

Дина Гусейнова

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ОТ ПЕРВОГО ЛИЦА: ОТ КЛЮЧЕВОГО ПЕРЕЖИВАНИЯ К «ОТКРЫВАНИЮ» ОБЩЕСТВА*

На башнях города Лукка начертано в наши дни большими буквами слово LIBERTAS, из этого, однако, не следует, что человек здесь в большей степени свободен или же избавлен от службы государству, чем в Константинополе. И в монархическом и в демократическом государстве свобода одинакова, —

писал в эпоху английской гражданской войны Томас Гоббс¹. Будто по следам скептически-презрительного отношения английского политического философа к модному в его время дискурсу «свободы подданных» и в языке политической философии XX века вопрос о свободе *человека* был заменен вопросом о степени «открытости» и «закрытости» *обществ*.

Номер «НЛО» предлагает вернуться с новой точки отсчета к тематике «закрытого» общества. Однако «политологическое» сравнение Лукки с Константинополем, пришедшее на смену сравнению свободы «лукканцев» и «константинопольцев», тоже проблематично. Этот подход избегает сугубо субъективистской оптики дискурса о «свободе», над которым иронизировал Гоббс. Но при этом философ склонен к реификации общества как объекта исследования². Общество предстает как некий природный объект, а политическая философия, получается, начинает интересоваться больше структурой этого объекта, нежели критикой форм действия человека, — а ведь в этом, как мне кажется, состоит центральный вопрос этой науки. В статье я предлагаю отнестись к терминологическому полю «открытости» скептически, при этом не отказываясь полностью от наследия этой философской традиции.

Эта тема привлекает особое внимание к направлению в истории политической мысли, которое, применительно к истории немецкой мысли, называют «ни левым, ни правым»³. Обращение к истории политической философии XX века через тему «открытости» выявляет не только эту историческую особенность дискурса «открытости», но и принципиальную проблему в политической философии как общественной науке — проблему определения предмета исследования. Исследователь вынужден объявлять объектом исследования предмет, частью которого он сам является. На основе каких «объектов» — кроме надписей «свобода» на башнях Лукки — стоит вообще исследовать проблематику свободы и открытости?

Поиск нового подхода к изучению свободы и открытости, мне кажется, благоразумно начать с такого вопроса: через какого рода «предмет» исследования можно вообще производить оценку общества? Попытка ответа на этот вопрос будет дана ниже, соответственно трем частям, на которые делится статья: в рамках (I) критического обзора понятийного поля «открытости» и возможностей осмысления общества на основе этого понятия; (II) исследования возможности «воображения» общества методом «рефлексии» над позицией субъекта в обществе и (III) при обращении к решению задачи через изобразительное искусство и литературу.

* Благодарю Илью Кукулина за ценные обсуждения большинства положений, высказанных в статье.

Поскольку в эпоху ускоренной модернизации, которая началась в Европе к концу XIX века, идентичность автора как такового подвержена «фрагментации», выбор предмета исследования еще больше усложняется⁴. Центральным понятием в предлагаемой концепции является *переживание*. Через это понятие я хочу критически рассмотреть проблему «свободы» и «открытости» как форму ощущения субъекта в обществе и как форму политического действия через сообщение своего переживания другим. Предлагаемая мной оптика позволяет исследовать представление об «открытости» общества, его истории и его кризисах глазами субъекта.

I

Понятие «открытого общества» традиционно связано в общем дискурсе с двумя основополагающими книгами эмигрантов из континентальной Европы, все более подпадавшей в 1930-х годах под влияние фашизма: книгой Карла Поппера «Открытое общество и его враги» и работой Ханны Арендт «Истоки тоталитаризма». Исходя в основном из этих публикаций, можно понять, почему «открытость» общества легла в основу наиболее влиятельной политологической парадигмы XX века. Между тем проблемное поле «открытости» подвергалось и критике, и новым толкованиям⁵.

Первая волна рецепции концепта «открытого» и «закрытого» общества в истории европейской и американской политической мысли — а именно эти традиции оказались основополагающими для пока еще европоцентристской политической теории как поля научных исследований — была связана с интерпретацией новейшей германской и советской истории⁶. Второй волной можно назвать период холодной войны, во время которой ориентирами для формулировки понятия «открытости» служили «капиталистический» «Запад» и «коммунистический» «Восток»⁷. Третьей волной концептуализации «открытости» и «закрытости» как нормативных бирок, применяемых к обществам при сравнительном анализе, можно было бы назвать критическое освещение процессов глобализации после падения «железного занавеса». Первые две фазы в развитии концепта сосредотачивались на взаимосвязи идеологического и структурного устройства сравниваемых обществ как форм политического управления. Настоящая, третья фаза исследований «открытости» рассматривается под углом зрения глобальной экономической несправедливости⁸.

Возвращаясь к спорам о взаимосвязи древней афинской демократии и рабовладельческого строя, теперешние критики «западного капитализма» указывают на взаимосвязь между богатыми демократическими (то есть в какой-то степени «открытыми») странами Запада и бедной, эксплуатируемой периферией человечества⁹. Обе эти сферы закрыты друг для друга¹⁰. В современном мире этот вопрос наиболее тесно связан с разными стадиями развития общества в эпоху модернизации и постмодернизации, когда экономические связи с «прогрессивными» Европой и Америкой усугубляют коррупцию местных элит, для которых унижение собственного населения является оборотной стороной роста экспорта ресурсов в страны «Большой восьмерки».

В интуитивном концепте «открытости» заложена попытка дать «объективный» анализ состояния «несвободы» индивидуальных лиц, а чаще групп населения данного общества. Предметом исследования здесь явля-

ется общество и его составляющие. Исследователь смотрит на них не только снаружи, но и с определенной дистанции. «Закрытое» общество — это своего рода идеальный тип общества в веберовском духе. Иначе говоря, это социологическая конструкция, основанная на воображении — при определенной организации и презентации эмпирического материала, — а не на выявлении какого-то нового качества этого материала. Сам этот *идеальный тип* затем может послужить аналогией или основой для ценностных суждений или качественных определений. При этом фактически вопрос об открытости — это все тот же вопрос о политической свободе, от свободы покупки хлеба до свободы высказывания.

Сама постановка вопроса — что такое закрытое общество? — требует на данном этапе ответа с точки зрения типологического анализа обществ. Но этот подход, по разным причинам, представляется неудовлетворительным. Анализ «открытости» сталкивается в числе прочих с двумя проблемами: проблемой тавтологичности при конструкции «идеальных типов» общества и проблемой неустранимого повтора понятий с близким значением (фигура плеоназма) при обозначении того или иного общества как «закрытого». На эти проблемы стоит взглянуть подробнее.

1. ОТКРЫТЫЕ И ЗАКРЫТЫЕ ОБЩЕСТВА КАК ИДЕАЛЬНЫЕ ТИПЫ

На вопрос о том, что такое закрытое общество, можно было бы дать следующий ответ: это общество, которое с помощью экономических, политических или культурных инструментов влияния (то есть не в силу природной ситуации, вроде островного положения) создает и поддерживает идейное и социоэкономическое, а также инфраструктурное состояние гомогенности и целостности¹¹. Иначе говоря, закрытым в широком смысле слова является любое общество, которое или не идентифицирует себя с человечеством вообще, как последнее подразумевается, например, Всеобщей декларацией прав человека (и международным сообществом в лице ООН); или же это социум, членам которого вменено считать себя представителями некоего целостного и, возможно, именно в своей отдельности важного для всего человечества «подмира»¹². Отсылкой для первой модели может послужить любое национальное государство, экономический союз, племя, население города и так далее; примером второй модели может послужить этнокультурное общество евреев, при определенном понимании взаимосвязи истории еврейского народа и его отношений с общим для значительной части человечества Богом. Не только сами евреи воспринимали историю своего народа как историю универсальную, но в разное время с таким взглядом на роль еврейского народа как богоизбранного соглашались и представители других наций — например, Оливер Кромвель¹³. В столь общем понимании понятие закрытости может послужить критикой концепции человечества как формы открытого общества, а также критикой *экслюзивного* понятия общества как универсально значимого целого.

