисты (Трамп, Ле Пен, Орбан и т.п.) представляют собой непосредственный продукт того самого политического постмодернизма, с последствиями которого они собрались бороться. Доминирующий же технократический консенсус в лице Байдена, Макрона и подобных им политиков полностью находится внутри идеологических координат неолиберального капиталистического порядка, чьим непосредственным следствием и является сегодняшняя довольно плачевная ситуация (наивные рассуждения автора о том, что Байден все же «лучше» Трампа, потому что последний разрушает «этическую ткань» нашей жизни, а Байден — нет, читаются сегодня с особым интересом). Левые опять разобщены по линии «реформа или революция» (пусть и выраженной иначе), а предложения, раздающиеся по обе ее стороны, глубоко утопичны. Впрочем, и упоминавшиеся уже надежды самого автора на новый пандемийный «военный коммунизм», который вдруг возникнет просто под давлением катастрофических обстоятельств, также далеки от воплощения в отсутствие значимого числа носителей соответствующих реальных интересов.

Достаточно высокая диагностическая точность критики (впрочем, не всегда спасающая от распространенных страхов) в сочетании с пониманием того, что выхода из развала символического измерения не просматривается, опять закономерно ведет автора в теологическое пространство эсхатологических упований. Тема апокалипсиса регулярно всплывает в работах Жижека, начиная как минимум с книги 2010 года «Жизнь в последние времена» <sup>128</sup>, а в «Гегеле в подключенном мозге» вообще есть целое приложение, озаглавленное «Трактат о цифровом апокалипсисе» <sup>129</sup>. Поэтому нет ничего удивительного в том, что «апокалиптический тон» будет регулярно всплывать и в книгах о пандемии: то в виде уже упоминавшихся надежд на некое событие, которое перевернет все и откроет новое измерение смысла (умонастроение, очень сходное с таковым у русских интеллектуалов начала XX в.), то в виде страхов, что апокалипсис уже давно происходит но, что самое ужасное, совсем не обещает, вопреки оригинальному значению греческого слова, никаких откровений. <sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> Zizek, 2021: 117

<sup>128</sup> Zizek S. (2010). *Living in the End of Times*. London: Verso.

<sup>129</sup> Жижек С. (2020). *Гегель в подключенном мозге*. СПб.: Скифия-принт.

<sup>130</sup> Zizek, 2021: 219

Пример Жижека с его «пандемийной» трилогией достаточно наглядно демонстрирует нам, что происходит, когда интеллектуал становится частью глобальной медийной машины, которая, если перефразировать упомянутого выше Спинозу, питаясь то надеждой, то страхом, занимается масштабным производством суеверий, парализующих нашу способность мыслить и действовать (худшее, что может произойти, согласно голландскому мыслителю). Случай словенского философа наглядно показывает границы применимости его излюбленного теоретического жанра, давно, хотя, может быть, и не всегда точно именуемого «критикой идеологии»: можно (и нужно) вскрывать, критиковать и даже высмеивать несообразности глобальной системы, демонстрируя при этом как все якобы «антисистемные» явления и продуцируемые ими массовые аффекты фактически работают на ее укрепление. Однако все это работает, пока хотя бы как-то может функционировать сама система и ее способность формировать свою периферию, на которую она может экспортировать основные риски. Если же периферии не остается и всадники Апокалипсиса (как в случае с пандемией) приезжают в центр (который теперь везде, а значит, разделение на центр и периферию теперь теряет всякий смысл), то это сразу же выявляет все аналитические тупики исповедуемого Жижекком теоретического подхода. Когда происходят события, фактически угрожающие дезинтеграцией социетального ядра системы, их «симптоматическое прочтение» как чего-то такого, что указывало бы на некие глубинные проблемы в самой структуре общества, конечно, представляет собой вполне возможную точку зрения, но уже вряд ли существенно обогатит нас какими-то дополнительными концептуальными ресурсами для понимания того, что происходит.<sup>131</sup> Возникает впечатление, что постоянно говоря о глобальном (или даже глобализованном) мире, глобальном «надзорном капитализме» и прочих феноменах, которым требуется найти альтернативу, Жижек предпочитает поменьше упоминать то, что собственно и делает глобальное тем, что оно сегодня есть: коммуникационных сетях, позволяющих создавать в режиме реального времени резонирующие трансграничные общности посредством

---

<sup>131</sup> Например, можно сказать, что пандемия и сопровождающий ее вал аффектов (страх, ужас, надежда, гневное неприятие и отрицание чего-то и т.п.) стали «симптомами» глубинных, структурных, проблем системы, вызванных бесконечной чередой оптимизаций общественного здравоохранения, нацеленных прежде всего на то, чтобы осуществить его монетизацию. Однако о таких реформах было известно давно и в принципе было понятно, что условное сокращение числа коек и переориентация на «дорогие» заболевания приведет к известным последствиям в случае внезапного одномоментного появления сколько-нибудь массовой медицинской проблемы. Тогда получается, что надо отвечать на более сложный вопрос: симптомом чего в таком случае является сам взгляд на общественное здоровье как на источник экономической ренты? Жижек не дает на него ответа, хотя этот вопрос вполне находится в рамках его теоретической логики и отвечает его же собственным задачам мыслить пандемию как точку пересечения нескольких разнородных, но сверхдетерминирующих (если пользоваться лексикой его теоретического предшественника Л. Альтюссера) друг друга природных и социальных зависимостей, к тому же еще и осложненных собственным глобальным масштабом.