Однако столь широкое определение закрытости неудовлетворительно и подвергалось критике из-за своего, по сути, модельного, но якобы реалистичного характера¹⁴. Не становимся ли мы заложниками собственной мо-

дели? Обращаясь к исторически существующим обществам, как, например, советское общество эпохи сталинизма или германское общество при национал-социализме, можно выявить некий набор качеств, из которого выводится общая модель «закрытости». И лишь исходя из этой модели те же качества «обнаруживаются» в том или ином исследуемом обществе — часто с возвращением к тем же историческим примерам, из которых дистиллировалась исходная модель. В качестве примера можно привести дискуссию на тему, был ли национал-социализм тоталитарным режимом; если же национал-социализм не был по своей структуре образованием тоталитарным, как это показал еще до возникновения термина «тоталитарность» в арендтовском понимании в книге «Бегемот» (1942) близкий к франкфуртской школе Франц Нойман, то остается непонятным, носит ли оценка того или иного режима как «тоталитарного» вообще нормативный характер и способствует ли вынесению ценностного суждения или просто — продвижению анализа¹⁵. Понятие «тоталитарность», как и понятие «закрытость», в таком случае легко может превратиться в подобие псевдоидеальной типизации и, таким образом, познавательной ценностью обладать не будет.

Более узкое понятие закрытости приближается к попперовскому определению. Ввиду большей актуальности мне кажется, целесообразно рассмотреть сейчас более близкую к нам по времени дефиницию этого понятия, а именно концепцию общества, которую развивает Джон Ролз в «Закоме народов»¹⁶. В книге развивается идея, что есть определенные критерии, по которым можно отличить «приличные» [*decent*] общества от «преступных» [*rogue*]. К «приличным» относятся общества, в которых гарантируются права человека, безопасность, прожиточный минимум, равенство перед законом, свобода от преследования по этническим или религиозным признакам. Форма государства при этом не определена. Интересно, что при определении «приличных» Ролз не утверждает, что общества, в которых одно из этих правил не соблюдается, тем самым являются «неприличными». Вместо этого он при определении «приличного» общества ссылается на «негативное» понятие прав — вроде понимания свободы в той трактовке либерализма, что предложил Исайя Берлин¹⁷. Таким образом, «приличное» общество Ролза сравнивается с трактовкой «открытого» общества у Поппера, а его противоположность — «преступное» общество — смыкается, хотя и не полностью совпадает, с арендтовским «тоталитарным» обществом. Если использовать аналогию с суждением о человеке, то «преступник» здесь противопоставляется не самому «честному» человеку, а лишь, так сказать, чему-то вроде совести или души честного человека. Кроме того, хотя категория «преступного» явно основана на понятии «законности» и «беззакония», сама форма принадлежности к преступной или приличной категории представляется тут некоей природной данностью. Только «приличным» государствам предоставляется доступ к «исходной позиции» [*original position*] — понятию, которым Ролз обрисовывает исходную точку (в данном случае международного) социального договора.

Это более нормативное определение общества сталкивается с очевидной проблемой тавтологии: для определения закрытости требуется норматив открытости, для определения норматива приходится идеализировать набор ценностей, которые ни в одном реально существующем обществе не соблюдаются, — а определять принадлежность к одному и другому по одной шка-

ле тоже затруднительно, если рассматривать, скажем, общества в разных фазах развития. Если, например, сравнить хрущевский («оттепельный») Советский Союз с Америкой эпохи Маккарти, то трудно определить, какой из критериев приведет к определенному выводу относительно открытости. Тем не менее интуитивно можно заключить, что США в XX веке были более открытым обществом, чем СССР. Но открытым для кого и когда? Для коммунистов, для гомосексуалистов, для водителей машин, для поэтов? Ресурса для абстрактного, внеценностного ранжирования обществ, тем более при отсылке к состоянию до «заключения» общественного договора, понимаемого как идея или историческая легенда, нет. Кроме того, Ролз возвращается к дилемме классической политической теории времен Гоббса и Локка, для которых идея «естественного состояния» необходима как некое обязательное допущение, пусть и в виде исторической фикции.

2. ПРОБЛЕМА ПЛЕОНАЗМА В ПОНЯТИИ «ЗАКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО»

Если присмотреться ближе, то становится ясно, что конструкция «идеального» типа закрытого общества не только подвержена тавтологии, но еще и надстраивается на уже идеально типический характер самого понятия общества. При этом, в отличие от других таких конструкций типа «государства», у общества даже нет унифицированных систем репрезентации, таких, как армия, парламент или флаг. То есть многие люди могут прожить целую жизнь, вообще не сталкиваясь сознательно с понятием общества. Общество отличается от других объектов анализа, от предметов типа стульев до качеств вроде цвета, тем, что оно «существует» исключительно как форма репрезентации других субъектов в некоем отношении друг к другу, то есть исключительно в нашем сознании¹⁸.

Несмотря на это обстоятельство, в самом понятии общества заложено понятие ограниченности и, следовательно, потенциальной «закрытости». Из-за этого у термина «закрытого» общества появляются явные признаки плеоназма. Тем самым под сомнением не только оказывается нормативность «открытости» как ценности, но также возникает вопрос, не подвержено ли любое общество какой-то степени «закрытия» — то есть вместо двух идеально типичных состояний-полюсов общественного бытия, возможно, существует только одно, закрытое, и мы имеем дело только с разными уровнями этой закрытости. Или это два начала, которые, будучи смешаны в разных пропорциях, определяют «лицо» того или иного общества? Стоит вспомнить аристотелевский «полис», то есть общество, имеющее осознанную границу и внутри (исключая, скажем, женщин и рабов), и снаружи (исключая варваров), а также онтологическое различие между человечеством и миром животных¹⁹. Даже представление об обществе как системе систем, как у Лумана, невозможно без воображения конечности системы²⁰.

В качестве промежуточного итога размышлений на тему «открытости» как понятийного поля можно сказать: несмотря на то, что это поле можно наполнить значением, это значение оказывается не совсем удовлетворительным ввиду неустранимой тавтологичности. К этим проблемам можно добавить еще одну тему: факт пребывания самого исследователя внутри объекта анализа. В той же мере, в которой субъект себя определяет в от-

ношении к социуму, в онтологическом смысле субъект невозможно представить себе в противопоставлении социуму — и тут можно следовать анализу Карла Маркса, который в этом смысле продолжает мысль Аристотеля, — социум есть основа его бытия (Dasein)²¹.

Интерес к теме «открытости» объединяет авторов, политические ценности которых занимают широкий спектр от консерватизма и европоцентристского культурного шовинизма до либерализма. Общим для многих из них является опыт вынужденной эмиграции или репрессии в своей стране. Это в основном эмигранты из фашистской Германии, Австрии, Италии 1930-х годов (с либеральными взглядами — к этому вернемся позже), — такие, как Ханна Арендт, Карл Поппер, Фриц Рингер, в каком-то смысле Питер Гей (псевдоним Петера Фрелиха), или же — в более позднее время — диссиденты из Советского Союза, эмигрировавшие, как Андрей Амальрик, или отправленные в ссылку или лагерь, как Андрей Сахаров²².

Третья форма «кризисного» и «эксцентрического» восприятия общества прослеживается у теоретиков общества, которые исходят из определенного дискомфорта относительно существующего нормативного дискурса их общества: речь идет об авторах вроде Мишеля Фуко, например, или Джудит Баглер, которые от переосмысления «сексуального» и «гендерного» опыта приходят к критике «закрытости» общества²³. Главный объект их критики — это те голоса в общественном дискурсе и те общественные институты, которые из стихийно сложившегося традиционного дискурса делают норму поведения для всех членов общества.

Почти во всех случаях появление на свет новых теорий «открытости» бывает спровоцировано ощущением кризиса — момента исторического разрыва одной тенденции общественного развития с другой или экзистенциального выбора, перед которым стоял автор.

Основой для понятия «закрытого» общества служит рефлексия на тему возможности индивида найти «эксцентрическую» позицию в отношении общества, несмотря на то что он (или она) продолжает находиться в нем. Этими формами переосмысления онтологического определения человека я предлагаю вооружиться для попытки проанализировать феномен «закрытости» в субъектном общественном опыте. Кроме того, вместо подхода к обществу как к объективному «целому» мне кажется, что нам, следуя Максус Веберу, стоило бы заменить отвлеченную дискуссию об обществе и его смысле и признаках вопросом о «действии» человека, его мотивациях и межсубъектных взаимосвязях²⁴.

II

Мне кажется, что для рассмотрения общества «снаружи» требуется, как ни странно, новое обращение к переживанию субъекта «внутри». До провозглашения «смерти бога» религиозное мышление позволяло проецировать некую метапозицию, которую, начиная с Фейербаха, разрушило понимание религии как своеобразной формы психопатологии. После того как Ницше уже провозгласил «смерть бога», стало необходимо восстановить возможность критики социального мира из самой рефлексии нашей позиции в нем²⁵. Теперь требуется автономная и в то же время позволяющая увидеть социум извне метапозиция, которая была бы неуязвима для упрека в «фикционализации» реальности как существующего

отдельно от нас предмета исследования. Рефлексия над собственной позицией в отношении истории мысли об обществе, которая усилилась в период между мировыми войнами XX века (Карл Манхейм), последовала по этому пути.

В социальных науках размышления такого рода привели в первую очередь к переориентировке интереса от объективации общества к новому определению человека. К аристотелевскому «политическому существу» добавились «человек — мастер», «человек — игрок» Йохана Хейзинги и «эксцентричное животное» Гельмута Плеснера²⁶. Из этой точки «эксцентричности» или способности «эксцентризации» себя, по Плеснеру, и понимания общества как системы действий, по Веберу, как мне кажется, и возможно переосмысление категории «закрытости»²⁷.

Метод выявления общественного кризиса из сопоставления разного рода «переживаний» можно было бы назвать методом маятника Фуко: цель его — найти такой аппарат или подход, при котором, не покидая нашей позиции на одной точке земли и не полагаясь на мифологическое мышление типа веры в волшебные силы или божественное провидение (не говоря даже о возможном заказчике нашего ответа или о хозяине дома, в котором мы живем), мы сможем прийти к заключению относительно расположения Земли в ряду других планет и даже о ее вращении вокруг своей оси. То есть познание и природного мира, и общества основано на воображении того, что мир и общество в каком-то смысле являются выделяемыми из среды объектами (так поздний Гуссерль, например, описывает метод Галилея); но во избежание реификации этих объектов важно отметить при этом нашу позицию и роль в их конструировании²⁸.

Предлагаемый путь позволяет заменить метафизический (в философии) или позитивистский (в политических науках) анализ закрытости феноменологическим, то есть дает возможность выявить, насколько закрытость представляется категорией социального переживания в субъективном восприятии современника. Подход состоит из двух частей: из эстетическо-дизайнерской, так сказать, стороны разработки «маятника», или «гносеологического механизма», и из теоретического осмысления найденной точки зрения на нас и на мир.

Феномен «ключевого переживания» — это нарративный прием, с помощью которого люди осуществляют рефлексия о своей принадлежности к общественным группировкам и к социуму. Переживания, которые передаются другим посредством литературных и других художественных приемов, если их интерпретировать как вмешательство в общественную жизнь, могут послужить источником для анализа «открытости» обществ и «свободы» субъектов. Такая оптика интересуется не столько внутренним миром субъекта, сколько возможностью уловить, наблюдая за субъектом, множественность воспринимаемых им реальностей и принадлежности к ним. При этом субъект путем воображения может сделать себя членом другого, даже еще не существующего общества.

Среди теорий, которые вдохновили мой интерес к ключевому переживанию как точке, от которой может отталкиваться рефлексия на тему «закрытости», я могу сослаться на критическую теорию в интерпретации преемников франкфуртской школы — в первую очередь Рэймонда Гойса с его настоящим отрицанием «утопизма» и «позитивной» критики²⁹. В более отвлеченной степени философия «события» альтюссеррианца Алена

Бадью обратила мое внимание на взаимосвязь экзистенциального проекта определения своего «бытия» (своей идентичности) через определение ключевого события — которое, как будет видно из следующей части, в данном случае является скорее *переживанием* события³⁰. Наконец, понятие кризиса Райнхарда Козеллека фундаментально для концептуализации процесса, при котором размышления о кризисе общества в историческом измерении приводят к разработке новых форм восприятия общественных процессов. Работа Козеллека позволяет прояснить связь между переживанием и историческим анализом, поэтому предлагаю рассмотреть его подход подробнее.

В историософской книге Козеллека «Прошедшее будущее» (1979) обыгрывается, по сути, биографическая траектория немецкого солдата, который на своем опыте военнопленного испытал пример «переломного» переживания, которое потом применительно к историческому процессу в целом стало основой понимания «седлового» времени [Sattelzeit]³¹. Козеллек называет период с 1750 года по 1850-й таким переломным периодом, в котором старое и новое время в истории человечества встречаются как бы на одной временной координате³². Одновременно с ускорением времени и промышленной революцией происходит, согласно Козеллеку, переосмысление человечеством «ключевых понятий» тогдашнего общественного строя. В последующей работе Козеллек в сотрудничестве с коллегами-историками возглавил многолетний проект изучения истории базовых понятий, основанного на исследовании словарей понятий разных исторических эпох. Центральным термином этого «гиперсловаря» оказывается «революция»: как выявили историки, это понятие, обозначавшее в раннее Новое время «поворот» событий, в Новое время обретает значение кризисного «переворота». Смена семантического значения маркирует — и делает возможными (окончательной интерпретации проект не навязывает) — новые формы политических действий³³.

Погружение в исторический процесс для немецких историков поколения Козеллека, основные идеи которых сложились в 1960-е и 1970-е годы, оказывается одновременно психоаналитическим погружением в собственное прошлое и тему вины, и путем «эксцентричного» рассмотрения себя через эмансипацию от собственной истории.

У Козеллека развитие общества исследуется с помощью анализа словарей и других признанных авторитетными — но часто анонимных — источников определения «ключевых понятий». В проекте по русской истории персональности у Хаардта и Плотникова в центре внимания находится философский дискурс — точнее, конкретные авторы, которые обращались к теме «личности» и «персональности»³⁴. В обоих случаях анализ строится на метапозиции, которая возникает из самого метода наблюдения за наблюдающими. Исходя из подобной модели, для поиска позиции «эксцентрика» я предлагаю обратиться к третьему полю рефлексии о рефлексии об обществе — изобразительному искусству и литературе. Эти области я рассматриваю не как жанры рефлексии, а скорее как формы измерения. И научный текст Козеллека, и роман Джойса могут быть проанализированы с точки зрения их конструкции как художественные произведения.

В последней части статьи я предлагаю рассмотреть ряд примеров визуальной и литературной трансляции «ключевого переживания», с тем

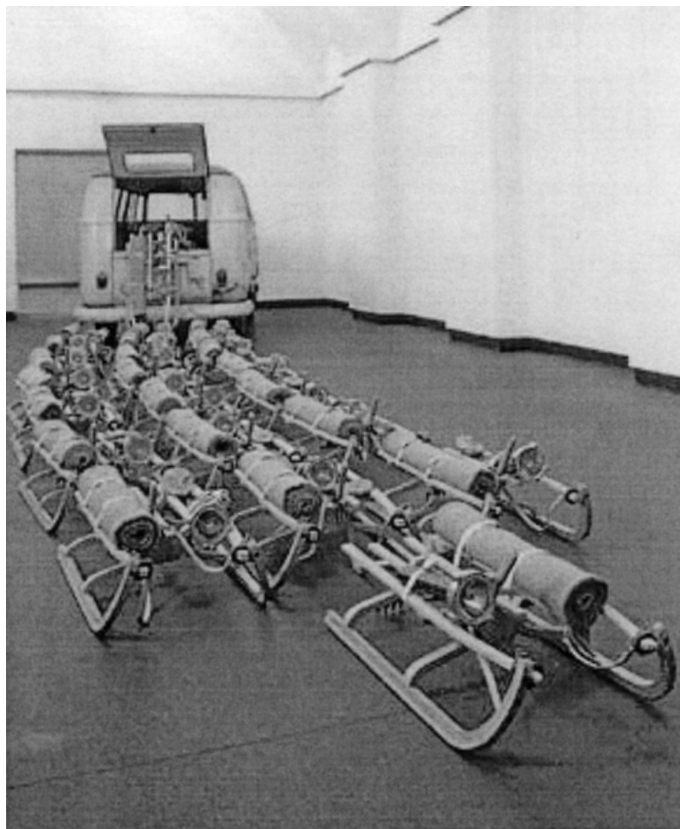
чтобы исследовать, насколько конструкция «кризиса» в творческой реализации переживания способствует своего рода «открытию» общества в настоящем³⁵.