трансляции информации, знаний, эмоций, страстей и аффектов. Именно это общее измерение, которое может быть пространством как интеграции так и раздора, является условием возможности функционирования того, что является постоянным предметом исследовательского внимания Жижека. Это пространство обладает своей скоростью, за которой могут не поспевать политические решения. Именно по этой причине предлагаемые Жижеком чрезвычайные социетальные альтернативы, связанные с желанием провести старые границы внутри глобализованного общества («пандемийный коммунизм», «тотальная мобилизация», «закрытое общество») кажутся одновременно и экзотичными и устаревшими.<sup>132</sup> Такое противоречие явно указывает на некие проблемы в самом концептуальном ядре политического модерна, от наследия которого Жижек отказаться явно не готов. Впрочем, альтернативные варианты, предлагающие такой отказ принимать во внимание, выглядят либо чересчур академично,<sup>133</sup> либо слишком зловеще.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> При этом, между глобализацией в ее привычном нам виде и постоянным появлением все новых и новых границ особого противоречия нет. См. об этом: *Mezzadra S., Nelson B. (2013). Border as Method, or the Multiplication of Labor. Duke University Press.*

<sup>133</sup> См. давно уже высказанную Хардтом и Негри идею поиска «альтермодерна». Эта идея, по их мысли исключает какой-либо антимодернистский пафос, но предполагает обнаружение внутри современного наследия неких новых, радикально-демократических координат, которые помогут создать более справедливое и более счастливое глобальное общество. См. *Hardt M., Negri A. (2009). Commonwealth. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.*

<sup>134</sup> *Харауэй Д. (2020). Оставаясь со смутой: Заводить сородичей в Хтулуцене. Пермь: Гиле-Пресс.*



## ПРИЛОЖЕНИЕ В

### Религия, общество и государство: реконструкция политико-юридической концепции Хуана Доносо Кортеса

Европейской традиции социальной и политической мысли свойственно понимание общества не как некоего позитивно существующего скопления людей, но, скорее, как особого типа коллективного действия. Эта трактовка восходит еще к временам древнего Рима, где понятие *societas* использовалось для обозначения особого типа консенсуального договора — товарищества. То есть, даже сам термин *societas*, производным от которого являются слова в новых европейских языках, обозначающие *общество*<sup>135</sup>, означал не *результат*, но *процесс*, не группу людей, но *действие*, создающее из нескольких индивидов некую общность. Эту процессуальную, подвижную, развивающуюся природу общества подчеркивает и Доносо Кортес. Обращение к Доносо Кортесу важно в связи с тем, что его мысль развивалась, так сказать, в противофазе к становлению социологии. Если основатель социологии Огюст Конт признавался, что влияние на него контрреволюционной политической философии Жозефа де Местра было огромным, если относительно его соотечественника Луи де Бональда также не может быть сомнений относительно его роли в возникновении собственно социологического способа мышления и теоретического исследования, то Доносо Кортес до сих пор кажется лишь «замечательным реакционером», чья политическая теология сыграла свою роль в становлении концепции Карла Шмитта, но чье значение для собственно социологии невозможно преуменьшить. Оно ничтожно. Отчасти это так и есть, Доносо выступает решительным критиком либерализма и социализма своего времени и воспринимается анархистами, либералами, социалистами как враг, а не оппонент. Однако он работает в том же дискурсивном поле, обладает острым умом и хорошим образованием, а его влияние на социальную мысль имеет не моментальный, но отложенный характер. В наши дни отрицать его уже невозможно, а с построениями Доносо придется иметь дело еще не одному поколению политических философов и социальных исследователей. Мы рассмотрим его вклад в общих чертах.

Общество (*sociedad*) Доносо Кортес понимает двояко: и как «собрание индивидов, объединенных посредством взаимных упорядоченных отношений», и как пространство общего действия, возникающее там, где есть “взаимные упорядоченные отношения между активными существами”<sup>136</sup>. Люди стремятся к общению — подчеркивает Доносо Кортес, —

---

<sup>135</sup> К нему, что очевидно, этимологически восходят и английское *society*, и французское *société*, и испанское *sociedad*.

<sup>136</sup> Доносо Кортес, Хуан. Первая лекция по политическому праву. Об обществе и правительстве./ пер. с исп., комм. Ю.В. Василенко, А.В. Марей/ Социологическое обозрение. 14 (2015). № 2. С.33.

по причине своей разумной природы. Однако помимо разума человеку так же имманентно присуща тяга к свободе, в силу которой люди тяготеют к одинокому существованию. Если бы в человеке восторжествовала свобода, общество рассыпалось бы, люди разбежались бы по отдельным углам. Диалектическая напряженность между стремлением к общению и тягой к одиночеству вызывает к жизни идею правления или правительства (*gobierno*), основной целью и функцией которого становится, соответственно, поддержание общества как целостности и защита его от внешних и внутренних угроз. Правительство в этой схеме становится высшим воплощением принципа разумности, человеческая индивидуальность — принципа свободы. Идею общества, таким образом, невозможно отделить от идеи правления / правительства, «пока не будет доказано, что социальное действие может существовать без общества, или общество — без действия»<sup>137</sup>.

Внутренняя двойственность категории правительства / правления, являющаяся причиной неопределенности перевода, обуславливается природой обозначающего его слова *gobierno*. Это испанское существительное восходит к глаголу *gobernar*, то есть, «править» и «управлять» и может одинаково использоваться как для обозначения некоего координирующего и управляющего органа (т.е., «правительства»), так и для передачи процесса действия этого органа или иных, подобных ему (т.е., «правления»). Эту неоднозначность прекрасно обыгрывает в своих текстах и сам Доносо Кортес, для которого любое «правление есть действие, что означает, что правительство, которое не работает, прекращает быть: работать для правительства означает быть»<sup>138</sup>. Правительство, как уже отмечалось выше, не является неким учрежденным органом, но возникает само, в силу природной необходимости<sup>139</sup>.

Дальнейшее развитие общества и правительства описывается Доносо Кортесом через введение тезиса о двух типах *подавления* (*represión*) — религиозном и политическом. Оба они служат одной и той же цели — обузданию центробежных процессов и удержанию общества как целого. В остальном, по своей природе, они противоположны друг другу, и чем сильнее в обществе действует один из видов подавления, тем слабее становится второй.

Политическое *подавление* действует силой, его апогей — это тирания; религиозное строится на любви, его высшая точка — внутренняя свобода человека, объединяющегося с остальными через любовь к Богу и истине. За политическое *подавление* отвечает именно

---

<sup>137</sup> Там же.

<sup>138</sup> Там же.

<sup>139</sup> Этим, кстати, оно в глазах философов XX века принципиально отличается от государства, которое трактуется как искусственно выстроенная система институтов. См. об этом, например: Negro Pavón, Dalmacio. *Historia de las formas del Estado. Una introducción*. Madrid: El buey mudo, 2010; и цитируемую там библиографию.

*правительство*, что позволяет сделать об этом институте еще несколько замечаний на полях. Во-первых, здесь ярче, чем в каком-либо другом примере, высвечивается силовая природа правительства. В его основе лежит не *право* (что привычно для европейских представлений о политическом правлении и, позднее, о государстве), но *сила*, не баланс интересов членов *общества*, но голая потребность всего социального организма в управляющей воле. Во-вторых, в силу означенного обстоятельства, крайней точкой развития правительства становится тирания, понимаемая Доносо Кортесом как ничем не ограниченная власть, полностью подавляющая индивида. Учитывая приводившийся выше тезис о разумной природе правительства, с неизбежностью делается вывод о том, что тирания в высшей степени разумна — это, по сути, разум, окончательно восторжествовавший над свободой.

В этой ситуации возникает вопрос, есть ли место для государства в теории Доносо Кортеса и, если есть, как он его себе мыслит. Для этого нам бы пришлось дать анализ ряда его трудов, здесь же мы ограничимся важной речью в кортесах, более известной как «Речь о диктатуре». *Непосредственно* о государстве он в речи не говорит совсем. Однако в тексте есть один весьма яркий пассаж, который, как представляется, посвящен именно становлению государства. Речь идет о тех строках, где Доносо Кортес рассказывает, как правительство «отрастило себе тысячу рук, тысячу глаз и тысячу ушей», а также «получило возможность находиться повсеместно в одно и то же время». Как он объясняет там же, под руками правительства имеется в виду профессиональная армия, под глазами — полиция, под ушами — административные органы и, наконец, под возможностью присутствовать повсюду — изобретение телеграфа. По сути, через появление этих институтов он описывает генезис европейского (в данном случае — испанского) современного государства. С учетом этой выстроенной им схемы становится более понятно, откуда в трудах ряда современных испанских политических философов правого спектра появилось представление о государстве, как об искусственно созданном руками *правительства* аппарате контроля и подчинения<sup>140</sup>.

С *религиозным* подавлением в теории Доносо Кортеса все несколько сложнее. Его зарождение связывается им с появлением христианства, и, адресно, — с евангельской проповедью Христа, основавшего то общество, которое «*было тем единственным, что существовало без правительства*». Дальнейшее развитие религиозного подавления в обществе Доносо Кортес описывает, ни разу не упоминая церковь. Это может показаться странным, если только не держать в голове тот факт, что церковь у него мыслится не как некий общественный институт, но как *община* верных, то есть, в идеале, как *все общество*

---

<sup>140</sup> См. например: Negro Pavón, Dalmacio. Historia de las formas del Estado... P.19-20

в целом. Собственно, зарождение среди членов общества разногласий по вопросам религии, отход той или иной части общества от христианских взглядов однозначно трактуется Доносо Кортесом как порча, ведущая к понижению *религиозного подавления* и, как следствие, к неминуемому повышению *подавления политического*. Чем дальше продвигалось европейское общество в своем историческом развитии, от появления христианства и принятия его Константином для всей Римской империи, до событий века XIX, тем больше и больше падал уровень религиозности, и тем сильнее росла мощь политических институтов. К моменту произнесения Доносо Кортесом его речи от 4 ноября 1849 года европейская цивилизация, в его представлении, уже практически обречена. Ее ждет новая, невиданная доселе тирания, избежать которой невозможно, развивая демократические институты, гарантируя отдельным людям и сообществам новые права и свободы. Единственное, что могло бы помочь Европе уйти от грозящей ей катастрофы, по мнению Доносо Кортеса, это глубокая религиозная реакция. Но она представляется ему хотя и *возможной*, но уже не *вероятной*.

Переключки с проблематикой Гегеля, Лоренца фон Штейна и Тённиса здесь налицо. По сути дела, речь идет о том, возможна ли традиционная общность, разросшаяся до размеров церкви, в территориальных и культурных пределах государства, и не оборачивается ли ее разложение тем самым насильственным государственным правлением, которое заставило когда-то Тённиса написать, что общество в его понимании состоит из людей Гоббса. Именно деградация религиозного *Gemeinschaft*'а вызывает к жизни современное государство, обреченное противостоять общностям меньших размеров, но большей агрессивности.

## ПРИЛОЖЕНИЕ Г

### М.А. Рейснер как критический теоретик государства и прав

Михаил Андреевич Рейснер (1868 – 1928 гг.), с одной стороны, является хорошо узнаваемым юристом. С другой, как указывают исследователи, он не широко известная личность в современной истории правовой мысли<sup>141</sup>. Персона Рейснера известна, но его теоретические разработки не удостоены должного внимания в научной литературе. Это верно как для отечественной, так и для зарубежной науки, на что указывает крайне малое количество публикаций на тему его воззрений. Вместе с тем развитая Рейснером теория государства и права, основанная на идеях Льва Иосифовича Петражицкого и неортодоксальном прочтении работ К. Маркса, представляет интерес не только в историко-сравнительной перспективе. Рейснер осуществляет ходы мысли, которые позже будут совершать представители критической теории. Это позволяет назвать его одним из первых критических теоретиков права и государства.

### Государство как фантазм: влияние и развитие идей психологической школы

Особое влияние на теоретические построения Рейснера имела психологическая теория Петражицкого. Сам же мыслитель отмечал, что выводы Петражицкого имеют огромное теоретическое и практическое значение<sup>142</sup>. Оба автора исходят из предположения о том, что право не может быть сведено исключительно к закону. Ссылаясь на немецкого юриста Людвиг Кнаппа, который предпринял попытку психологического обоснования права задолго до Петражицкого, Рейснер отмечает, что постижение сущности права возможно только путем истребления правовых фантазмов и возвращения их к действительности, то есть к психике<sup>143</sup>. Рейснер, обратившийся к марксизму после изгнания из Томского университета в 1903 году<sup>144</sup>, указывает на неспособность учения Маркса доказать свои положения, пока описываемые учением явления не будут проведены через человеческую психику<sup>145</sup>. С наступлением советского периода Рейснер откажется от примата психики, перейдя на позиции исторического материализма, но психология продолжит играть важную роль в его работах.

---

<sup>141</sup> Данилевская И.Л. М.А. Рейснер о правовом государстве // Труды Института государства и права РАН. 2013. № 6. С. 152.

<sup>142</sup> Рейснер М.А. Теория Петражицкого, марксизм и социальная идеология. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза». 1908. С. 38.

<sup>143</sup> Там же. С. 4, 41.

<sup>144</sup> Працко Г.С., Болдырев О. Н. Развитие психологической теории права в работах М. А. Рейснера // Философия права. 2015. № 1 (68). С. 17.