III

Историки поколения Козеллека сосредотачивались на общих для европейских исторических категориях типа «переломного периода», известного гётевского «поворота миров» [Weltenwende]. Одним из аспектов «историзма» вышеописанного характера в литературе и изобразительном искусстве являлась рефлексия «ключевого переживания»³⁶. «Ключевым» переживание не является, а становится посредством соответствующей интерпретации. Таким образом, в отличие от обычного понимания слово «переживание», *ключевое* переживание, — не просто опыт или событие, которое «случается с человеком», а скорее форма опыта, которую человек сам *создает*. «Переживание» не является антонимом «действия» и «авторства», а скорее близко с ними соседствует³⁷. Кроме того, при сообщении прочим о своем переживании человек часто хочет вызвать у них не только «симпатию» и «сопереживание», но и подвигнуть к новым формам общественного восприятия и восприятия себя. Своим переживанием можно не только поделиться, но и внушить и привить его другому человеку или обществу, сделав их фактически соучастниками последствий и обстоятельств, ключ к которым могло открыть переживание одного человека.

Более того, понятие переживания я понимаю не как субъективное ощущение изолированного от общества человека, а как наиболее яркое выражение принадлежности человека к социуму. Самим «созданием» ключевого переживания — то есть приклеиванием к переживанию «ключа» — человек открывает для себя возможность определить границу своего перехода или перехода других в новое состояние, в новую общественную группу или новую интерпретацию прошлого. Хотя ключевое переживание само по себе не является действием, а скорее именно «переживанием», было бы ошибочным ассоциировать переживание с «пассивной» ролью в отношении к событиям. Переживание часто может быть сопряжено с определенным *выбором* оценки ситуации, который, в свою очередь, определяет «цвет флага» над крепостью (в пандан известному изречению Виктора Шкловского) и характер действий человека.

В этой части статьи я предлагаю проанализировать несколько примеров ключевого переживания как парадигму восприятия общества. При этом я руководствуюсь тремя эвристическими вопросами: насколько создаваемое автором «ключевое переживание» отвечает на вопросы: «Откуда я?» (относительно истории), «С кем я?» (относительно социальных конфигураций) и «Где я?» (относительно географических и политических координат). Понятие «социальных конфигураций» взято из социологического исследования английской деревни по схеме «инсайдеров» и «аутсайдеров», которое Норберт Элиас — сам иммигрант и в каком-то смысле «аутсайдер» в английском обществе — предпринял в 1969 году³⁸. Нарративная конструкция ключевого переживания часто состоит из следующих аспектов: изоляции момента, наименования значения момента и выбора ключа описания — своей роли в отношении момента (активной или пассивной). По этой структуре можно проследить ответы на эти вопросы.



Joseph Beuys. The Pack, 1969.
Staatliche Museen Kassel, Neue Galerie

1. ОТКУДА Я?

Идеальным примером попытки автора сообщить о своем переживании публике через рефлексию об обществе может послужить инсталляция Йозефа Бойса «Свора» («The Pack») 1969 года. Кураторы ретроспективы Йозефа Бойса 2005 года так процитировали комментарий самого художника: «Перед вами объект чрезвычайного положения: нашествия своры. В чрезвычайном положении польза от автобуса “фольксваген” оказывается ограниченной, необходимо прибегнуть к более непосредственным и примитивным средствам, для того чтобы обеспечить выживание»³⁹. Через пассивную конструкцию фразы и отсылку к общепонятному образу «фольксвагена» Бойс «прививает» свое личное переживание своей публике. Как и в других работах Бойса с жиром и войлоком, здесь обыгрывается его мифологическое «спасение» от мороза крымскими татарами, после того как был сбит его самолет. Хотя практически ни один из элементов инсталляции не указывает на личный опыт Бойса, используемые им художественные «архетипы» — жир и войлок — и ссылки на свое прошлое, данные Бойсом в разных интервью, интерпретировались им самим и комментаторами его творчества как ссылки на его спасение. Сани здесь представлены как символ

образа жизни исконных «народов России» — без различия при этом крымских татар или эскимосов. Подчеркивается контраст между примитивными, но спасительными санями — средством передвижения до эпохи модернизации — и современным художнику «фольксвагеном», из кузова которого они «выпрыгивают». Прошлое высвобождается из настоящего. Хотя историки и краеведы нередко подвергали сомнению достоверность «спасения» Бойса, использование им конкретных материалов, задействованных якобы при спасении, придает его работам характер психологического реализма — изображения реальной травмы⁴⁰.

Во время Второй мировой войны Бойс был британским военнопленным. По возвращении из плена Бойс, как и Козеллек, побывавший в плену в Караганде, в своей работе занимался переосмыслением собственного прошлого: выбора службы немецкому рейху в рядах вермахта и исторического процесса вообще. «Кризис» и «чрезвычайное положение» в их работах превратились в своего рода наррацию, в которой центральной темой является «перелом». Но если в случае Козеллека перелом является «событием», у Бойса перелом описывается через репрезентацию его «ключевого переживания». Рефлексия на тему кризиса и перехода в новое состояние, очевидно, происходит в немецком контексте примерно в одно время — в конце 1960-х и начале 1970-х, когда поколение солдат и военнопленных начинает переосмысливать опыт войны и исторической вины. Для них самих теоретическая конструкция и эстетический перформанс являются своего рода психоанализом, а для их аудитории из эстетической конструкции открывается путь к анализу политического поступка, решения или по крайней мере «реального» ключевого события, за которым стоит понятийная схема «седлового времени» и прочих осмыслений темпоральности.

Работы Бойса становятся яснее на фоне исторического перелома: Третий рейх развалился, обнажив ужас нечеловеческих преступлений, а на смену ему в центре Европы пришли альтернативные системы: Советский Союз — репрессивное идеологическое государство — вместе с его сателлитами и оккупированная западными союзниками ФРГ, где умеренный капитализм сосуществовал с традиционной бюрократией и лживым обращением с прошлым. А Бойс и его публика — выжили. Они — из Третьего рейха, но и не только, они также из современной цивилизации, символом которой является «фольксваген». «Открытие» этого состояния безысходности казалось Бойсу возможным через переосмысление личного опыта в историческом ключе, причем вместо милитаристского дискурса о военной и моральной «силе» победивших фашизм союзников на первый план выдвигаются слабость упавшего солдата и нарочитая примитивность предметов, которые его спасли. При этом у зрителя возникает неуверенность в том, является ли экспонат своего рода издевательской «шуткой» над цивилизацией или серьезным политическим упреком. Согласно Бойсу, который критически относился к консюмеристской культуре Западной Германии, возможность «открывания» после спасения слабой Германии реализовалась не полностью: еще важнее критики фашистской идеологии для него была критика индустриального общества и современности вообще.

Действительно, кроме всего прочего, комментарий самого Бойса на первый взгляд напоминает теорию чрезвычайного положения «коронного адвоката» Третьего рейха Карла Шмитта⁴¹. Согласно теории Шмитта, политика как измерение человеческого бытия возможна только на основе принятого в данном общественном дискурсе фундаментального различия

между врагом и другом; этому разделению способствует присутствие сильного, освобожденного от власти закона суверена — того, кто решает в ситуации чрезвычайного положения. В каком-то смысле и у Бойса «решающий» опыт спасения сам способствует вынесению приговора западной цивилизации, представленной в инсталляции «фольксвагеном». Через обращение к архетипам Бойс совершает попытку внедрить собственное переживание в общественный дискурс.

Но на этом параллели кончаются. Пассивной конструкцией своего комментария — «В чрезвычайном положении польза от автобуса “фольксваген” оказывается ограниченной, необходимо прибегать к более непосредственным и примитивным средствам, для того чтобы обеспечить выживание» — Бойс лишает себя уникальной роли «автора» переживания. *Кто* пережил эпифанию через понимание, что человечество спасут примитивные средства? Этот вопрос отступает на задний план. Шмиттовская форма волюнтаризма — децизионизм — обращается к родственной понятийной схеме «чрезвычайного» и «решающего», но делает это в совершенно другом ключе, нежели Бойс. У Шмитта понятие «чрезвычайного положения» служит легитимации авторитарной власти цезаристского типа, необходимой для того, чтобы общество не «размагнитилось», что и объясняет интерес к нему многих политических теоретиков, ставящих себе целью легитимацию такого рода политических режимов⁴². Здесь важно не значение «решения», а сам факт его принятия соответствующим авторитетом. В бойсовском рассмотрении конструкции ключевого переживания ясно прорисовывается тенденция изобразить слабость и случайность авторского присутствия. Не случайно наиболее серьезно на Бойса повлиял Джеймс Джойс, в особенности «Поминки по Финнегану» — книгу, которую он впервые прочитал в британском плену⁴³.

Похожий анализ формирования новой истории о своем «происхождении» через ключевое событие дает Ханна Арендт, у которой выбор основан на интерпретации «случая» Августина. У Арендт конфигурация, которую покидает человек в ситуации экзистенциального выбора или события, — это собственное прошлое, как в ситуации выбора у святого Августина⁴⁴. Она говорит о попытке «вырваться из истории человеческого рода и из неотвратимой к нему от рождения прикованности»⁴⁵. Интересно, что у Августина две ипостаси его жизни — как у Савла и Павла — предстают как две хронологически следующие друг за другом в *обратной* перспективе части — согласно уже нашему понятию времени. В нарративе они даны с точки зрения уже второй личности, то есть с конца: для нас как читателей происходит погружение в первую часть и только затем постепенный выход к концу, который, таким образом, оказывается началом и тем самым симулирует, будто и для самого Августина это было началом. В его второй книге, наоборот, эти две ипостаси предстают как «два града» — Град земной и Град небесный, которые существуют в разных временных измерениях. По сути, высняется, что и «я» Августина, и два «града», которые он описывает, — то есть, казалось бы, категории внутреннего и личного и категория внешнего и публичного, — являются своего рода «биографической иллюзией» — нарративным приемом, на котором основана важная часть нашего социального мира (как отметил Бурдьё)⁴⁶.

При таком понимании переживания его значение может быть ограничено сугубо биографическим значением, например скажем моментом, когда человек впервые понял, что такое любовь. Но при ближайшем рассмотрении

даже такое сугубо личное познание на самом деле может раскрывать некие общечеловеческие гносеологические категории. Например, со словом, а часто и образом любви (иконическим или абстрактным) человек часто бывает знаком задолго до того, как это чувство испытает, так что вполне возможно, что и само рождение чувства является не реализацией понятия, а просто моментом, в который человек приклеивает общеизвестную бирку к какому-то из своих переживаний. Постепенно из изменений интерпретации этой бирки может видоизмениться и общепризнанное определение «любви», но это происходит уже в рамках общественных процессов и традиций.

2. С КЕМ Я?

Кроме обращения к историческим событиям нарративная конструкция ключевого переживания интересует меня как момент, в который с особенной ясностью проявляется принадлежность человека к разного рода группам.

Наиболее яркий пример ключевого переживания, которое выражается в форме изменения группы, к которой человек принадлежит, — это парадигма «1933 года» в современной истории. На нее хорошо взглянуть на основе материалов по объявленному в 1939 году историками и социологами Гарвардского университета конкурсу на тему «Моя жизнь в Германии до и после 1933 года»⁴⁷. В книге Карла Левита «Моя жизнь в Германии до и после 1933 года» — одной из ста книг, отправленных на конкурс, — очень четко проясняется попытка найти значение 1933 года. Для Левита это значение распадается на две части. Первая — аналитическая, касающаяся анализа общества, — определяет «кризис буржуазного государства». Вторая часть касается вынужденного разделения идентичности самого Левита на «немецкую» и «еврейскую». В этом году, согласно автору, произошла явная кристаллизация длительного процесса диссоциации этих двух конфликтующих идентичностей, который уже проявлялся в социальных кружках, с которыми Левит себя идентифицировал, — например, в националистическом круге Стефана Георге, в котором евреи занимали двойственную позицию носителей немецкой культуры и представителей ее, по мнению Георге, «кровных врагов». Из этого круга, если следовать Левиту, вышли в каком-то смысле и Геббельс, и — как он узнал позднее — несостоявшийся убийца Гитлера фон Штауффенберг. Левит, протестант и еврей, в ходе своей эмиграции сначала в Италии, затем в Японии и в Америке сталкивается с жителями этих стран и другими эмигрантами, а также с немецкими властями. Все они после 1933 года в разных формах реагируют на идеологию национал-социализма и интересуются «степенью» его еврейской идентичности. После 1933 года Левит все чаще вынужден объяснять другим степень принадлежности к разным конфигурациям, которые считаются все менее совместимыми. Здесь интересно то, что «закрытость» немецкого общества в этой связи противопоставляется «открытости» тех частей света, куда бежал Левит как эмигрант, тем самым создавая иллюзию его физической миграции из «закрытого» в «открытое» общество.

Несмотря на то что авторы часто признают, что ключевое событие становится лишь символом длительного процесса конфликта, скажем, между еврейской и немецкой идентичностью или, в случае Августина, между инстинктом и совестью или верой, они настаивают на «конкретности» момента, в котором определилась их идентичность. Вместо идеологической ориента-

ции более ясным оказывается указание на собственное отношение к определенному социально важному событию, которое становится универсальной координатой общественной фрагментации. Интересно, что ключевое переживание трудно как изолировать от общества, так и применить к обществу в целом. Часто даже, казалось бы, «коллективные» ключевые события вроде войн выявляют особые познавательные качества для определенных общественных групп. Даже историческое событие, опыт которого (через рассказы современников и традицию или, сегодня для нас, через СМИ, как случилось с событием 11 сентября 2001 года) оказывается ключевым, наподобие джойсовской «эпифании», для многих людей одновременно имеет самые разные значения. В советской истории, например, безусловно, процессы над диссидентами, например Синявским и Даниэлем в 1960-е годы, стали ключевым событием в жизни узкого круга участников «демократического движения», а не в жизни большинства советских граждан.

Тем не менее литературный процесс и другие формы творческой переработки событий позволяют расширить круг тех людей, для которых эти годы обретают значение ключевых координат собственного самоопределения. Объяснение выбора времени, места и позиции в политическом ключе является центральной темой книги Натальи Горбаневской «Полдень», где дается доскональный отчет о действиях небольшой группы советских демонстрантов против ввода советских войск в Чехословакию в 1968 году⁴⁸. Демонстрация произошла на Лобном месте в полдень 25 августа 1968 года. В книге опубликованы также конспекты судебного процесса, в ходе которого каждый из участников излагал *свой собственный* вариант мотивации для выступления и связи с другими участниками. Хотя советский режим воспринимал их действия как групповую политическую демонстрацию, сами участники аргументировали, что оказались на Красной площади по собственной инициативе, по зову совести. Тем самым они пытались дезавуировать не только навязываемую официальным дискурсом поляризацию позиций на «друзей» и «врагов» «советского общества», но и попытку со стороны властей приписать группе характер террористической или подрывной организации. Несмотря на это, участников демонстрации, как и можно было ожидать, посадили. Рассмотрение проблемы свободы и открытости исходит именно из такого определения «человеческого», при котором у субъекта есть неограниченное количество возможностей *воспринимать* ситуацию, *реагировать* на нее и *сообщать* о восприятии и реакции другим людям в разных ключах.