<sup>145</sup> Рейснер М.А. Теория Петражицкого... С. 37-38.

Рейснер отмечает двойственную природу естественного права. С одной стороны, на протяжении истории оно помогало борьбе угнетенных, но в то же время всеобщая кодификация привела к тому, что естественное право устремилось к государству. Не полностью, но лишь в части, поскольку естественное право угнетенных еще ожидает своей кодификации<sup>146</sup>. «Государство — это солнце естественного права», — подчеркивает автор<sup>147</sup>. На данном этапе правовед признает некоторую «идеальность» естественного права. В частности, цитируя немецкого ученого Эрнста Рудольфа Бирлинга, он пишет, что «право решает только относительно самого долженствования», исключая при этом принуждение, ведь в основе права лежит человеческое признание<sup>148</sup>.

У Петражицкого мы находим похожие рассуждения в отношении власти. Государственная власть не является силой или волей, но приписываемое лицу им самим или другими общее социально-служебное право повеления<sup>149</sup>. Петражицкий при этом оставляет нерассмотренным вопрос причин и процесса формирования подобного проецирования. Специфика государственной власти определяется тем, что члены государства самообязывают себя подчиняться<sup>150</sup>. Такое самообязывание происходит заочно. Как отмечает Рейснер, люди рождаются для того, чтобы стать гражданами<sup>151</sup>. Государство, как институт, существует до рождения каждого отдельного индивида, а потому представляется ему чем-то естественным. Мы не самообязываем себя подчиняться природным силам, поскольку им не важно наше мнение и интересы. Государство, будучи изначально творением разума человека, воплотив в себе «природу», отделяется от своего творца. Рейснер указывает: «Природа огосударствленная объявляет войну природе, оставшейся позади»<sup>152</sup>. Какая же природа остается позади? Это природа социального мира, породившая государство. Война эта заключается в кодификации естественного права и юридикации мирового пространства, что приводит к всеобщей вере в то, что «государство есть начало и конец общественной жизни»<sup>153</sup>. Конечно, письменное закрепление прав является гарантией, необходимой для определенности правовой жизни в масштабах одного политического сообщества. Конституция не просто «бумажка, на которой записаны права

---

<sup>146</sup> Там же. С. 11.

<sup>147</sup> Там же. С. 5.

<sup>148</sup> Там же. С. 20.

<sup>149</sup> *Петражицкий Л.И.* Теория права и государства в связи теорией нравственности. Т.1. СПб.: Типография товарищества «Екатерингофское Печатное Дело». 1909. С. 206.

<sup>150</sup> *Оливекрона К.* Возможно ли социологическое объяснение права? // Российский ежегодник теории права / Под ред.: д-ра юрид. наук А. В. Полякова. № 4. 2011. СПб., 2012. С. 393.

<sup>151</sup> *Рейснер М.А.* Теория Петражицкого... С. 5.

<sup>152</sup> Там же. С. 6.

<sup>153</sup> Там же. С. 7.

народа»<sup>154</sup>. Проблема заключается в отрыве юридической структуры от своего социального основания и лежит на фундаментальном уровне понимания соотношения социальной и юридической реальностей.

Сущность государства в психологической теории может быть понята через «правовые фантазмы». Следует указать, что фантазм не есть бытие права. Фантазм — проекция вовне психических переживаний, происходящих в сознании человека<sup>155</sup>. Если в публичном праве происходит какое-либо предписание, то правовое явление возникает лишь «в голове» говорящего субъекта<sup>156</sup>. Налагаемые на неопределенный круг лиц права и обязанности, в свою очередь, являются проекциями, фантазмами.

Хотя правовые фантазмы должны быть вновь возвращены к психике и проведены через нее, проблемой остается формирование самой психики. Для обозначения индивидуально переживаемого права Петражицкий вводит категорию интуитивного права. Оно переживается «в голове» субъекта. Согласие в отношении правил и норм является условием существования социальной группы, и без этого не могла бы даже появиться идея о «политике права». Петражицкий отмечает это, когда указывает, что на формирование интуитивного права влияют индивидуальные условия и состояние жизни: воспитание, образование, социальное положение<sup>157</sup>. Эти социальные условия формируют психику, переживающую право.

При этом интуитивное право «вырабатывается путем взаимного психического общения в разных кругах и кружках людей с общими интересами, противостоящих интересам других»<sup>158</sup>. Это указывает на неравенство интуитивного права, что ведет к его конфликту с позитивным правом, поскольку последнее удовлетворяет интуитивному праву одних и не подходит другим<sup>159</sup>. Несмотря на это Петражицкий не отказывается от телеологии интуитивного права. Он пишет, что для позитивного права характерны неправильность и неудачность, а интуитивное право развивается закономерно и не зависит от чьего-либо произвола<sup>160</sup>. Однако, как отмечает Рейснер, правовая жизнь распадается в таком случае на два враждебных мира: права интуитивного, покрывающего всю социальную форму, и права позитивного, созданного законодателем<sup>161</sup>. Если позитивное

---

<sup>154</sup> Ленин В.И. Между двух битв // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 12. М.: Политиздат. 1968. С. 54.

<sup>155</sup> Оливекрона К. Возможно ли социологическое объяснение права? С. 391.

<sup>156</sup> Петражицкий Л.И. Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология. СПб.: Типография Ю.Н. Эрлихъ. 1905. С. 8.

<sup>157</sup> Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. Т. 2. СПб.: типография М. Меркушева. 1910. С. 480.

<sup>158</sup> Там же. С. 483.

<sup>159</sup> Там же. С. 493.

<sup>160</sup> Там же. С. 482.

<sup>161</sup> Рейснер М.А. Теория Петражицкого... С. 87.

право начинает сопротивляться интуитивному праву, то, по мысли Рейснера, оно с неизбежностью гибнет<sup>162</sup>. Если говорить о реальности представительных демократий, то принимаемые законы сохраняют свою легитимность постольку, поскольку сохраняется вера в то, что решение парламентского большинства совпадает с верой народа<sup>163</sup>.

Независимо от формы правления законодательный процесс осуществляется определенными людьми. В связи с этим, отмечает Петражицкий, неизбежно влияние их интуитивного права на право позитивное<sup>164</sup>. Основным законом государства, определяющим фундаментальные положения существования политического сообщества, то есть конституция, всегда отображает ценности руководящих элит<sup>165</sup>. Позитивное право после воплощения в источнике начинает влиять на формирование права интуитивного. При частом повторении позитивное право приобретает интуитивный характер и самостоятельное значение в уме других<sup>166</sup>. На понимание интуитивного права влияет социальное окружение, идеи о праве находятся под влиянием фактически применяемых позитивных норм, но в то же время идеи поддерживают существующий порядок<sup>167</sup>. Признание этого двойного отношения разбивает положение о самостоятельном развитии интуитивного права. Через действующую нормативную систему на интуитивное право опосредованно влияют определенные воззрения и установки.

Для Рейснера нравственность делится на внутреннее и внешнее обращение. Когда она обращается к «Я» субъекта, то это является примером проявления морали. Обращение во внешний мир есть пример права, поскольку субъект попадает под влияние не только личных убеждений, но и внешней объективной силы<sup>168</sup>. Можно сказать, что интуитивное право таким образом проявляет себя в социальном мире. Исключение огосударствленности заключается в том, что при обращении к социальному миру, останавливая себя от каких-либо действий, мы задумываемся о социальных, а не юридических последствиях. Поэтому обращение к интуитивному праву, — путем решения конфликта с помощью медиации или переговоров, может служить «высвобождению» права из юридической структуры и его обнаружению за пределами нормативно-правовых актов.

Правовые фантазмы есть проекция правовых переживаний, но не само правовое явление. Государство Петражицкий определяет через эту же категорию. Государство — это

---

<sup>162</sup> Рейснер М.А. Теория Петражицкого... С. 89.

<sup>163</sup> Шмитт К. Легальность и легитимность // Понятие политического / Пер. с нем. под ред. А.Ф. Филиппова. СПб.: Наука. 2016. С. 193.

<sup>164</sup> Петражицкий Л.И. Теория права и государства... Т.2. С. 496.

<sup>165</sup> Шайо А. Самоограничение власти, краткий курс конституционализма / Пер. с венг. А.П. Гуськовой и Б.В. Сотина. М.: Юрист. 2001. С. 30.

<sup>166</sup> Петражицкий Л.И. Теория права и государства... Т.2. С. 501.

<sup>167</sup> Оливекрона К. Возможно ли социологическое объяснение права? С. 397, 416.

<sup>168</sup> Рейснер М.А. Теория Петражицкого... С. 42-43.



всего лишь эмоциональная проекция людей, а не нечто реальное<sup>169</sup>, то есть существующее за пределами субъекта. Бытие явления в восприятии субъекта становится независимым посредством овеществления. Это означает как то, что человек может забыть о своем авторстве в деле создания социального мира, так и то, что у него нет понимания диалектической связи между человеком-творцом и его творениями<sup>170</sup>. Указывая на то, что государство является отделившейся природой, Рейснер подразумевает его фантазматичность. Приведение фантазмов к психике означает приведение огосударственной природы к природе человека. Петражский не предлагает для этого никаких инструментов за исключением метода интроспекции.

Рейснер посвятил развитию идей Петражицкого отдельную работу, в которой попытался соединить психологическую теорию и марксизм. По замечанию некоторых авторов, вышло это у него в довольно эклектичной форме<sup>171</sup>. Я же полагаю, что ученому удалось развить некоторые положения, которые были отмечены, но оставлены Львом Иосифовичем без внимания. Например, вопросы о том, как и с помощью чего формируются идеи, который мы принимаем за интуитивное право, как социальные институты, в частности государство, обретают силу, превосходящую своего создателя. Для этого Рейснер обращается к учению об идеологии.

#### **От Петражицкого к Марксу: государство и идеология**

Творчество Рейснера можно разделить на дореволюционный и послереволюционный этапы. В первый период были написаны такие работы, как «Теория Петражицкого и марксизм» (1908) и «Государство: идеология и метод» (1918). Это время творчества является «критическим», как со стороны метода, так и по отношению к доктрине. Рейснер подвергает критике неприятие классическим марксизмом права как такового. Марксистско-ленинская доктрина пророчила отмирание права и государства после упразднения классовой системы. Рейснер же пишет, что марксизм вслед за государствоведами смешивает государство и право, как неизбежно связанные друг с другом явления, тогда как задачей учения является именно «создание нового права в противоположность официальному»<sup>172</sup>. Здесь речь пока не идет о «пролетарском праве», но Рейснер подчеркивает, что полноценная борьба пролетариата может осуществляться только

---

<sup>169</sup> *Петражский Л.И.* Теория права и государства... Т.1. С. 198.

<sup>170</sup> *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Пер. Е. Руткевич. М.: Издательство «Медиум». 1995. С. 146.

<sup>171</sup> *Merezhko O.* The Unrecognized Father of Freud-Marxism: Mikhail Reisner's Socio-Psychological Theory of State and Law // Russian Legal Realism. Law and Philosophy Library. Cham, 2018. P. 149.

<sup>172</sup> *Рейснер М.А.* Теория Петражицкого... С. 14.

тогда, когда им на знамя будет поднята правовая идеология, а право, как организационный момент, будет перенесено в будущее<sup>173</sup>.

Рейснер выделяет двойственную природу естественного права. Оно способно служить как высвобождению и сопротивлению, так и оправдывать различные социальные несправедливости. Революции происходят тогда, когда интуитивное право народа оказывается поперано, поскольку, как указывает Рейснер, на уровне правовой эмоции это воспринимается не как деликт, то есть юридический факт, но как причиненное зло<sup>174</sup>. В праве кроется «опасное взрывчатое вещество»<sup>175</sup>, которое не дает ему находится в постоянно определенном и неизменном значении. Эта его негативность предоставляет возможность борьбы за лучшее положение различных социальных групп.

Интуитивное право во многом определяет существование государства, а оно, в свою очередь, через позитивное право влияет на интуитивные воззрения субъектов. Следует помнить, что государство гораздо моложе права и появилось не вместе с ним. Государство действует в рамках юридических норм, но оно же способно изменять их, то есть оно «не может действовать иначе, как юридическим путем»<sup>176</sup>. Приведение фантазма к психике означает разрыв этой сцепки государство-право, что возможно путем исследования того, чем является государство помимо эмоциональной проекции и что поддерживает его в зоне недостижимости для субъекта. Нахождение права за пределами государства является манифестацией первенства социальной жизни над государственной, то есть возврат к первой природе.