С такой точки зрения понятие «закрытости» можно определить как ощущение «невозможности» выбора такого решения, которое способно изменить конфигурацию личности в социуме⁴⁹. То есть возникновение концепции «закрытости» непременно связано с попыткой «открывания» определенной ситуации человека в конкретном обществе. При этом важно определить сам факт выделения временной границы, после которой человек при любом выборе меняет свое положение в обществе. Примером для такого рода изменения координатного расположения является перемена гендерного самоопределения или сексуальной ориентации — двух основных категорий нашего социального опыта. В связи с феминизмом как формой политической эмансипации или в рамках более сложной гендерной теории (как версии критической теории) у Джудит Батлер освобождение отдельных людей или групп от скованности навязываемого им нормативного дискурса гетеросексуальности стало восприниматься как

процесс политического характера. Как пишет Батлер, «разрушение идентичности не является разрушением политического; напротив, этот процесс устанавливает, что сами условия, в которых происходит артикуляция идентичности, являются политическими»⁵⁰. После момента признания, что собственное «я» не совпадает с нормативным дискурсом, навязываемым близкими, — момента, который по-английски обычно называют «выходом наружу» [coming out], — начинается процесс поиска нового сообщества.

Невероятно ярко этот поиск описывает английский писатель Стивен Фрай в недавно опубликованном «Письме своему 16-летнему я»⁵¹ — к себе самому «образца» 1973 года. Дата переживания становится новой координатой политической ориентации, которая в данном случае отождествляется и с ориентацией сексуальной. Эта, казалось бы, сугубо «частная» для современной культуры сфера жизни оказывается одной из точек измерения политической «закрытости» общества с точки зрения субъекта, ибо речь идет о невозможности сохранять частную сферу частной без вмешательства в нее семьи, соседей и случайных прохожих.

В примере Фрая важно внимание, которое он уделяет необходимости для «ненормативного» юноши создать себе не только новое социальное настоящее, но и свою историю. Процесс попытки активно «переписать» историю сам Фрай представил в романе «Как творить историю», центральной темой которого является попытка устранить Гитлера из истории человечества, не дав ему родиться⁵².

Обзор различных приемов «датировки» ключевого переживания и его интерпретации в ключе принадлежности автора к той или иной общественной группе позволяет осветить понимание «закрытости» как невозможности смещения групповой идентичности. Этот анализ позволяет понять структуру появления дискурса о ключевых исторических событиях, связанных с «закрыванием» или «открыванием» обществ, как в 1933-м или, наоборот, в 1950-е годы. Четкая дата при этом отмечает «седловую точку» поворота в одном или другом направлении, а обращение к жанру хроники или вечное повторение «перформанса» — наоборот, неуверенность в том, что состояние «закрытости» действительно находится в прошлом. Хотя такого рода субъектный анализ конструкции ключевого переживания помогает по-новому осмыслить понятие «закрытости», этот подход подчеркивает трудности при определении парной и, казалось бы, диалектически необходимой категории «открытости».

3. ГДЕ Я?

Момент выхода или перехода к другому уровню общественной жизни — своего рода конверсии — часто определяется конструкцией сугубо личного момента «эпифании» либо участия в более публичном «процессе» как «момента решения». Вопрос «Кто я?» заменяется вопросами «С кем я?», а это часто осмысливается через вспомогательные метафоры времени и места — «Где я?».

Этот механизм все больше проясняется в ситуации, при которой совпадает изменение позиции в сознании автора с его или ее физической позицией. Таким действием для многих может быть эмиграция — опять же, категория личного опыта, часто имеющая коллективный характер. Например, в

истории Германии 1933 год стал в первую очередь ключевым переживанием тех эмигрантов, которые сразу после прихода к власти Гитлера решили покинуть Германию. В случае русского общества момент ключевого выбора можно изобразить воображаемой сценой в суде, скажем, над писателями: с какой стороны сесть? Высказывать или не высказывать протест? Что запоминать, а что записывать? Память о собственной позиции в момент такого события, как видно из мемуарной литературы, влияет на опыт субъектов советского и постсоветского общества в отношении возможности выбора. Здесь объективные условия политического действия встают на задний план перед *моментом* ключевого выбора. По прошествии какого-то времени авторы часто переходят к конкретизации «переживания» и связывают его с определенным событием или по крайней мере годом.

«Закрытость» общества проявляется с дистанции во времени и часто даже в физическом отдалении от своей жизни в том обществе. Кажется, без своеобразной *переработки* «эмиграции» как «литературного приема» — или «спасения», в бойсовском варианте, — видимо, трудно создать «аппарат» по измерению «закрытости». Трагическое обстоятельство возникновения теорий «открытости», по крайней мере в истории XX века, состоит в том, что теоретики «открывания» развивали свою концепцию, находясь на расстоянии от того конкретного общества, которое они упрекали в «закрытости». Предоставят ли новые коммуникационные технологии и виртуализация «присутствия» другие возможности для теории закрытости и для открывания как политического поступка, пожалуй, покажет время. Уже сейчас можно сказать, что они способствуют более свободному ответу на вопрос «С кем я?», а также позволяют делиться своим опытом с широкой публикой — что и составляет фундаментальную основу для интерпретации переживания в политическом ключе.

* * *

В поиске хитроумного «гносеологического механизма» — эдакого маятника Фуко, который позволил бы определить степень «открытости» общества, — я пришла к рассмотрению *субъектного* восприятия общественных категорий через «ключевое переживание». Если исследовать сам исторический анализ как объект по предложенной матрице — выявление ключевого события, анализ его категорий времени и места, а также используемой символики, — то представляется возможность выяснить, какими гранями те или иные исторические фигуры соприкасаются с разными социальными конфигурациями: семьей, соседями, партиями, «племенами», нациями, государством и его органами, разными видами интеллектуальных общностей. Надеюсь, что выбор таких предметов для изучения понятия «открытости» лишает насмешку Гоббса над наивными «республиканцами», которые изучали надписи на башнях Лукки, большей части ее остроты.

Таким образом, мы обретаем не очень простую, но ясную формулу для определения закрытого общества как формы интенциональности субъекта. Открытость — это *опыт* общества, в котором присутствует высокий уровень подвижности внутри горизонтальных (то есть неклассовых) и вертикальных социальных конфигураций. У субъекта есть ощущение, что он может свободно вступить и «выйти» из любой конфигурации, кроме принадлежности к роду человеческому. Сюда относятся и сексуальная ориен-

тация, и гендерные качества; главный критерий при этом — возможность такого выхода без угрозы насилия (физического или символического). Соответственно, закрытость — это опыт общества, сегменты которого нельзя покинуть без угрозы насилия, все равно, — с чьей стороны.

Учитывая множественность действительностей, на которые может ссылаться или в которых может себя ощущать человек, открытость и закрытость — категории, применимые не только к анализу общества, но и к анализу истории как надвременного поля для самоидентификации. Процесс «открывания» начинается часто с критического пересмотра именно исторических координат, сопоставленных с интерпретацией собственного жизненного опыта в определенном ключе. Как говорил Ницше, одной из целей занятия историей является, безусловно, не поиск того, «как все было на самом деле» в духе Ранке, а скорее попытка «создать себе а posteriori такое прошлое, от которого мы желали бы происходить, в противоположность тому прошлому, от которого мы действительно происходим»⁵³. Осуществить «открывание» можно без всякого произвола над историей, без всякой фальсификации фактов. Достаточно поставить вопрос так, чтобы проявились забытые и нужные нам сегодня факторы и обстоятельства.

Появление новых коммуникационных технологий не только меняет ситуацию с доступом к информации, но и позволяет создавать новые социальные группы и движения, которые совершают акты «социального творчества» в одно время, но в разных местах. Конечно, есть риск: кажущаяся бесконечность выбора «аватаров» и групп общения (комьюнити) может привести к полной фрагментации понятия «общества», закрывая, таким образом, саму тему «открытости»⁵⁴. А ведь это значит, что вопрос о «свободе подданных» снова вернется на первый план. Но в условиях новой фазы модернизации, при которой «виртуальность», возможно, перестанет быть антонимом «реальности», эти «подданные» перестанут быть исключительно «подданными» государства или даже общества, в котором они физически существуют. Возможно, в них мы увидим «субъекты», подчиненные совершенно иным социальным конфигурациям. Подобно героям Натальи Горбаневской, они смогут действовать одновременно, совместно и по собственной совести. И тот факт, что «midnight in Moscow is lunchtime in LA»⁵⁵, приобретает новое значение «одновременности». «Полдень» сохраняет свое символическое значение.

Идею открывания — как процесс и принцип, а не как состояние или идеальный статус — легко критиковать за то же, в чем на протяжении XX века укоряли философов широко понимаемого Просвещения — в морализации без политических выводов. В конце концов, «гносеологический механизм» может сломаться и даже упасть на голову своему создателю. Но при этом всегда есть шанс, что он все-таки откроет новые перспективы относительно тех возможностей, которыми человек располагает в обществе. Лишь бы у него осталась возможность приехать в Лукку со своим словом.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1991 (гл. 21. О свободе подданных; редакция перевода моя).
- 2 Одно из основных понятий Георга Лукача, которые следовало бы возродить в духе критического пересмотра наследия автора (см. рецензию А. Дмитриева на

- книгу: *Лукач Георг*. История и классовое сознание: Исследования по марксистской диалектике / Пер. с нем. Сергея Земляного. М.: Логос-Альтера, 2003; <http://magazines.russ.ru/km/2004/1/dm37.html>). Возможным подходом мне представляется критическая теория: *Honneth Axel*. Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- 3 К теме политической дезориентации ученых, сталкивающихся с историей политической мысли Веймарской республики, см. литературу о национал-большевизме и «консервативной революции»: *Schüddekopf Otto Ernst*. Linke Leute von Rechts: National-bolschewismus in Deutschland: 1918–1933. Frankfurt, 1973; *Herf Jeffrey*. Reactionary Modernism. Cambridge, 1986; *Lukács Georg*. Die Zerstörung der Vernunft. Berlin, 1953; *Пульзе С*. Карло Росселли: Либеральный социализм и антифашистское действие / Пер. с англ. М., 2007.
 - 4 На эту тему см.: *Taylor Charles*. The Sources of the Self., Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1992. P. 463 (а также: Ch. 18. Fractured Horizons; Ch. 24. Epiphanies of Modernism).
 - 5 *Popper Karl*. The Open Society and its Enemies. Princeton: Princeton University Press, 1950. См. также более «рыночную» версию этой теории, созданную много позже Джорджем Соросом, тоже эмигрантом, пережившим фашистский режим, хотя и в детском возрасте. Новейшее издание: *Soros George*. Open Society: Reforming Global Capitalism. New York: Public Affairs, 2003. См. также: *Arendt Hannah*. The Origins of Totalitarianism. New York: Schocken, 1951.
 - 6 См. определение термина и историю его использования: *Sollner A*. Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. Berlin, 1997 (благодарю Александра Дмитриева за эту ссылку).
 - 7 Интересная аргументация для ответа на вопрос, почему закончилась холодная война, развита в книге: *Lebow Richard Ned, Risse-Kappen Thomas*. International Relations Theory and the End of the Cold War. New York: Columbia University Press, 1996. Авторы ссылаются на несовместимость парадигмы противостояния двух миров и реалий развития международных связей между советским и американским блоками.
 - 8 Одна из наиболее влиятельных книг, в которых модель капиталистического общества современного типа подвергается критике как форма «имперского» влияния закрытого круга богатых стран на бедные: *Хардм М., Хезпу А*. Империя / Пер. с англ., под ред. Г.В. Каменской, М.С. Фетисова. М.: Праксис, 2004.
 - 9 На эту тему наиболее ярко выступает индийская писательница Арундати Рой: *Arundhati Roy*. The Cost of Living. Flamingo, 1999, в особенности статьи «The Greater Common Good» и «The End of Imagination». См. также ее книгу «The Greater Common Good» (Bombay: India Book Distributor, 1999).
 - 10 Специфика современной «закрытости» развитых стран «Большой восьмерки» — в безличном и неидеологическом характере их власти над большинством обществ земного шара. Идеалом же «открытости» для некоторых теоретиков предстает некий «космополис», который, как выразился социолог Бруно Латур, находится в вечном процессе интенсификации взаимосвязей между населенными, а не государствами, — в противоположность кантовскому «космосу» как глобальному варианту государства, подобного Лукке в описании Гоббса (*Latour Bruno*. Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford, 2005. P. 262). Правда, другие, более пессимистически настроенные аналитики развития мировых обществ и вовсе не видят альтернативы теперешнему развитию: *Stengers Isabelle*. Cosmopolitiques. Paris, 1996.
 - 11 Такой подход к «общественному целому» как культурному целому можно выявить в лекции Макса Вебера «Национальное государство и народнохозяйственная политика» (1895). В русском переводе: *Вебер Макс*. Политические работы (1895–1919) / Пер. с нем. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2003.
 - 12 О концептуализации человечества как общества см. текст нобелевской лекции Андрея Сахарова «Мир, прогресс, права человека» (1975). См. ранее опублико-

- вано в «тамиздате»: *Sakharov Andrei*. Reflections on Progress, Peaceful Coexistence, and Intellectual Freedom. New York: Norton, 1968. См.: *Donnelly Jack*. Universal Human Rights in Theory and Practice. New York: Cornell University Press 2003. Отрицание этого подхода см. в книге: *Schmitt Carl*. Das Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. Berlin: Duncker&Humblot. 1950.
- 13 О евреях и о статусе Ветхого Завета в республиканской традиции смотри также: *Republicanism. A Shared European Heritage (2 vols.)* / Ed. by Martin van Gelderen and Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 (особенно ст.: *Campos Boralevi Lea*. Classical Foundational Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth. Vol. 2. P. 247–263).
 - 14 См. критику Поппера на основе критики «закрытой» модели рыночного общества у Фридриха фон Хайека, в свою очередь, основанной на классической модели Фридриха Тюнена: *Лосон Тони*. «Экономика и действительность // Неприкосновенный запас. 2003. № 2 (http://magazines.russ.ru/nz/2003/2/loson.html#_ftn23) (по материалам из книги: *Lawson Tony*. Economics and Reality. London: Routledge, 1997. Ch. 5. The Nature of the Argument).
 - 15 *Neumann Franz*. Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism. Oxford: Oxford University Press, 1942. О несовпадении экономического либерализма (Хайека) и политического (от Поппера и левее) по-русски интересно писал Борис Капустин в книге «Современность как предмет политической теории» (М., 1998).
 - 16 *Rawls John*. The Law Of Peoples. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999; *Rawls John*. Justice as Fairness. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971. О Ролзе в России см. интересный обзор М. Габовича «Зачем России Ролз?» (Неприкосновенный запас. 2002. № 4 (24); <http://magazines.russ.ru/nz/2002/4/mg.html>).
 - 17 *Берлин Исайя*. Философия свободы. Европа. М.: НЛО, 2001.
 - 18 Одну из основ для такого взгляда на общество представляет интенционалистская философия общества Джона Серла (*Searle John*. The Construction of Social Reality. New York: The Free Press, 1995). Серл возвращается к этой проблеме в новой книге «The Construction of the Social World. Cambridge» (Cambridge University Press, 2009).
 - 19 *Аристотель*. Политика. Метафизика. Аналитика. М.: Эксмо, 2008.
 - 20 *Luhmann Niklas*. Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse // Habermas Jürgen, Luhmann Niklas. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. S. 7–24.
 - 21 *Marx Karl*. Die deutsche Ideologie. Berlin, 1953; *Idem*. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. М., 1939, 1941. См. также: Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the critique of political economy 150 years later / Ed. by Marcello Musto. London: Routledge, 2008.
 - 22 *Arendt Hannah*. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958; *Idem*. The Jew as Pariah. Identity and Politics in the Modern Age. Feldman ed. New York: Grove, 1978; *Ringer Fritz*. The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890–1933. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1969; *Gay Peter*. Weimar Culture. The Outsider as Insider. New York: Harper, 1968; *Амальрик Андрей*. Просуществует ли Советский Союз до 1984 года? Амстердам: Фонд Герцена, 1969.
 - 23 *Фуко Мишель*. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Пер. с фр. В. Каплуна. М., 2004; *Батлер Джудит*. Психика власти. СПб., 2002.
 - 24 Такой принцип, как мне кажется, можно выявить из веберовского определения «рациональности» в теоретической конструкции его незавершенного трактата «Хозяйство и общество».
 - 25 *Mannheim Karl*. Die soziologische und politische Bedeutung der Intelligenz // Amsterdamsch Studenten Werkblatt. Bd. 44. № 7. 1932. 29 October; *Idem*. Ideologie