Познание нами окружающей действительности происходит с помощью языка. Как указывает Рейснер, в имени мы находим рациональное восприятие. В имени отображается объективность и общезначимость<sup>177</sup>. В результате обозначения явления могут либо переноситься в душу, то есть психику, человека, либо внутренний порядок мышления переносится на внешний социальный мир<sup>178</sup>. Вместе с этим язык способен на творческую деятельность. Михаил Михайлович Бахтин писал, что слово не вещь, а вечно подвижная среда, которая, конечно, не может забыть конкретные контексты<sup>179</sup>. Фиксация слов и

---

<sup>173</sup> Там же. С. 15.

<sup>174</sup> Там же. С. 80-81.

<sup>175</sup> Там же. С. 81.

<sup>176</sup> *Грамини А.* Тюремные тетради / Пер. с итал. В.С. Бондарчука, Э.Я. Егермана, И.Б. Левина. М.: Издательство иностранной литературы. 1959. С. 239.

<sup>177</sup> *Рейснер М.А.* Государство. Часть 1. Идеология и метод. М.: Издание социалистической Академии Общественных наук. 1918. С. 68.

<sup>178</sup> Там же. С. 71.

<sup>179</sup> *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // Собрание сочинений в 7 томах. Том 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1963. Работы 1960-х – 1970-х гг. М.: Русское слово. 2002. С. 225.

задание смыслов означает смерть диалога<sup>180</sup>, а значит и творчества. На языке формируются понятия, которыми мы описываем и конструируем действительность. Правовая система, установленная государством, фиксирует смыслы. Отсутствие диалога ведет к повторению, что в конечном итоге приводит к «выжженному полю», где истина лишь одна. Рейснер пишет, что многократное повторение одного и того же факта ведет к возведению его в естественную норму, после чего от людей отрывается нечто, становящееся безличной единицей, принимаемой во внимание при реализации решений<sup>181</sup>.

Рейснер называет государство первой идеологией, которая, сделавшись независимой от людей, начинает порождать дальнейшие идеологии<sup>182</sup>. Марксизм предоставляет инструменты, которые способны «выяснить характер и вскрыть истинное содержание этой идеологии»<sup>183</sup>. Рейснер указывает, что психика людей, верующих в государство характеризуется тем, что они воспринимают идею власти как преобладающую силу, что в итоге приводит к созданию иллюзии государства<sup>184</sup>. Это происходит благодаря комбинации сложных психических и эмоционально-интеллектуальных процессов, в результате чего создается впечатление о сложном механизме с «единой волей»<sup>185</sup>. С государством связывается представление о воле, стоящей над каждым индивидом<sup>186</sup>.

На самом же деле власть рассеяна между многими лицами, и эти же многие лица требуют подчинения себе<sup>187</sup>. Однако, в поле государства все эти официальные лица действуют так, как будто само государство действует через них<sup>188</sup>. Это же означает, что власть воспринимается отдельными людьми и общественными группами в разных оттенках. Предметом учения о государстве, таким образом, является массовое поведение людей<sup>189</sup>. Такое понимание предмета исследования приводит к утверждению, что государственная власть как создание многих психологий не будет идентичной в понимании разных индивидов. К примеру, в осознании крестьянина и министра<sup>190</sup>.

---

<sup>180</sup> Лок Э., Стронг Т. Как устроена Матрица? Социальное конструирование реальности: теория и практика / Пер. с англ. Д.В. Онегов, А.В. Зиндер, А. Мирзоянц; ред. перевода С.А. Ромашко. М.: ВЦИОМ. 2021. С. 158.

<sup>181</sup> Рейснер М.А. Государство. Часть 1... С. 74.

<sup>182</sup> Там же.

<sup>183</sup> Рейснер М.А. Теория Петражицкого... С. 126.

<sup>184</sup> Рейснер М.А. Государство. Часть 1... С. XLI.

<sup>185</sup> Петражицкий Л.И. Теория права и государства... Т.1. С. 210.

<sup>186</sup> Рейснер М.А. Государство Часть 1... С. XXIII.

<sup>187</sup> Петражицкий Л.И. Теория права и государства... Т.1 С. 208, 216.

<sup>188</sup> Назмутдинов Б.В. Критические концепции государства и их значение для российской юриспруденции: введение в проблематику // Lex russica. 2020. № 6. Т. 73. С. 135.

<sup>189</sup> Рейснер М.А. Государство. Часть 1... С. XL.

<sup>190</sup> Там же. С. XXXV.

Одним из пунктов критики Рейснером теории Петражицкого является то, что психологическая теория не берет в расчет социально-исторический фундамент<sup>191</sup>. Истинная действительность права, по мнению Рейснера, обнаруживается в культуре<sup>192</sup>, например в поэзии, которая, в отличие от науки, говорит языком всех<sup>193</sup>. Носителями государственной идеологии являются немногочисленные культурные господствующие слои, а громадная масса людей живет вне сознания государства<sup>194</sup>. Однако действия представительной демократии всегда легитимируются фигурой народа как целого.

Фикция народа или нации критикуется Рейснером как обобщающая универсалия, которая стремится к поглощению иных определений коллективного единства<sup>195</sup>. От отдельных людей отвлекается нечто общее. В случае государства это принадлежность к одной территории или гражданство.<sup>196</sup> Рейснер признает, что на определенном этапе государство отображало интересы большинства<sup>197</sup>, но как только господствующая власть начинает встречать все большее сопротивление и недовольство, тем сильнее государство становится фантазмом. При этом остается единство и мир народа, которые должны вытеснить распри внутри государства<sup>198</sup>.

Рейснер определяет идеологию как совокупность идей, принципов, норм и идеалов, подлежащих воплощению в общественной деятельности. Проблема права и государства с этой стороны — идеологическая, а также психологическая<sup>199</sup>. В связи с этим выделяется три аспекта в изучении «государства»: 1) массовая психика людей как основной источник общественной и государственной идеологии; 2) идеология, её виды и типы, а также зависимость от определенных исторических условий; 3) политическое поведение людей как воспроизведение государственных идей в жизни и деятельности человека<sup>200</sup>. Таким образом, основываясь на психологических и социологических предпосылках, ученый делает вывод, что «государство» представляется процессом, центральное место в котором занимает идеология<sup>201</sup>.

---

<sup>191</sup> Рейснер М.А. Теория Петражицкого... С. 67.

<sup>192</sup> Рейснер М.А. Теория Петражицкого... С. 22.

<sup>193</sup> Рейснер М.А. Л. Андреев и его социальная идеология. Опыт социологической критики. СПб.: Посев. 1909. С. 11.

<sup>194</sup> Рейснер М.А. Государство. Часть 1. С. XXXVIII.

<sup>195</sup> Там же. С. XXIX.

<sup>196</sup> Там же. С. 74.

<sup>197</sup> Рейснер М.А. Теория Петражицкого... С. 137.

<sup>198</sup> Рейснер М.А. Государство. Часть 1... С. XXIX.

<sup>199</sup> Там же. С. IX.

<sup>200</sup> Там же. С. XLI.

<sup>201</sup> Рейснер М.А. Государство. Часть 1... С. XLI.

Поскольку идея подчинения только благодаря физическому насилию не кажется Рейснеру убедительной<sup>202</sup>, он предполагает, что подчинение помимо бессознательных причин изначально имеет своим источником авторитет. Человек свободно подчиняется норме, поскольку за ней стоит известная ссылка на авторитет, а значит и сама норма признается правильной<sup>203</sup>. В итоге происходит отказ от самостоятельного установления норм и императивов и передача такого полномочия кому-либо еще. Рейснера особенно интересует то, как императивы, независимо от их содержания, начинают считаться обязательным только потому, что на них имеется марка достоверности происхождения.

Рейснер замечает, что происходит движение от конкретного (нормы) к абстрактному<sup>204</sup>. Эта абстрактная форма коренится в прошлом. Императив реального человека, установившего когда-то норму, заменяется на императив образа, перерастающего в коллективное образование<sup>205</sup>. Последней стадией отвлечения является переход от образа к императиву. В этом случае авторитет забывается, а норма, удовлетворяющая определенным формальным требованиям, становится обязательной просто в силу своего существования<sup>206</sup>. Так происходит и с государством. Постепенно оно, как одна из форм политического образования, утверждает свой авторитет в истории, заменяя все предыдущие исторические этапы<sup>207</sup>.

### **Государство и революция: от канцелярии буржуазии к пролетарской канцелярии**

Важнейшим текстом революционного периода в России является брошюра Владимира Ильича Ленина «Государство и революция». Государство является продуктом и проявлением непримиримости классовых противоречий, по мнению Ленина, оно является силой, стоящей над обществом, которую необходимо уничтожить для освобождения рабочего класса<sup>208</sup>. Фридрих Энгельс писал, что с захватом средств производства пролетариатом государству больше нет надобности вмешиваться в производственные процессы для поддержания господства одного класса. Государство отмирает за ненадобностью<sup>209</sup>. В интерпретации Ленина Энгельс под отмиранием государства имел в виду отмирание пролетарского (полу-государства), которое придет на смену государству

---

<sup>202</sup> См.: Рейснер М.А. Теория Петражицкого... С. 123.

<sup>203</sup> Рейснер М.А. Государство. Часть 1... С. 118.

<sup>204</sup> Там же. С. 119.

<sup>205</sup> Там же. С. 121-122.

<sup>206</sup> Рейснер М.А. Государство. Часть 1... С. 124.

<sup>207</sup> Шмитт К. Государство как конкретное понятие, связанное с определенной исторической эпохой // Логос. 2012. №5 (89). С. 206.

<sup>208</sup> Ленин В.И. Государство и революция. М.: Государственное издание политической литературы. 1953. С. 7-8.

<sup>209</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М.: Политиздат. 1977. С. 285.

буржуазному<sup>210</sup>. Но для наступления пролетарского государства необходима насильственная революция и установление диктатуры пролетариата<sup>211</sup>.

Упор на материальные условия революции, а, следовательно, на первостепенную необходимость в захвате государственного аппарата, вытекает из пафоса научного социализма. Еще в манифесте коммунистической партии Карл Маркс и Фридрих Энгельс, критикуя утопический социализм писали, что, хотя он и внес неоценимый вклад в просвещение рабочих, тем не менее в своих выводах исходил из необходимости, а не анализа существующих экономических отношений<sup>212</sup>. Научный социализм же, по Энгельсу, не конструирует более совершенный общественный строй, но исследует историко-экономический процесс, чтобы найти средства для решения классовой борьбы, созданной этим процессом<sup>213</sup>.

Рейснер предлагал совершенно иное понимание и видение проекта переустройства государства. Несмотря на то, что в революционный период государство вновь может начать олицетворять народ, понимание этой системы остается прежним. Она продолжает мыслиться в буржуазных терминах, а значит государство как идеология с приходом диктатуры пролетариата не уходит, но только укрепляется и превращается в диктатуру пролетарской канцелярии<sup>214</sup>. Более того, Рейснер прямо предупреждает об опасности введения государства в будущую борьбу: «Как мы видели, этим вносится в ход переворота старая, ожившая идеологическая сила, которая может дать только самые печальные результаты»<sup>215</sup>. Эти размышления предвосхищают несостоявшийся проект самоубийства государства, который должен был произойти в стране победившей революции.

По мнению современного философа Агона Хамзы, мало захватить государственный аппарат, дожидаясь, пока пройдет промежуточная стадия и установится коммунизм, поскольку эти стадии становятся нескончаемыми и рассматриваются как фетишистская замена предполагаемой утопии<sup>216</sup>. Бесконечное количество этапов позволяет искусственно удлинять путь к предполагаемой цели, не совершая при этом никаких реальных изменений. Эрнст Блох писал: «Недостаточно говорить о диалектическом процессе и вместе с тем рассматривать историю как ряд следующих друг за другом фиксированных состояний, или завершенных «тотальностей». Здесь заключена угроза сужения и урезывания

---

<sup>210</sup> Ленин В.И. Государство и революция. С. 17.

<sup>211</sup> Там же. С. 20.

<sup>212</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии М.: Политиздат. 1950. С. 68.

<sup>213</sup> Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. М.: Молодая гвардия. 1937. С. 52.

<sup>214</sup> Рейснер М.А. Теория Петражицкого. С. 147.

<sup>215</sup> Там же. С. 148.

<sup>216</sup> Hamza A. The March of God or the Žižekian Theory of the State // The Future of The State / ed. by A. Magun. Lanham: Rowman & Littlefield. 2020. P. 191.