- und Utopie. Bonn: Cohen, 1929. См. критику Ханны Арендт: *Arendt H.* Philosophie und Soziologie. Zur Karl Mannheims «Ideologie und Utopie» // Die Gesellschaft. 1930. Bd. 7. S. 163–176. (см. также: The Weimar Republic Sourcebook / Anton Kaes et al. (Eds.). Berkeley: University of California Press, 1995. P. 301–304).
- 26 *Huizinga Johan.* Homo ludens (1938); *Plessner Helmut.* Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie (1937); *Plessner Helmut.* Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester (1931/32).
- 27 *Schutz Alfred.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehenden Soziologie. Wien: Springer, 1932 (*Шюц Альфред.* Смысловое строение социального мира: Введение в понимающую социологию / Пер. Н. Головина и А. Минакова. М., 2001).
- 28 *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д. Складнева. 2004.
- 29 *Jay Martin.* The Limits of Limit-Experience // Constellations. 1995. Vol. 2. № 2. P. 155–174.
- 30 *Badiou Alain.* L'Être et l'Événement. L'ordre philosophique. Paris: Seuil, 1988.
- 31 В математике седловая точка соответствует случаям, когда значение функции двух переменных представляет собой одновременно максимум относительно одной переменной (или вектора переменных) и минимум относительно других (или другого вектора переменных). Поясним это на функции двух переменных. Представьте себе седло: некоторая его точка находится ниже всех остальных, расположенных в направлении вдоль лошади, и в то же время выше всех точек, расположенных в поперечном направлении, — отсюда и название «седловая точка».
- 32 *Koselleck Reinhart.* Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- 33 Этому перевороту в базисных структурах понятий и посвящена многотомная энциклопедическая история понятий, выполненная под руководством Козеллека: *Geschichtliche Grundbegriffe / Koselleck Reinhart.* Werner Conze (Hg.).
- 34 *Плотников Н.* Между «мрачным субъектом» и «светлой личностью»: Понятия персональности в истории русской мысли. (К постановке проблемы) // НЛО. 2005. № 76 (<http://magazines.russ.ru/nlo/2005/76/plot1.html>).
- 35 К дискуссии на тему политической функции историзма в немецком обществе см. книгу: *Laube Reinhard.* Karl Mannheim und die Krise des Historismus. Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, и интересный сборник «Krise des Historismus — Krise der Wirklichkeit. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880–1932» (Göttingen, 2007), а также материалы специального номера «Zeitschrift für Ideengeschichte» (2007. Н. 1. № 3; <http://www.z-i-g.de/rueckschau.cfm?heft=6>). К анализу этих споров см. также статью: *Хряков А.* Историки при национал-социализме: жертвы, попутчики или преступники? (К оценке современных дебатов в немецкой исторической науке) // НЛО. 2005. № 74 (<http://magazines.russ.ru/nlo/2005/74/hria5.html>).
- 36 К истории этого понятия см. мою статью: *Gusejnova Dina.* Concepts of Culture and Technology in Germany, 1916–1933 // Journal of European Studies. 2006. Vol. 36. № 1. P. 5–30.
- 37 В этом смысле понятие приближается к теории «поступка» в бахтинском понимании аналогии «автора» с «героем». См.: *Щитцова Татьяна.* Идея «отвечающей субъективности» в творчестве Киркегора и Бахтина // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Под ред. Н.С. Плотникова и А. Хаардта, при участии В.И. Молчанова. М., 2007.
- 38 *Elias Norbert, Scotson John L.* The Established and the Outsiders. London: Frank Cass, 1965. Элиас в этом исследовании применил некоторые заключения из своих работ по социологии германского общества до веймарского периода.

- 39 «This is an emergency object: an invasion by the pack. In a state of emergency the Volkswagen bus is of limited usefulness, and more direct and primitive means must be taken to ensure survival» (Joseph Beuys, 4 February – 2 May 2005. Tate Modern; <http://www.tate.org.uk/modern/exhibitions/beuys/room6.shtml>).
- 40 *Гуркович В.* Шестидесятилетие «чудесного спасения» в Крыму // Историческое наследие Крыма. 2004. № 6/7 (<http://www.commonuments.crimea-portal.gov.ua/rus/index.php?v=1&tek=86&par=74&l=&art=304&PHPSESSID=6ca6320319e52a9b76ef3ad655f4dc88>).
- 41 *Шмитт Карл.* Понятие политического (1927) // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 35–67.
- 42 Правда, концепция «политического» и «кризиса» Карла Шмитта сильно повлияла и на Козеллека, который, впрочем, использовал теоретическую схему Шмитта для пояснения прошлого, а не для обустройства настоящего или будущего.
- 43 См.: *Lerm Hayes Christa-Maria.* James Joyce als Inspirationsquelle für Joseph Beuys. Hildesheim; New York, 2001.
- 44 *Arendt Hannah.* Le concept d'amour chez Augustin. Paris, 1991. P. 60. Цит. по: *Ямпольский Михаил.* Сообщество одиночек: Арендт, Беньямин, Шолем, Кафка // НЛО. № 67. 2004. <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/67/iam4-pr.html>.
- 45 *Arendt Hannah.* Le concept d'amour chez Augustin. P. 107.
- 46 *Bourdieu Pierre.* L'illusion biographique // Bourdieu P. Raisons pratiques, Sur la théorie de l'action. Paris: Seuil, 1994 (гл. 3).
- 47 *Löwith Karl.* Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Stuttgart: Metzler, 1986.
- 48 *Горбаневская Наталья.* Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади. М.: Новое издательство, 2007 (впервые в самиздате, затем: Frankfurt am Main: Posev, 1970).
- 49 В этом повороте становится важен труд Киркегора «Или – или?», но не как основополагающий текст экзистенциализма, а скорее как описание выбора между разными социальными конфигурациями (*Кьеркегор Серен.* Или-или [1843]. М., 1993).
- 50 *Butler J.* Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. London: Routledge, 1990. P. 189.
- 51 *Fry Stephen.* Letter to his 16-year old self. The Guardian. 2009. 30 April (<http://www.guardian.co.uk/media/2009/apr/30/stephen-fry-letter-gay-rights>).
- 52 *Фрай Стивен.* Как творить историю / Пер. С. Ильина. М.: Фантом Пресс, 2008 (более точный перевод названия «Творить историю»).
- 53 *Ницше Фридрих.* О пользе и вреде истории для жизни / Пер. Якова Бермана // Ницше Фридрих. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.
- 54 На тему социальной функции Интернета и исследований компьютера и Интернета как общества см. статью Гасана Гусейнова: «Заметки к антропологии русского Интернета: особенности языка и литературы сетевых людей» (НЛО. 2000. № 43. С. 289–321, [<http://magazines.russ.ru/nlo/2000/43/main8-pr.html>]). См. также: *Gusejnov Gasan.* Liberty's Autistic Face: Challenges and Frustrations of the Russian Blogosphere // Transit. 2009. Bd. 38.
- 55 Из песни Криса де Бурга «Moonlight and Vodka» (1984).