действительности, отход от «действенной силы и семени» в ней; и это не марксизм»<sup>217</sup>. Можно сказать, что, как и Блох, Рейснер выступал против квиетизма, то есть пассивного, принимающего состояния души.

Скорее всего, идеи Рейснера не нашли бы своего дальнейшего развития в последующий советский период. Как отмечают исследователи, преждевременная смерть уберегла его от репрессий<sup>218</sup>. Есть работы, подвергающие это утверждение сомнению: «Исторический ураган, обрушившийся на Россию в начале XX в., вырвал его из академической среды профессоров юристов. [...]. Рейснер заговорил языком Шигалева, превратившись из защитника свободы в апологета рабства»<sup>219</sup>. Другие авторы возражают, указывая на однобокость такой точки зрения и не принятие в расчет соотношения научных установок и мировоззрения Рейснера<sup>220</sup>. Его отношение к революции напрямую вытекало из взглядов на философию, онтологию права и методологию, согласно которым вся правовая реальность строится на совместной воле каждого<sup>221</sup>. Поэтому Рейснер вряд ли мог противиться устремлению интуитивного права. Он верил, что не профессиональные юристы, но рабочие должны воплощать свое собственное право и применять его в конкретных ситуациях<sup>222</sup>. Впрочем, даже критики признают, что Рейснер был политическим авангардистом в теории права, «для которого характерна футуристическая трансгрессивность умонастроений, энергичная устремленность за пределы настоящего в виртуальность воображаемого будущего»<sup>223</sup>. И в отличие от государственной теории, психологическая теория права Рейснера сыграла весомую роль в строительстве нового правопорядка.

Исследователи отмечают, что ранняя радикальная советская правовая мысль имела свои корни в дореволюционной теории интуитивного права и подчеркивала «эмоциональный» характер справедливости<sup>224</sup>. Это напоминает нам о революционной совести и революционном правосознании. К этим словосочетаниям Рейснер имеет самое прямое отношение, ведь это именно он убедил Анатолия Васильевича Луначарского

---

<sup>217</sup> Блох Э. Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы / Пер. с разн. яз. Сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. М.: Прогресс. 1991. С. 51.

<sup>218</sup> Сафронова Е. В., Скибина О. А. М. А. Рейснер: жизненный и научный путь // Наука и образование: хозяйство и экономика; предпринимательство; право и управление. 2013. № 10 (41). С. 110. Цит. по: Працко Г.С., Болдырев О. Н. Развитие психологической теории права... С. 20.

<sup>219</sup> Бачинин В.А. Авангардистское правоведение М. А. Рейснера // Правоведение. 2006. № 5. С. 169.

<sup>220</sup> Працко Г.С., Болдырев О. Н. Развитие психологической теории права... С. 16.

<sup>221</sup> Zakharova M., Przhilenskiy V. Two Portraits on the Background of the Revolution: Pitrim Sorokin and Mikhail Reissner // Russian Law Journal. 2017. Vol. 5. Issue 4. P. 208.

<sup>222</sup> Merezhko O. The Unrecognized Father of Freud-Marxism... P. 153.

<sup>223</sup> Бачинин В.А. Авангардистское правоведение... С. 171.

<sup>224</sup> Vasilyev P. Revolutionary conscience, remorse and resentment: emotions and early Soviet criminal law, 1917–22 // Historical Research, vol. 90, no. 247. P. 121.

включить в Декрет о суде (№ 1) данные положения<sup>225</sup>. В последствии, пролетарская мораль нашла свое выражение в таком явлении как товарищеские суды<sup>226</sup>.

Петр Иванович Стучка писал, что в революции большевикам помог не Маркс, а кадет профессор Петражицкий<sup>227</sup>. Конечно, помог не напрямую, а опосредованно через Рейснера, которого даже называли «красным Петражицким»<sup>228</sup>. Идеи Рейснера также появляются в дискуссии конца 1950-х годов между сторонниками «широкого подхода» к праву и «узкого». Вторые указывали, что право содержится лишь в нормах, тогда как первые настаивали на том, что право не сводится к нормативному тексту и должно включать в себя правовые отношения и правовое сознание, что отсылало к идеям Рейснера и Евгения Брониславовича Пашуканиса<sup>229</sup>.

Само создание Советского Союза было чем-то невозможным в глазах современников. Его появление на определенный исторический промежуток утвердило веру в способность создать нового человека и новое общество. И если искусство авангарда подходило к революции с готовыми идеями, которые решительно пыталось воплотить в дальнейшем, то марксистской политико-правовой философии не хватило решимости переопределить одно из основных политических понятий – государства. Голос Рейснера не был услышан.

Если обратиться к современнику Рейснера, великому поэту-футуристу Владимиру Маяковскому, то у него мы найдем разочарование в «канцелярии пролетариата» и неспособности уйти от костных фантазмов прошлого. Строки Маяковского могут служить иллюстрацией, подводящей черту под так и не реализованной теоретической программе Рейснера. В стихотворении «Прозаседвавшиеся» 1922 года поэт пишет:

«С волнения не уснешь.

Утро раннее.

Мечтой встречаю рассвет ранний:

«О, хотя бы

еще

одно заседание

---

<sup>225</sup> *Zakharova M., Przhilenskiy V.* Two Portraits on the Background of the Revolution.... P. 206.

<sup>226</sup> См., например: *Старун М.* «Nationalization» of socialized discipline: comrades' courts in Soviet Russia between 1917 and 1922 // *Cahiers du monde russe*, vol. 62, no. 4, 2021, pp. 553-580.

<sup>227</sup> *Стучка П.И.* Избранные произведения по марксистско-ленинской теории права. Рига. 1964. С. 287. // Цит. по: *Merezhko O.* The Unrecognized Father of Freudo-Marxism.... P. 149.

<sup>228</sup> *Merezhko O.* The Unrecognized Father of Freudo-Marxism.... P. 149.

<sup>229</sup> *Antonov M.* Russian Legal Philosophy in the 20th Century // *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Dordrecht. 2016. P. 608.



относительно искоренения всех заседаний!»<sup>230</sup>.

---

<sup>230</sup> *Маяковский В.* Прозаседавшиеся. 1922. // Культура.РФ. URL: <https://www.culture.ru/poems/19990/prozasedavshiesya> (дата обращения: 05.04.2022).